



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES,
TERRITÓRIOS, IDENTIDADES E EDUCAÇÃO -
PPGCITE**



NATÁLIA DO SOCORRO LIMA

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS
SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA,
IDENTIDADE E CULTURA**

ABAETETUBA – PA

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES,
TERRITÓRIOS, IDENTIDADES E EDUCAÇÃO -
PPGCITE



NATÁLIA DO SOCORRO LIMA

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS
SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA,
IDENTIDADE E CULTURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação (PPGCITE), da Universidade Federal do Pará/Campus Universitário de Abaetetuba, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Cidades, Territórios, Identidades e Educação.

Linha de pesquisa: Identidades: Linguagens, Práticas e Representações

Orientador: Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz

ABAETETUBA – PA

2024

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)

- L732r Lima, Natália do Socorro.
 Representações Sociais Sobre a Pajé Becuú – A Guardiã dos
 Saberes Ancestrais da Aldeia Anambé, em Moju/PA : Memória,
 Identidade e Cultura / Natália do Socorro Lima. — 2024.
 134 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
 Campus Universitário de Abaetetuba, Programa de Pós-Graduação
 em Cidades, Territórios, Identidades e Educação, Abaetetuba,
 2024.
1. Indígenas Anambé. 2. Pajé Beccú Anambé. 3.
 Identidade cultural . 4. Amazônia . 5. História e Memória. I.
 Título.

CDD 301

NATÁLIA DO SOCORRO LIMA

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS
SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA,
IDENTIDADE E CULTURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Cidades, Territórios, Identidades e Educação (PPGCITE),
da Universidade Federal do Pará/Campus Universitário de
Abaetetuba, como parte dos requisitos necessários à
obtenção do título de Mestre em Cidades, Territórios,
Identidades e Educação.

Linha de pesquisa: Identidades: Linguagens, Práticas e
Representações

Orientador: Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz

Data da avaliação: ____/____/____ **Conceito:** _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Fernando Manuel Rocha da Cruz (Orientador)
(Presidente - PPGCITE/UFPA)

Profa. Doutora Kadydja Karla Nascimento Chagas
(Examinadora externa - IFRN)

Profa. Doutora Gracineia dos Santos Araújo
(Examinadora externa ao Programa - UFPA)

Profa. Doutora Eliana Teles Rodrigues
(Examinadora interna - PPGCITE/UFPA)

ABAETETUBA – PA

2024

À memória de minha avó

*Exemplo de amor, dedicação, luta e resistência,
minha fonte de inspiração de vida, que me
encoraja a lutar pela nossa história todos os
dias. A você meu grande amor, dedico este
trabalho.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela sua bênção e orientação constante ao longo desta jornada de mestrado. Sem o seu amparo, certamente não teria alcançado este momento tão significativo em minha trajetória acadêmica.

Aos meus filhos Nayandra Marcela Lima Costa e Raimundo Danda Lima da Costa Neto, vocês são a minha maior inspiração, motivação de vida e fonte de muito amor. Obrigada por todo o amor incondicional, paciência e compreensão que vocês demonstraram durante o período em que estive envolvida e dedicada no processo de construção desta dissertação. Foram vocês que me deram forças para continuar, mesmo nos momentos mais desafiadores.

À minha mãe Lindete do Socorro de Lima, obrigada por sempre acreditar em mim e me apoiar incondicionalmente. Sua presença constante junto a mim e aos seus netos, sempre com suas palavras de encorajamento, força e cuidados, foram fundamentais para que eu pudesse superar todas as dificuldades encontradas ao longo deste caminho, principalmente com a mudança de Estado frente a outros desafios profissionais.

Aos meus irmãos Priscila Corrêa Afonso e Saul Corrêa Afonso, obrigada por sempre estarem ao meu lado, me oferecendo suporte emocional e encorajamento. Sem o apoio e incentivo de vocês, eu não estaria aqui hoje celebrando essa conquista.

Às minhas amadas sobrinhas Paula Vitória Afonso, Maria Valentyna Corrêa, e Suzianne Afonso, obrigada por trazerem alegria aos meus dias e por me lembrarem constantemente que o que realmente importa na vida são as pessoas que amamos. Suas risadas contagiantes foram um combustível extra para minha determinação.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão à comunidade Anambé, que sempre me recebeu de braços abertos com total cordialidade, confiança e paciência em compartilhar sua cultura, saberes e conhecimentos durante minha pesquisa de mestrado.

Agradeço profundamente ao cacique Pedro Anambé, ao cacique Ywãm Anambé e a todas as lideranças da comunidade Anambé pelo Apoio inestimável durante o desenvolvimento deste trabalho. Ao cacique Raimundo Anambé e sua esposa Vanusa, Minhas Gratidão especial pela acolhida calorosa, paciência e compartilhamento de seus saberes. Sua Hospitalidade e disposição na contribuição deste trabalho foram essenciais para o sucesso desta pesquisa e para a compressão mais profunda da riqueza cultural da comunidade.

A todos os meus entrevistados da comunidade, quero transmitir minha sincera gratidão. Suas atenções ao compartilhar suas experiências foram cruciais para minha compreensão e análise. Saibam que vocês são muito importantes para mim e que suas contribuições foram essenciais para o desenvolvimento deste estudo.

Gostaria também de expressar minha gratidão a todas as pessoas fundamentais que contribuíram para o sucesso desta dissertação. Seja através de uma conversa motivadora, orientações valiosas ou apoio logístico, cada um de vocês teve um papel crucial no meu percurso.

Não posso deixar de mencionar meu orientador professor Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz, cuja sabedoria, experiência e paciência foram cruciais para que eu pudesse alcançar um trabalho acadêmico de qualidade. Obrigada por todo o tempo e dedicação investidos em me ajudar a desenvolver meu potencial e expandir meus conhecimentos.

Agradeço profundamente à Banca Examinadora da minha dissertação de mestrado pelo tempo, dedicado e contribuições valiosas para o aprimoramento deste trabalho. À profa. Doutora Kadydja Karla Nascimento Chagas, examinadora externa do IFRN, pela análise criteriosa e observações enriquecedoras. À profa. Doutora Gracineia dos Santos Araújo, examinadora externa ao programa da UFPA, pela perspicácia intelectual e pela revisão atenta do texto, com sugestões necessárias e importantes que geraram reflexões significativas para o aprimoramento da dissertação. E a profa. Doutora Eliana Teles Rodrigues examinadora interna do PPGCITE/ UFPA, pela orientação cuidadosa e apoio contínuo ao longo deste percurso Acadêmico. Cada contribuição foi fundamental para a concretização desta dissertação.

Por último, mas não menos importante, expresso minha gratidão aos professores do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Identidades, Territórios e Educação (PPGCITE) da Universidade Federal do Pará, em especial ao Prof. Dr. Afonso Welliton de Sousa Nascimento e Prof. Dr. Yvens Ely Martins Cordeiro. Seus conhecimentos, ensinamentos e abordagens inovadoras ampliaram meus horizontes acadêmicos e me prepararam para os desafios futuros.

A todos vocês, meus sinceros agradecimentos. Esta conquista é fruto do trabalho em equipe, do apoio mútuo e do amor compartilhado. Sou verdadeiramente abençoada por ter cada um de vocês em minha vida.

RESUMO

Esta investigação se propôs a fazer reflexões sobre memórias, culturas e representações identitárias do povo Anambé, uma sociedade indígena estabelecida na região do Baixo Tocantins paraense. Seu ponto de partida foi a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, uma pajé ancestral que foi depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. O objetivo geral da pesquisa é analisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, tendo em conta as interferências do construto histórico nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Ela se justifica por propiciar uma melhor compreensão sobre as complexidades identitárias expressas nas práticas sociais e culturais do povo originário Anambé. A metodologia tem natureza qualitativa e tem por base a pesquisa documental e bibliográfica complementada por entrevistas semiestruturadas como instrumento de coleta de dados. Em termos de conclusão, verificamos que a memória é um instrumento fundamental para a construção da identidade e da consciência de um grupo social, independentemente de como está registrada. Sem ela é impossível fazer uma análise crítica sobre a cultura de um povo, o que poderia ocasionar o esquecimento e apagamento de sua etnia e seus conhecimentos. Por meio da pajé Becuú, foi possível demonstrar que memórias e narrativas identitárias podem atuar como instrumentos transformadores, tanto no fortalecimento do senso de pertencimento cultural quanto na busca por novos espaços de poder. Acresce que o povo Anambé se comprova resistente e resiliente em quanto à sua identidade cultural, atuando como elemento de resistência ao apagamento da sua cultura e à opressão do homem branco.

Palavras-chave: Amazônia. Anambé. História. Identidade cultural. Memória. Pajé Becuú.

ABSTRACT

This investigation aimed to reflect on the memories, cultures, and identity representations of the Anambé people, an indigenous society established in the Lower Tocantins region of Pará. Its starting point was the imaginary network around Pajé Becuú, an ancestral shaman who was the keeper of the Anambé's traditional knowledge. The main objective of the investigation is to analyze the oral narratives about the Pajé Becuú, and how this social-historical construct interferes in the fabrics that make up the cultural and identity complexities of the Anambé. This study is justified by its contribution to a better understanding of the identity complexities expressed in the social and cultural practices of the Anambé people. The methodology is qualitative in nature and is based on documentary and bibliographic research, complemented by semi-structured interviews as a data collection instrument. In conclusion, we found that memory is a fundamental instrument for constructing the identity and consciousness of a social group, regardless of how it is recorded. Without it, it is impossible to critically analyze a people's culture, which could lead to the forgetting and erasure of their ethnicity and knowledge. Through Pajé Becuú, it was possible to demonstrate that memories and identity narratives can act as transformative instruments, both in strengthening the sense of cultural belonging and in seeking new spaces of power. Additionally, the Anambé people have proven to be resistant and resilient regarding their cultural identity, acting as a force of resistance against the erasure of their culture and the oppression of the white man.

Keywords: Anambé People. Memory. History. Culture and Amazonian identity. Pajé Becuú.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de Localização Município de Moju - Estado do Pará	65
Figura 2 – Mapa da Terra indígena Anambé	65
Figura 3 – Deslocamento Realizado dos Anambé	66
Figura 4 – Cacique Raimundo Anambé (cacique da aldeia Mapurupy-Anambé) e sua filha Mukã	69
Figura 5 – Cacique Pedro Anambé (Cacique da aldeia Yetehú-Anambé)	70
Figura 6 – Cacique Ywãm Anambé, cacique da aldeia Irapã-Anambé	70
Figura 7 – Liderança Feminina Vanusa Anambé	71
Figura 8 – Anciã Tapi-ir Anambé	71
Figura 9 – Liderança Feminina Francisca Pantoja	72
Figura 10 – Anciã Titon Anambé	72
Figura 11 – Liderança Feminina Augustinha Anambé	73
Figura 12 – Liderança Marrir Anambé	73
Figura 13 – Liderança Eré Anambé	74
Figura 14 – Liderança Antônio Anambé	74
Figura 15 – Becuú no imaginário infantil	88
1 INTRODUÇÃO	10
2 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	17
3 DISCUTINDO E CONCEITUANDO IDENTIDADE:	
REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DO POVO INDÍGENA ANAMBÉ	23
3.1 Identidade e Autoidentidade	23
3.2 Gênero e identidades nas comunidades	32
3.2.1 Conceituando gênero	33
3.2.2 A questão das identidades de gênero entre as populações originárias da América do Sul com a chegada dos Europeus	34
4 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, CULTURA E MEMÓRIA DOS POVOS	41
4.1 Representações sociais	41
4.2 A História, a Memória e a Cultura	45
4.3 Memória	47
4.3.1 Classificações da Memória	49
4.4 Cultura e Interculturalidade	50
4.4.1. Cultura	50
4.4.2 Interculturalidade e os processos identitários socioculturais	51
4.5 Memória, Cultura, Identidade e a Tradição oral	52
4.6 Apagamento, Esquecimento e Silenciamento da Memória Coletiva	56
4.6.1 Apagamento Cultural	57
4.6.2 Esquecimento cultural	59
4.7 Dominação Cultural e Dominação Linguística	60
4.7.1 Dominação Cultural	61
4.7.2 Dominação Linguística	62
5 ENTRE MEMÓRIAS E SABERES: VOZES QUE TECEM A IDENTIDADE ANAMBÉ	65
5.1 A Comunidade Anambé	65
5.2 Relato da Ida à Campo na Aldeia Indígena Anambé – Novembro de 2024	69

5.2.1 As Lideranças Anambé	71
5.3 Caminhos da Liderança Anambé	81
5.4 Espiritualidade: O Papel do Pajé	86
5.5 Becuú: Memória Viva do Povo Anambé	91
5.6 Transformações na Cultura Anambé	94
5.7 Mulheres que Inspiram: O Legado de Becuú	95
5.8 A Pajelança como Resistência Cultura	98
5.9 Memória e Identidade Anambé	100
5.10 Integrando Tradição e Modernidade: Os Processos de Ancoragem e Objetivação	101
5.11 Raízes que resistirão	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	114
APÊNDICES	121

1. INTRODUÇÃO

Pesquisar a cultura e história de um povo indígena é dar reconhecimento à sua resistência, sua luta pela sobrevivência e à manutenção de suas tradições. Nesse sentido, a partir de pesquisa anterior¹ surgem novos interesses relacionados às memórias e ancestralidade do povo indígena Anambé, principalmente sobre a Pajé Becuú, grande guardiã dos saberes da comunidade.

A Pajé Becuú Anambé foi uma liderança indígena no final do século XIX, durante o auge do ciclo da borracha. Ela possuía um duplo papel junto aos indígenas quando chegaram ao Rio Moju vindos da região do rio Pacajá, a oeste do rio Tocantins, perto de Portel, no Estado do Pará: um, político, incidindo nas tomadas de decisões políticas, junto ao Domingos Caboclo e Simplício, os líderes do grupo indígena durante o deslocamento da aldeia até o local em que se encontram hoje; e outro religioso-medical, exercendo funções de sistemas de cura, ou seja, de benzer, rezar e criar preparados com plantas medicinais. Serve de exemplo, os relatos dos Anambé a respeito das ocasiões em que os indígenas saíam para caçar e suas famílias notavam a demora. Estes procuravam a Pajé Becuú em sua casa para perguntar e saber o que estava acontecendo com seu parente. Para responder, a pajé colocava o ouvido no chão e dizia que este estava em tal estirão (perímetro) e que já estava chegando, trazendo um veado que caçou.

Com a idade avançada, a Pajé Becuú acabou perdendo a visão. Com essa limitação, começou a ser descartada por Simplício e Domingos Caboclo, que passaram a percebê-la como fardo devido a cegueira, e planejaram matá-la. Eles a convidaram para ir à floresta, cavaram um buraco e nele a jogaram. Para surpresa dos malfeitores ao retornarem para suas casas, ali encontraram a Becuú. Eles não eram capazes de entender como ela tinha conseguido sair e retornar à aldeia. Imaginaram que ela havia se transformado em um animal para superar sua cilada. No final de sua vida, foi acusada de canibalismo por causa do desaparecimento de uma criança da aldeia.

Observamos que ela foi uma pessoa útil para a sua comunidade até um certo momento. Depois de acometida pela cegueira, foi descartada e violentada, assim como foi construída uma narrativa deturpada sobre a sua importância.

Embora não existam registros oficiais, as narrativas dos atuais Anambé indicam que ela faleceu na época de passagem do século XIX para o século XX, com idade aproximada de 70 a 80

¹ LIMA, Natália do Socorro. A Presença Das Igrejas Pentecostais e As Resistências Indígenas Na Aldeia Anambé No Município De Moju-Pará. Universidade Federal do Pará. Abaetetuba, 2020. (Trabalho de Conclusão de Curso).

anos de idade, devido aos ferimentos de um incêndio em sua casa, que era de barro e palha, ocasionado por deixar uma fogueira acesa.

Em conversas com os habitantes mais jovens da aldeia a respeito da vida e feitos da Pajé Becuú, principalmente à noite, era comum o seguinte comentário: "anda rápido, cuidado com a velha Becuú para ela não te pegar".

Com respeito à diversidade étnica do Brasil, o Estado do Pará se destaca, comportando atualmente cerca de 60 etnias, com aproximadamente 60 mil indígenas, falantes de mais de 35 línguas nativas, distribuídos em torno de 77 terras indígenas (TI), em pelo menos 52 dos seus municípios (UFOPA, 2016). Dentre essas sociedades originárias, está o povo Anambé, foco de investigação desta dissertação, cuja aldeia está situada à margem direita do rio Cairari, afluente do rio Moju, no município homônimo, no Estado do Pará, onde vivem pelo menos 50 famílias divididas em quatro núcleos familiares, que juntos somam um total de 186 indígenas (Lima, 2020).

O povo Anambé é a única sociedade indígena aldeada na região do Baixo Tocantins paraense – área geográfica de circunscrição da UFPA, Campus Universitário de Abaetetuba – e, dentro de suas cosmologias, temos a presença marcante do imaginário acerca de Pajé Becuú, a guardiã dos saberes ancestrais desse povo originário que influencia diretamente a sua identidade.

Em Lima (2020), tem-se que Becuú foi uma personagem histórica relevante para o povo Anambé. Para a maioria do seu povo, ela foi uma pajé, uma guia espiritual muito importante, a qual se referem com respeito e muita admiração. Eles acreditam que Becuú serviu de mensageira entre os mundos natural e espiritual e o mundo sobrenatural. Alguns dos mais velhos da comunidade a consideram uma figura enigmática, porque era capaz de dialogar com espíritos e encantados. Ou seja, uma pessoa que possuía inúmeros saberes e que sempre os utilizava para assegurar o bem estar da sua gente. Devido aos seus conhecimentos e atribuições, era também responsável por formar novos pajés, aos quais delegou como herança os seus saberes ancestrais.

Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Do universo que circunda Becuú emergem comportamentos e discursos que interferem nas vidas das(os) moradoras(es) da aldeia Anambé do rio Cairari e incidem em suas interações e em suas leituras do mundo ao qual pertencem.

Por outro lado, diante do exposto, busca-se investigar quais são esses comportamentos e discursos bem como compreender sua relação com as representações imaginárias da Pajé Becuú e com as dinâmicas sociais na comunidade a ser estudada.

Dada à complexidade e amplitude da temática, optamos por um recorte de descrição e análise que traduz a proposta de pesquisa, a saber: tendo em vista a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, quais discursos interferem nas vidas das(os) moradoras(es) da Aldeia Anambé do rio Cairari e como estes discursos incidem em suas interações e suas respectivas leituras do mundo ao qual pertencem?

A partir desta proposta investigativa, foram definidas as seguintes questões norteadoras:

- De que maneira a cultura e a memória que estabelece a identidade Anambé e as suas relações com o território, criaram e configuraram as redes imaginárias acerca da Pajé Becuú e como esta rede imaginária interfere nos comportamentos e nas práticas sociais da população da aldeia Anambé localizada em Moju/PA, nas proximidades do rio Cairari?
- De que forma a rede de memória sobre a Pajé Becuú foi progressivamente transformada a partir de discursos religiosos divergentes (pajelança vs protestantismo evangélico) e consequentes interdições à rede imaginária de sua figura ao deixar de ser apresentada às crianças Anambé?

Esses questionamentos são a base para o desenvolvimento desta pesquisa pois evocam as memórias, os saberes, os discursos, as tradições, as territorialidades, a religiosidade, a cultura e a identidade do povo Anambé formado a partir da presença da Pajé Becuú e de sua memória.

Esta pesquisa de dissertação de Mestrado se justifica por propiciar uma melhor compreensão sobre as complexidades identitárias expressas nas práticas sociais e culturais do povo originário Anambé.

É importante ter em conta que a catalogação das narrativas orais do povo indígena Anambé, especialmente as relacionadas à Pajé Becuú Anambé, revela as complexidades identitárias e as mudanças nas tradições ancestrais devido à influência da religião protestante. Essas mudanças refletem a transformação cultural enfrentada pelo povo Anambé na contemporaneidade.

No que tange à motivação pela investigação, esta vai além do estritamente acadêmico: uma vontade genuína de conhecer melhor, aprender, conviver e respeitar as representações, seja nas suas práticas culturais, identitárias ou histórico-social do povo indígena Anambé. Sendo assim, por meio desta pesquisa acadêmica, encampamos a tarefa de continuar com os estudos iniciados durante a construção do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura Plena em História por esta mesma universidade, que versa sobre as cosmologias dos Anambé. A originalidade deste trabalho de dissertação de mestrado se centra na sua profundidade e viés identitários.

Diversas inquietações surgiram durante a pesquisa de campo na comunidade indígena em questão no período da construção do TCC, mas o que chamou atenção é como as redes imaginárias

acerca dessa figura emblemática (Becuú Anambé) são frequentemente mencionadas pelos indígenas e faz parte do cotidiano desse povo. Apesar da forte presença das igrejas protestantes, as narrativas indígenas sobre esse cacique pajé são relevantes e regem seus construtos social, cultural, histórico e principalmente mítico.

Esta dissertação é relevante socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. A aniquilação da territorialidade indígena é o objetivo a ser alcançado, pois os povos originários têm uma compreensão diferente de terra e território em comparação ao capitalismo e conservadorismo das sociedades capitalistas ocidentais modernas. A evangelização é uma estratégia de avanço nesta finalidade destrutiva, levando ao esvaecimento de práticas indígenas milenares, como a pajelança, e a transformação de sua construção social devido à modernidade bem como o seu construto social, a partir de outros poderes simbólicos.

É relevante também pontuar os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, pôr a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, na educação, na arte e no grupo social estudado.

As observações de Ailton Krenak (2022), um filósofo indígena, ambientalista e escritor, em sua obra "Futuro Ancestral", nos provoca com a radicalidade de seu pensamento insurgente. Defende uma mudança de paradigma, afastando-se das noções ocidentais de progresso e desenvolvimento desenfreado, argumentando que a ideia de futuro para as sociedades do presente se fundamenta em seus passados, em suas ancestralidades, na reconexão com suas sabedorias ancestrais e em viver em harmonia com a natureza.

Buscando então responder às questões norteadoras, a pesquisa possui como objetivo geral analisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, tendo em conta as interferências do construto histórico nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé.

Visando a concretização do objetivo geral, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: Compreender e discutir as concepções teóricas sobre memória, cultura, história e identidade e suas relações com a identidade criada da Pajé Becuú pela atual comunidade Anambé ; Confrontar os relatos orais tanto sobre a Pajé Becuú, com as vivências atuais das mulheres nativas da comunidade Anambé; Refletir sobre as mudanças da cultura e identidade Anambé nas suas relações com o território, nas últimas três gerações.

Em termos metodológicos, optamos pela abordagem qualitativa, pelo fato de ser a mais adequada para o estudo de representações e crenças, segundo Minayo (2008). Dessa forma, as abordagens qualitativas são as mais adequadas a investigações científicas de grupos sociais, uma vez que estamos investigando sociedades indígenas e histórias sociais, sob o ponto de vista dos atores sociais.

Com relação às técnicas de pesquisa a ser utilizadas, inicialmente foi feita uma revisão bibliográfica, fundamentada tanto em livros como em artigos científicos, tanto por ajudar na escolha de um método mais apropriado, assim como num conhecimento das variáveis e na autenticidade da pesquisa.

Os sujeitos da pesquisa foram dez membros da comunidade Anambé, divididos entre cinco mulheres anciãs, reconhecidas como guardiãs do saber sobre a história e a cultura dos Anambé, e cinco homens considerados lideranças sociais. Entre os homens entrevistados, incluíram-se os três caciques da comunidade, uma jovem liderança em ascensão e uma liderança experiente. A abordagem metodológica adotada para a pesquisa de campo incluiu a coleta de dados por meio da análise documental e de entrevistas semiestruturadas, conduzidas com esses membros estratégicos da comunidade. Essa escolha visou captar as diversas perspectivas e vozes que compõem as dinâmicas sociais, culturais e políticas da aldeia.

Segundo Magalhães et al. (2017), a realização de entrevistas semiestruturadas com membros de diferentes faixas etárias e posições da comunidade Anambé pode fornecer uma visão abrangente e multifacetada da cultura, tradições, crenças e práticas dessa comunidade marcada pela narrativa oral.

Quanto a organização do texto da dissertação, seu primeiro capítulo, após a Introdução, tratou dos caminhos metodológicos da pesquisa, ou seja, do conjunto de procedimentos para compreender a realidade dos sujeitos da comunidade Anambé, a partir de suas percepções e vivências.

O segundo capítulo visou delimitar diferentes conceitos como memória, cultura, história e identidade para poder avançar no que são as representações identitárias do povo Anambé, desde suas origens e transformações históricas a partir de diferentes formas de contatos com outros agrupamentos humanos, de como estas relações modificaram suas percepções sobre sua própria sociedade e cultura.

O terceiro capítulo se dedicou a discutir os conceitos de cultura e memória de um povo, desde a descrição e classificação do que é memória avançando por outros conceitos como identidade cultural e interculturalidade. Neste capítulo igualmente abordamos a questão da preservação da história, da cultura e da identidade de uma população, assim como as formas que as mesmas podem ser apagadas ou relegadas ao esquecimento.

O quarto capítulo se dedicou à apresentação do estudo de caso, dos resultados da aplicação das entrevistas semiestruturadas e da discussão dos resultados obtidos, confrontando estes com o referencial teórico. Uma vez finalizada a análise e discussão, temos a parte final da pesquisa que corresponde às considerações finais sobre a pesquisa e se esta foi capaz ou não de atingir seus objetivos, para além de propor a realização de pesquisas subsequentes.

O quinto capítulo apresenta a dimensão empírica da dissertação, revelando os resultados da pesquisa de campo realizada na aldeia Anambé. Essa seção reúne as vozes dos indígenas, imagens e reflexões derivadas das entrevistas semiestruturadas aplicadas a dez membros da comunidade: cinco mulheres anciãs, guardiãs da memória e da história cultural, e cinco homens líderes, incluindo os três caciques, uma jovem liderança e uma liderança tradicional. Além disso, são analisados documentos relevantes que contextualizam as práticas culturais e os desafios enfrentados pelos Anambé.

O capítulo está organizado em subtemas que exploram aspectos essenciais da cultura e da organização social Anambé. Inicialmente, discute-se a escolha e os papéis das lideranças comunitárias, destacando o papel do cacique na administração interna e nas negociações externas, bem como do pajé, figura central na espiritualidade e na promoção do bem-estar coletivo. Em seguida, são aprofundadas as práticas espirituais do povo Anambé, enfatizando a pajelança como elemento central da identidade cultural e ato de resistência frente às pressões externas.

A figura da pajé Becuú é apresentada como memória viva e símbolo de liderança feminina, inspirando a preservação de saberes ancestrais e a luta por direitos indígenas. Becuú desempenhou um papel crucial na perpetuação dos valores culturais e na transmissão intergeracional de conhecimentos espirituais, sendo uma referência para a comunidade, especialmente para as mulheres.

O capítulo também aborda as transformações culturais vividas pelos Anambé em resposta às influências externas, como o contato com colonizadores, a introdução da educação formal e o impacto de religiões não indígenas. Embora essas mudanças tenham desafiado práticas tradicionais, os Anambé demonstraram resiliência ao adaptar elementos externos enquanto mantêm viva a essência de suas tradições.

Por fim, discute-se o papel das mulheres na preservação e transmissão da cultura, destacando sua atuação como agentes de resistência e continuidade, além de sua crescente presença em espaços de liderança. O capítulo conclui reafirmando a força dos Anambé como um povo que, por meio da memória coletiva e da espiritualidade, resiste às adversidades e preserva sua identidade em um mundo em constante transformação.

2 - CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Iniciamos este capítulo traçando o percurso metodológico da pesquisa. De acordo com etnografia pós-moderna, a visão da pesquisadora nunca é neutra, já que está atravessada pela subjetividade inerente ao/a pesquisador/a, conforme escreve Geertz (2014).

Nestas condições, em busca de respostas para os questionamentos da pesquisa, passamos a fazer um levantamento bibliográfico e o estudo de obras de alguns autores que discutem a temática em questão, entre os quais se destacam: Carvalho (2004), Meneses (2011), Rodrigues (2018), Almeida (2006), Suess (1989), Rufino (2006), M. Simões (2016), Luckmann (2011), Altmann (2008), Deckmann (1985), Souza (2016), Silva (2013), Eliade (1964), Lévi-Strauss (1970), Villas Boas (2000), especialistas e estudiosos na área das ciências sociais, bem como – Memória (Nora, 1993; Le Goff, 2003; Halbwachs, 2006; Lobato, 2014; Bosi, 2002); Identidade (Hall, 1997, 2000, Bauman, 2003, Bourdieu, 2022, Giddens, 1999), História oral (Queiroz, 1988; Thompson, 1998; Lang, 1996); Narrativas orais (Simões, 2004, 2009, 2016; Bastos; Biar, 2015); Sociedades indígenas (Baniwa, 2006; Neves, 2010; Cunha, 2012, Viveiros de Castro, 2017); Povo Anambé (Julião, 1993; Silva, 2010; Assis; Neves, 2013; Portilho, 2014; Souza, 2016; Lima, 2020) – cujos estudos serviram de apoio teórico metodológico para a constituição deste estudo, ao possibilitarem perceber debates sobre colonização, identidade, culturas, memória, religião e, principalmente, como estão ocorrendo as mudanças de hábitos e costumes entre o povo Anambé, no Município de Moju-Pará.

Visto que a pesquisa bibliográfica é o passo inicial na construção efetiva de um protocolo de investigação, após à escolha de um objeto, é necessário fazer uma revisão bibliográfica do tema proposto. Essa pesquisa auxilia na escolha de um método mais apropriado, assim como num conhecimento das variáveis e na autenticidade da pesquisa. Durante a fase da pesquisa bibliográfica, além do estudo de obras de autores que se ocupam da temática em questão, foi inquietante notar nas narrativas indígenas, a frequência que eles citam o nome de Becuú e como ela é apresentada nas falas, geralmente como uma figura pejorativa e temerosa.

Para Lakatos e Marconi (2003), entende-se por pesquisa bibliográfica o ato de fichar, relacionar, referenciar, ler, arquivar, fazer resumo com assuntos relacionados com a pesquisa em questão. Esse tipo de pesquisa tem por finalidade investigar as diferentes contribuições científicas sobre determinado tema, de forma que o pesquisador possa utilizá-la para confirmar, confrontar ou enriquecer suas proposições. É desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos, impressos ou digitais. Nestas condições, a pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrangem toda bibliografia relacionada ao tema de estudo.

Assim: Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto (Lakatos; Marconi, 2003, p. 183).

Ao realizar o estudo interpretativo, dado o nosso foco investigativo e os objetivos propostos, optamos pela abordagem qualitativa, pelo fato de que:

O método qualitativo é adequado aos estudos da história, das representações e crenças, das relações, das percepções e opiniões, ou seja, dos produtos das interpretações que os humanos fazem durante suas vidas, da forma como constroem seus artefatos materiais e a si mesmos, sentem e pensam. (Minayo, 2008, p. 57).

Dessa forma, ressalta Minayo (2008) que as abordagens qualitativas são as mais adequadas a investigações científicas de grupos sociais tais como o que haveremos de investigar – sociedades indígenas –, de histórias sociais sob o ponto de vista dos atores sociais, de relações e para análises de discursos e documentos. O método qualitativo envolve a empiria e uma sistematização progressiva do conhecimento até que a compreensão da lógica interna do grupo social seja desvelada.

A pesquisa qualitativa pressupõe que a(o) pesquisadora(r) realizará uma abordagem empírica de seu objeto. Para tal, parte de um marco teórico-metodológico preestabelecido, para em seguida preparar seus instrumentos de coleta de dados, que bem definidos/elaborados e bem aplicados fornecerão uma riqueza ímpar à pesquisa. De posse desses dados, resta analisá-los a partir das categorias analíticas escolhidas, e assim proceder a uma discussão dos resultados da pesquisa. De acordo com Denzin e Lincoln:

A pesquisa qualitativa envolve o estudo do uso e a coleta de uma variedade de materiais empíricos – estudo de casos; experiência pessoal; introspecção; história de vida; entrevista; artefatos; textos e produções culturais; textos observacionais/registros de campo; históricos interativos e visuais – que descrevem momentos significativos rotineiros e problemáticos na vida dos indivíduos. Portanto, os pesquisadores dessa área utilizam uma ampla variedade de práticas interpretativas interligadas na esperança de sempre conseguirem compreender melhor o assunto que está ao seu alcance (Denzin; Lincoln, 2006, p. 17).

De acordo com Minayo (2008), os instrumentos de trabalho de campo na pesquisa qualitativa permitem uma mediação entre o marco teórico-metodológico e a realidade empírica. Sendo assim, esta dissertação teve por base a sua execução mediante o percurso etnográfico em busca de narrativas orais e respectivas(os) narradoras(es), da aldeia Anambé do rio Cairari, Moju/PA; ou seja, foi possibilitada pelas entrevistas semiestruturadas, aqui posta como a principal técnica de coleta de dados.

Com a orientação de uma das lideranças da comunidade Anambé, e considerando o contexto das intensas queimadas que ocorriam na região na época da visita à aldeia, foram entrevistadas 5 mulheres de maior idade que são considerados pela comunidade referências e guardiãs das memórias, 3 caciques, que representam diferentes perspectivas de liderança, 1 jovem líder em ascensão, que traz

a visão renovada e promissora; e um líder ancião, cuja sabedoria e experiência são fundamentais para a compreensão das tradições e desafios enfrentados pelo povo Anambé.

As entrevistas foram realizadas inicialmente por meio de uma entrevista semiestruturada, complementadas por gravações de áudio, todas previamente autorizadas pelos participantes. Além disso, foram registradas imagens com o devido consentimento dos envolvidos. Posteriormente, as informações coletadas foram traduzidas de forma fiel para a escrita, garantindo a integridade e a autenticidade das fontes. O anonimato dos entrevistados foi garantido.

A abordagem qualitativa é um método de investigação científica que foca no caráter subjetivo do objeto analisado, estudando as suas particularidades e experiências individuais em um ambiente natural. De acordo com Godoy (1995), esta tem um espaço reconhecido nas diferentes áreas do conhecimento que se preocupam com os fenômenos sociais, isto é, aqueles que englobam relações de caráter humano e social.

A pesquisa qualitativa envolve a obtenção de dados descritivos sobre pessoas, lugares e processos interativos pelo contato direto do pesquisador com a situação estudada procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos sujeitos, ou seja, dos participantes da situação em estudo. Estes estudos têm como preocupação fundamental a pesquisa e a análise do mundo empírico em seu ambiente natural (Godoy, 1995).

Nesta perspectiva, todo tema pode ser considerado inédito, uma vez que, um mesmo fato pode ser abordado por determinado pesquisador, segundo a visão de um referencial ou a partir de um método que ainda não tenha sido contemplado em outras pesquisas. Para Godoy (1995), o pesquisador deve aprender a usar sua própria pessoa como o instrumento mais confiável de observação, seleção, análise e interpretação dos dados coletados.

Nestas condições, a pesquisa qualitativa é descritiva, pois a palavra escrita ocupa lugar de destaque nessa abordagem, realizando um papel fundamental no processo de obtenção dos dados, quanto na disseminação dos resultados. Por consequência, objetivando a ampla compreensão do fenômeno em estudo e considerando que todos os dados da realidade são importantes e devem ser verificados, tanto o ambiente como as pessoas nele inserido devem ser olhados holisticamente, não podendo ser reduzidos a variáveis, e sim observados como um todo (Godoy, 1995).

A coleta de dados é a fase da pesquisa em que se reúnem dados através de técnicas específicas. É o ato de pesquisar, juntar documentos e provas, procurar informações sobre um determinado tema e agrupá-las de forma a facilitar uma posterior análise. A coleta de dados ajuda a analisar ponto a ponto os fatos ou fenômenos que estão ocorrendo em uma organização, sendo o ponto de partida para a elaboração e execução de um trabalho. Desta forma, a pesquisa de campo na aldeia

Anambé, no Município de Moju-Pará, ocorreu por meio de observações e entrevistas com habitantes desta aldeia.

Consideramos ser oportuno a utilização dos pressupostos metodológicos da História Oral, pela possibilidade de reconstrução, a partir de uma quantidade de informações orais, das experiências de narradores, a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se deseja completar (Queiroz, 1988).

A História Oral possibilita o levantamento de vivências registradas na memória individual desses narradores, assim como aspectos da memória do grupo social em que foram socializados. São as vivências assim rememoradas que nos servirão como elementos de análise. O estudo da memória através da oralidade, como afirma Thompson (1998), favorece ao indivíduo dialogar consigo mesmo ao trazer à baila lembranças aparentemente esquecidas e experiências vivenciadas: A história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas. (Thompson, 1998. p. 337).

Cassab e Ruscheinsky complementam:

Como metodologia de pesquisa, a História Oral se ocupa em conhecer e aprofundar aspectos sobre determinada realidade, como os padrões culturais, as estruturas sociais, os processos históricos ou os laços do cotidiano. Os dados para o encadeamento são obtidos através de conversas com pessoas (relatos orais) que, ao focalizarem suas lembranças pessoais, constroem também uma visão mais concreta da dinâmica de funcionamento e das várias etapas da trajetória do grupo social ao qual pertencem, ponderando esses fatos pela sua importância na vida desses indivíduos. (Cassab; Ruscheinsky, 2004, p. 8).

A pesquisa se classifica ainda quanto à natureza como pesquisa básica; quantos aos objetivos como pesquisa descritiva e quanto aos procedimentos como pesquisa bibliográfica como pesquisa de campo.

Segundo Gerhardt e Silveira (2009), a pesquisa básica tem como objetivo principal ampliar o conhecimento teórico, sem a preocupação imediata com aplicações práticas. Ela se caracteriza por investigar fenômenos e leis gerais para desenvolver teorias e entender estruturas e relações causais, fornecendo uma base para futuras pesquisas aplicadas. Embora seus resultados não sejam diretamente aplicados, são fundamentais para o progresso do conhecimento científico.

Portanto, optamos por uma abordagem descritiva, onde o enfoque principal é interpretar os dados num esforço para entender a informação com a utilização de análises e discussões com embasamento teórico. Segundo asseveram Cervo e Bervian (1983), a pesquisa descritiva procura analisar a frequência de ocorrência de um fenômeno, sua relação e conexão com outros, sua natureza e características, sem manipulá-lo. Busca também saber informações sobre atitudes, pontos de vista

e preferências que os indivíduos têm sobre determinado fenômeno e de como podem observá-los, registrá-los, analisá-los e correlacioná-los com o assunto em questão.

Segundo Gerhardt e Silveira (2009), a pesquisa de campo é definida como aquela realizada diretamente no ambiente onde o fenômeno estudado ocorre, permitindo ao pesquisador coletar dados *in loco*. Esse método envolve a interação com o contexto natural ou social dos sujeitos pesquisados, com o objetivo de observar, descrever e analisar os aspectos reais e dinâmicos do objeto de estudo. É amplamente utilizada em ciências sociais, naturais e aplicadas, sendo essencial para compreender fenômenos em sua complexidade e autenticidade.

A entrevista semiestruturada é umas das técnicas de coleta de dados escolhida para a elaboração deste trabalho. Para que o entrevistador consiga obter todas as informações necessárias sobre o objeto de estudo, ele precisa proporcionar ao entrevistado um ambiente agradável e uma conversa descontraída deixando o entrevistado livre para se expressar.

A entrevista representa um dos instrumentos básicos para a coleta de dados na pesquisa qualitativa. Segundo Lakatos e Marconi (2003):

A entrevista é um encontro entre duas pessoas, uma conversação efetuada face a face, a fim de que uma delas obtenha informações a respeito de determinado assunto, proporcionando ao entrevistado, verbalmente, as informações necessárias para a entrevista, mediante uma conversação de natureza profissional. É um procedimento utilizado na investigação social, para a coleta de dados ou para ajudar no diagnóstico ou no tratamento de um problema social (Lakatos; Marconi, 2003, p. 195-201).

A entrevista tem como objetivo principal a obtenção de informações do entrevistado, sobre determinado assunto ou problema. É importante que o entrevistador se mantenha atento às comunicações verbais e atitudinais sem qualificar os atos do informante, intervindo com discretas interrogações de conteúdo ou sugestões que estimulem o interesse a pesquisa.

Portanto, a entrevista semiestruturada assume um papel de suma importância no processo de coleta de dados, pois, proporciona ao entrevistador a liberdade para desenvolver cada situação em qualquer direção que considere adequada, a partir das questões já elaboradas previamente ou das que irão surgir no decorrer da entrevista. É uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão e chegar ao objetivo da entrevista.

Entre as suas principais vantagens se incluem a possibilidade de criar e utilizar um roteiro de perguntas que facilita o trabalho do entrevistador, inclusive de poder adicionar novas perguntas para aprofundar o conhecimento que está sendo averiguado ou, simplesmente, conseguir informações adicionais. Ao utilizar esta técnica, o investigador poderá comparar as respostas obtidas para cada pergunta, identificando o que as respostas têm em comum e no que diferem (Cruz, 2020).

Quanto à análise de dados, Lakatos e Marconi (2003) afirmam que é a tentativa de evidenciar as relações existentes entre o fenômeno estudado e outros fatores e que constitui o núcleo central da pesquisa, tendo como objetivo organizar sistematicamente os dados de forma que possibilite o fornecimento de respostas ao problema de investigação, pois a importância dos dados está não em si mesma, mas em proporcionarem respostas às investigações (Lakatos; Marconi, 2003, p. 167).

Desse modo, foi realizada a análise dos dados coletados durante a pesquisa, a partir da triangulação das informações obtidas através das entrevistas realizadas no mês de novembro de 2024, na própria aldeia da comunidade Anambé.

Concluindo este capítulo, no qual discutimos a metodologia de pesquisa utilizada para investigar a comunidade da aldeia Anambé, deve-se ressaltar que a escolha dessa abordagem permitiu descrever e compreender os significados e as experiências dos participantes da pesquisa, sem impor categorias ou hipóteses prévias. A metodologia foi composta por três instrumentos de coleta de dados: a pesquisa documental, a observação e a entrevista semiestruturada. A pesquisa documental forneceu um contexto histórico e cultural sobre a comunidade, bem como evidências de sua situação atual. A observação e a entrevista semiestruturada permitiram obter informação e dialogar com as pessoas idosas e jovens da comunidade, que são os principais sujeitos da perda e da preservação da identidade cultural. Esses instrumentos se demonstraram vantajosos porque respeitaram a diversidade e a complexidade da realidade da comunidade da aldeia Anambé, o que possibilitou uma maior aproximação e interação entre o pesquisador e os participantes e consequente coleta de dados valiosos e detalhados para a análise qualitativa. Igualmente acreditamos que essa metodologia se mostrou adequada e rigorosa para o desenvolvimento de um trabalho científico e socialmente responsável sobre a cultura da comunidade da aldeia Anambé.

Deve-se ressaltar que, quando da ida à campo na aldeia Anambé, foram enfrentadas algumas dificuldades e limitações devido a uma queimada que assolava a região e, por consequência, não foi possível entrevistar nem aos professores nem aos jovens (com exceção de Eré Anambé, uma liderança jovem) que ajudavam a combater os focos de incêndio. Assim, o foco principal recaiu sobre os anciões e anciãs, que trouxeram contribuições valiosas por acumularem as memórias coletivas da comunidade.

3 - DISCUTINDO E CONCEITUANDO IDENTIDADE: REPRESENTAÇÕES IDENTITÁRIAS DO POVO INDÍGENA ANAMBÉ

Neste capítulo, se abordam os conceitos de identidade e representações identitárias, que são fundamentais para compreender a realidade da comunidade estudada, a aldeia Anambé. A identidade é um processo dinâmico e relacional, que envolve a construção de sentidos sobre si e sobre os outros, a partir de referências culturais, históricas e sociais. As representações identitárias são formas de conhecimento que expressam e influenciam o sentimento de identidade, podendo ser individuais ou coletivas, conscientes ou inconscientes, estáveis ou mutáveis.

Com respeito as possíveis definições para “gênero”, percebemos em primeiro lugar como uma construção sociocultural que vai além do sexo biológico, abrangendo características, papéis e comportamentos. Já a identidade de gênero, entendemos como a experiência interna e pessoal de cada indivíduo, podendo ou não corresponder ao sexo de nascimento, ou seja, como um constructo performativo, influenciado por contextos culturais e sociais.

A partir desses conceitos, será possível realizar uma análise de como os Anambé se percebem e se diferenciam dos demais grupos sociais, bem como os desafios e as estratégias que utilizam para preservar sua identidade cultural.

3.1 Identidade e Autoidentidade

Conceituar identidade não é tarefa fácil, pois precisamos repensar as complexidades à luz da modernidade e da pós-modernidade, principalmente no que tange a análise sociológica das instituições modernas. Ao discutir identidade no contexto atual devemos compreender que tanto a sociologia quanto as instituições modernas devem caminhar juntas como postula Giddens (1999). É importante notar que as identidades mudam através das reorganizações da vida social no tempo e no espaço, nesse sentido a modernidade e a pós-modernidade trazem à tona o surgimento de novos mecanismos de autoidentidade, em que o “eu” não é uma entidade passiva, pelo contrário é ativa no sistema, promovendo mudanças significativas no processo identitário.

A influência globalizante dos meios de comunicação, como a mídia impressa e eletrônica, é significativa, interferindo nas autoidentidades dos sujeitos sociais. Neste capítulo se ressalta o caráter dinâmico da identidade e que, por isso, está em constante transformação pautando a história das pessoas, o seu contexto histórico-social e os projetos individuais. E por fim, mas não menos importante, destacamos a identidade como autodeterminação, o “eu” sendo postulado como foco da

pós-modernidade, ao qual atualmente interessa construir uma identidade individual e não mais coletiva, associada à modernidade líquida, que possui uma infinidade de identidades e outras que ainda serão reinventadas. Desse modo, a construção identitária passa por intensas e infindáveis transformações.

Discutir sobre identidade é também analisar os contextos em que esse conceito foi e está inserido. A modernidade impôs a necessidade de se pensar diferente relativamente ao período anterior, que era voltado para os valores medievais. Sendo assim, para além do que a igreja católica já havia consolidado como valores, era importante a nova sociedade também constituir sua forma de pensamento, em que a humanidade passasse a ser o centro das transformações.

Giddens (1999) utiliza em seu texto “Modernidade e Identidade” o conceito de modernidade de forma generalizada, já que se refere “às instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais. [...] pode ser entendida como equivalente ao mundo industrializado” (Giddens, 1999, p. 21).

Outras dimensões da vida cotidiana, para além da religiosidade, passam a compor a identidade da sociedade moderna. Inicialmente essa identidade é pensada como única e fixa, sem a possibilidade de mudanças, em acordo com os pensamentos e necessidades da sociedade em que ela foi construída.

Identidade uma categoria indexada pelas grandes visões de mundo, pelas grandes tradições teóricas, pelos grandes metarrelatos da história e do universo, que sempre privilegiaram a essencialidade, a unicidade, a totalidade, a estabilidade, a perdurabilidade, a logicidade, a ordem, a coesão, a harmonia, a perfeição, a causalidade e a transcendência, dos processos do ser, do social histórico, da vida humana e da natureza (Trivinho, 2007, p. 370).

Com o passar do tempo, o entendimento da identidade como fixa se torna insuficiente para explicar a dinamicidade em que a sociedade estava vivendo. É nessa perspectiva que surge a pós-modernidade, é a partir dela que a identidade passa a ser entendida como um fenômeno móvel e mutável. A identidade passa a fazer parte do processo de formação de cada ser humano: suas relações sociais, seu cotidiano, seu costume e sua cultura. Ou seja, não mais se pensa em identidade como algo acabado, que não pode ser mudada.

De acordo com Giddens (1999, p. 18): Pode-se aceitar que o advento da modernidade traz mudanças importantes no ambiente social externo do indivíduo, mas as pessoas continuam a viver suas vidas como sempre fizeram. A modernidade que afeta vários aspectos de vida do sujeito, seja particular e em sociedade, não pode ser entendida como uma mudança brusca, e sim parte de um processo que cada sociedade vive dentro de sua realidade. É nesse processo que podemos analisar a comunidade indígena Anambé, localizada em Moju/PA.

Agora passamos a conceber múltiplas identidades: O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentação; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas (Hall. 2006, p.12). A identidade então é flexível. Giddens (1999), nesse contexto, também apresenta o conceito de auto identidade, que é parte de um processo em que o sujeito se insere a partir das suas próprias experiências. Atualmente é possível acrescentar nesse emaranhado de relações, as experiências vividas no espaço virtual, ou seja, da cibercultura, momento em que as redes sociais se tornaram uma parte importante da vida humana.

É importante ressaltar que esses contextos não deixaram de ser excludentes muitas vezes negando as experiências culturais e identitárias de povos tradicionais, como as populações indígenas, taxando como inferior. Situação vivida durante a colonização do Brasil por Portugal, em que todo tipo de interferência foi realizado aos modos de vida dos povos indígenas. Nesse sentido:

A interferência nas culturas tradicionais atingiu também a religião, os costumes matrimoniais, a organização política, a tecnologia, os hábitos alimentares. A resistência indígena a essa interferência manifestou-se no apego de alguns traços culturais que enfatizados, preservam a identidade do grupo (Cunha, 2009, p. 251).

Verificamos que as identidades dos povos não foram respeitadas, sendo necessário que eles preservassem certos momentos para manterem relação com seu modo de vida. Já o colonizador manteve e impôs seus valores e forma de vivência de maneira violenta.

Neste sentido, é importante revisitar Bosi (2008) quanto às suas definições a respeito de cultura, popular e erudita. A erudita é aquela centralizada no sistema educacional, especialmente nas universidades. Formal e sofisticada, associa-se principalmente à elite educada. Por outro lado, a popular é descrita como basicamente iletrada, refletindo os hábitos e costumes materiais e simbólicos do homem rústico, sertanejo ou interiorano, bem como do homem pobre suburbano que ainda não assimilou completamente as estruturas simbólicas da cidade moderna. Neste sentido, ao destacar que a cultura erudita é formal e institucionalizada, enquanto a cultura popular é espontânea e ligada às tradições e ao cotidiano das classes menos privilegiadas, observamos claramente a luta de interesses entre a pseudocivilização dos Europeus ocidentais e a pseudobarbárie dos povos originários.

Os povos indígenas desde os primeiros contatos com os não indígenas sempre apresentaram resistência às imposições feitas, seja cultural ou religiosa. Pois, durante todo o processo de ocupação de seus territórios e ainda nos dias de hoje resistem, lutam em busca de respeito e valorização de suas histórias, práticas culturais, identidade étnica, enfim, de suas raízes ancestrais.

Já pensando a sociedade contemporânea, em que as relações entre as sociedades estão mais próximas por conta da globalização e principalmente pela internet, o conceito de identidade se

consolidou como um processo móvel. O sujeito não tem [...] uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 2006, p. 13).

Sendo assim, a identidade se relaciona com o processo histórico em que os sujeitos estão inseridos, não é algo inerente ou biológico que ele deva carregar sem a possibilidade de mudança. A cada interação com o diferente, outras sociedades, outros entendimentos causam fragmentações nas identidades, por esse motivo ela é dinâmica.

A diversidade de identidades na pós-modernidade suscita críticas e problemáticas, principalmente por ser diametralmente oposta ao conceito da modernidade. A principal crítica efetuada aos estudiosos do conceito de identidade mutável era que os sujeitos estariam “condenados” à crise identitária, não sabendo mais quem eram, por conta das constantes inter-relações globais.

Contudo, é pensando nessas mudanças que os pós-modernistas se embasam, pois com a globalização, o acesso facilitado às diferentes formas de viver no mundo irá estar presente dentro dos mais diversos grupos. A globalização diz respeito à interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais ‘à distância’ com contextualidades locais (Giddens, 1999, p.27). O autor também ressalta que a globalização precisa ser entendida como um fenômeno dialético, nesse sentido toda essa mudança vai depender da vontade do sujeito em compartilhar ou não aquela experiência, mas às vezes, essas situações ainda podem ser feitas de forma violenta, por meio da imposição.

No momento atual, a identidade pode ser entendida como as escolhas, as preferências de um grupo ou indivíduo, quais as experiências eles/ele possuem e as que foram apresentadas a eles/ele farão parte de sua existência. É possível afirmar que o que conduz o compartilhamento ou não de experiências é a linguagem, pois é a partir dela que pensamentos, saberes tradicionais e culturais irão estabelecer relação com as experiências que o sujeito já possui. É assim também que se encontra a conexão entre cultura e identidade, pois a linguagem vai apresentar os símbolos, as construções entre os diversos grupos.

No contexto do povo Anambé, a linguagem e a memória são elementos fundamentais na construção de suas identidades, tanto coletivas quanto individuais. A língua materna, os conhecimentos transmitidos oralmente, a religiosidade e a arte são aspectos intrínsecos à cultura da comunidade. Além desses elementos identitários, as relações desses povos com o território evocam a cultura ancestral.

Os povos originários possuem uma compreensão da terra, do território e da territorialidade que difere significativamente da perspectiva dos grupos não indígenas, que são influenciados pelo capital e veem tudo como um bem que pode ser comprado ou vendido. O conservadorismo contemporâneo, que avança na história atual, utiliza a evangelização dessas sociedades como uma de suas estratégias, resultando no enfraquecimento das práticas indígenas milenares, como a pajelança.

Hall (2006), entende esse processo de construção de identidade como dinâmico. Fala em identidades, pois se relaciona com as decisões tomadas pelo sujeito e seu pertencimento a algum grupo ou comunidade. E ainda denomina de identidades culturais aspectos que ligam o sujeito a culturas étnicas, raciais, religiosas, linguísticas e nacionais. É dentro desses diversos aspectos que uma identidade pode ser construída, por isso não tem como ser pensada como fixa.

Bauman (2003), em seu texto “Comunidade: a busca por segurança no mundo atual”, estabelece uma relação conflituosa entre o conceito de comunidade e o de identidade. Em seu entendimento, a comunidade seria um espaço de segurança, já a identidade busca ser esse espaço, mas precisa de concessões para existir, como a segurança pela liberdade. A comunidade pode ser entendida com um espaço estático, por isso seguro, já a identidade, por conta de sua flexibilidade precisa buscar o equilíbrio entre as concessões (modernidade líquida).

A comunidade,

[...] Ela sugere uma coisa boa. [...] É um lugar “cálido”, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado. O que cria um problema para essa clara imagem é outra diferença: a diferença que existe entre a comunidade de nossos sonhos e a “comunidade realmente existente (Bauman, 2003, p.7-9).

Em sua argumentação, o autor estabelece uma relação entre a comunidade como um espaço de conforto e a realidade vivida pela sociedade, sugerindo que tal comunidade idealizada existe apenas no plano dos sonhos. Para viver na comunidade “realmente existente”, é necessário fazer concessões. O autor afirma que “o preço é pago em forma de liberdade, autonomia, direito à autoafirmação e à identidade”, criando outras possibilidades de homogeneização, ou agrupamento. Assim, toda homogeneidade deve ser “pinçada” de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão; toda unidade precisa ser construída; o acordo “artificialmente produzido” é a única forma disponível de unidade (Bauman, 2003, p.19).

A partir dessas novas configurações, os entendimentos sobre identidade e comunidade se entrelaçam, se tornando quase que sinônimos. Bauman (2003) até fala que a identidade é a substituta da comunidade, sendo o “lar supostamente natural” ou do círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora (Bauman, 2003, p. 20).

Contudo, para que a identidade ocupe esse lugar de “oferecer um mínimo de segurança e assim desempenhar uma espécie de papel tranquilizante e consolador”, ela precisa ser mais do que uma substituta, “ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. (Bauman, 2003, p.)

A partir desses esclarecimentos, é possível fazer uma analogia entre o que se entende por comunidades tradicionais: indígenas, rurais, quilombolas e ribeirinhas; e as comunidades atuais, que podem ser substituídas pelo conceito de identidade, pelas associações de experiência. Já nas tradicionais, a dinamicidade não é muito frequente.

A promoção da segurança sempre requer o sacrifício da liberdade, enquanto esta só pode ser ampliada à custa da segurança. a segurança sacrificada em nome da liberdade tende a ser a segurança dos *outros*; e a liberdade sacrificada em nome da segurança tende a ser a liberdade dos *outros*. (Bauman, 2003, p.24).

Em qualquer das duas concessões, segurança ou liberdade, o senso comum incute que sempre é o outro que irá sofrer as consequências, ou melhor, terá de si retirada uma delas, ou em certos casos, as duas.

O povo Anambé é a única comunidade indígena aldeada na região do Baixo Tocantins paraense. Dentro de suas cosmologias, há a presença marcante no imaginário acerca de Pajé Becuú, a guardião dos saberes ancestrais desse povo. Entre as narrativas dos Anambé que fazem referência aos seus pajés, chama atenção aqueles relatos que destacam a presença de uma ancestral que para a maioria é considerada como uma guia espiritual muito importante, à qual se referem com respeito e muita admiração.

A Pajé Becuú é parte fundamental do construto histórico-social que interfere nas tramas que constituem as complexidades identitárias dos Anambé, uma vez que, ainda hoje, a pajelança, o saber e o conhecimento ancestral fazem parte da identidade da população Anambé. Contudo, com a chegada das igrejas neopentecostais na aldeia indígena, novas identidades passaram a se constituir nesse território. Ou seja, a religiosidade das igrejas se tornou um novo aspecto da identidade do povo Anambé, mas em nada modificou o entendimento de que eles continuam a ser uma comunidade indígena.

As igrejas neopentecostais, uma expressão religiosa surgida com a modernidade, associam-se facilmente às perspectivas de controle, lucro e normatização da sociedade capitalista contemporânea. Além disso, perpetuam o discurso de "salvação" dessas populações por meio da religião, uma noção que remonta à colonização do Brasil. Essas dinâmicas influenciam a construção das identidades dos Anambé. Antes da chegada dessas igrejas nas décadas de 1980 e 1990, as identidades eram moldadas exclusivamente pelas experiências com a cultura tradicional. Atualmente, essas identidades são dinamizadas pelos preceitos das igrejas cristãs, tornando-se mais alinhadas às

concepções pós-modernas de identidades não estáticas. É crucial enfatizar que essa população não deixa de ser indígena por também compartilhar das experiências e características das identidades pós-modernas, assim como o homem branco.

Em Lima (2020), observamos que o problema reside no desrespeito promovido por essas instituições que adentram as comunidades, utilizando o discurso de salvação para impor seus valores. Portanto, é crucial que as igrejas respeitem as representações, as práticas culturais e as linguagens que constituem o tecido social da comunidade indígena Anambé.

Essa discussão suscita algumas problemáticas, como as influências que as instituições religiosas promovem no território Anambé, os impactos que causam à cultura dessa população e as mudanças de hábitos relacionados aos conhecimentos culturais relacionados às normas das igrejas. É perceptível que há um diálogo, uma influência entre as formas de identidade, tendo momentos em que prevalece a ancestralidade, durante ações de resistência ou de ressignificação cultural e em outros os valores da religiosidade cristã.

O maior problema verificado é a violência simbólica promovida pelas igrejas neopentecostais, identificada a partir de suas entradas nas comunidades com o discurso de salvação do povo, momento em que logo são “combatidos” os saberes tradicionais, a cultura e as identidades do povo indígena, em que toda a sua cultura é taxada como inferior, errada, ou até mesmo associada ao demônio.

Bosi (2008) é cirúrgico neste sentido, já que aborda a demonização dos deuses indígenas pelos portugueses e espanhóis como uma estratégia de dominação cultural e religiosa e também como uma forma de justificação moral para a conquista e a colonização das terras indígenas. Retratando as divindades indígenas como demoníacas, ficava mais fácil deslegitimar tanto as suas crenças como práticas religiosas, facilitando assim a conversão dos indígenas ao cristianismo, apresentando a religião europeia como superior e salvadora. Igualmente lhes permitia estabelecer um controle mais rígido sobre as populações indígenas, minando suas estruturas sociais e culturais. A partir destes atos, os colonizadores europeus podiam justificar moralmente a colonização e a exploração das terras e recursos indígenas, apresentando-se como portadores da "verdadeira" fé e civilização.

Os sistemas simbólicos, como apresenta Bourdieu (2002) em seu livro “O poder simbólico”, aonde brinda um olhar orientado e atento aos fenômenos de percepção social da produção simbólica e das relações informais de poder que são baseados na hierarquia, no jogo de poder e na dominação, cumprem a sua função política enquanto instrumento de imposição ou de legitimação da dominação contribuindo assim para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra, dando reforço de sua

própria forma simbólica para a domesticação dos dominados. É a imposição de um grupo de valores em detrimento de outro.

A análise de Bourdieu (2002) revela que o processo de ocupação religiosa dessas comunidades é multifacetado e influenciado por fatores externos. Os projetos missionários religiosos são abrangentes e possuem diversos objetivos, utilizando instrumentos específicos de evangelização, como a catequese para a salvação espiritual dos indígenas, a consideração dos condicionantes socioeconômicos e culturais, e a introjeção do perfil do colonizador através da prática religiosa docente, conforme observado nas condições de funcionamento das igrejas.

Contudo, a evangelização dos povos indígenas demonstrou-se contraditória, uma vez que a evangelização é algo externo à sua cultura e que traz consequências funestas. O termo já traz consigo uma nova “ordem”, um “novo propósito”, que é mesmo o de impor-se e não deixar espaço para a “outra” cosmovisão ou para outro instrumento no qual se possa identificar e analisar a evolução do conhecimento deles sobre religião, sem os fazer perder sua origem religiosa ancestral, pois esse processo pode acarretar modificações, que trarão consequências negativas para esse modelo de sociedade, como a sua ressignificação cultural, confirmando o possível abandono de suas raízes culturais.

Para Bourdieu (2002, p.8) o poder simbólico é o poder invisível o qual pode ser exercido com cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que exercem. Eles podem ser promovidos pelo sistema como arte, religião e linguagem. Os símbolos construídos por esses sistemas são instrumentos por excelência da integração social e instrumentos de conhecimento e de comunicação.

As produções simbólicas são utilizadas como instrumentos de dominação, sempre associados com os interesses da classe dominante. Sendo assim, a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante, momento em que se distinguem das outras classes através de uma comunicação imediata.

Essas ações, segundo Bourdieu (2002), gera uma integração fictícia aos dominados, ou seja, os sistemas se apresentam como acessíveis promovendo a integração, mas na realidade estão ali para garantir a manutenção da dominação. Nesse sentido, também está a desmobilização da classe dominada, em que se cria uma falsa consciência. Os sistemas legitimam a ordem por meio das hierarquias – efeito ideológico e produto da cultura dominante.

É importante afirmar que as classes dominadas também ressignificam esses sistemas simbólicos, e criam estratégias para garantirem sua sobrevivência na sociedade. Então, as diferentes

classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica, para imporem seus interesses no mundo social ao qual estão inseridos. Está em jogo o monopólio da violência simbólica – o poder de impor.

É com as análises de Bourdieu (2002), que é possível identificar a importância de se constituir grupos, pois é a partir desses que o poder simbólico pode ser desenvolvido. Assim, também podemos relacionar com a noção de comunidade de Bauman (2003), já que é com a vida em comunidade que as perspectivas serão selecionadas, excluídas ou incluídas. Podemos também associar a entrada das igrejas no território Anambé, em que buscam construir outras formas de comunidade ou grupo dentro de um já existente, querendo legitimar suas ações de intervenção e controle.

A chegada das igrejas evangélicas na comunidade indígena Anambé data do ano de 2000, mas antes disso, já frequentavam a igreja católica na cidade de Mocajuba, município próximo, onde batizavam seus filhos e participavam da festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do município.

Em pesquisa anteriormente desenvolvida², a partir das narrativas de alguns indígenas foi possível identificar a participação deles em cultos que ocorriam na Vila Elim, nesse período dos anos 2000. Alguns dos Anambé se deslocavam por conta própria para os cultos sem ter um compromisso, ou seja, poderiam exercer seus cultos religiosos ancestrais sem uma intervenção de fora da comunidade. Era mais um acontecimento para sair da aldeia, para se divertirem e rirem. Nesses momentos também havia espaço para demonstrarem sua resistência diante dos cânticos e das pregações que eram feitas. A partir de seus conhecimentos e experiências esses indígenas interpretavam as falas nos cultos de forma que fizessem sentido para eles. Nesse sentido, percebemos que a ideia de um homem morrer na cruz para a remissão dos pecados e depois ressurgir não proporcionava identificação com a cosmologia ancestral desse povo, tanto que a ação deles era “arremedar”, reproduzir as falas sem relação para eles.

Essas situações geram a produção e o desenvolvimento de práticas religiosas que não fazem parte da cultura desses povos, provocando um processo de desconhecimento de sua própria cultura entre os mais novos, e a ressignificação entre os mais velhos, promovendo o esquecimento de suas próprias práticas religiosas ancestrais (Rodrigues, 2016).

A dinâmica religiosa da comunidade não busca coexistir com a cultura local, resultando em atitudes de resistência e alienação. Essas atitudes são evidentes nas práticas cotidianas e no conhecimento religioso específico da comunidade. Geralmente, as relações religiosas são

² LIMA, Natália do Socorro. A Presença Das Igrejas Pentecostais E As Resistências Indígenas Na Aldeia Anambé No Município De Moju-Pará. Universidade Federal do Pará. Abaetetuba, 2020. (Trabalho de Conclusão de Curso).

hierárquicas, com as igrejas pentecostais difundindo a ideologia dominante para manter o sistema social da salvação.

Desta forma, aparenta que a afirmação de Maria Cruz (2016) de que os Anambé têm resistido às transformações e se esforçado para preservar seu modo de vida, cultura e religiosidade é verídica. A ausência do pajé, o contato com não indígenas e a interferência de outras crenças religiosas, como as igrejas pentecostais, podem fragilizar as crenças e rituais desses indígenas. Sentindo-se órfãos de sua principal liderança, que compreende as diferentes linguagens dos seres da natureza, os Anambé buscam outras divindades religiosas para suprir a ausência do pajé, um dos principais responsáveis pela transmissão de seus saberes e ritos ancestrais.

A transformação ou mudança do mundo, conforme discutido no texto, é predominantemente uma tentativa de impor a visão de mundo de um grupo dominante. Este grupo utiliza a violência simbólica para exercer seu poder de influência, mais do que visar a redução das desigualdades sociais.

3.2 Gênero e identidades nas comunidades

As comunidades indígenas no Brasil são marcadas por uma diversidade cultural e histórica que reflete séculos de tradições e interações com o ambiente natural. De acordo com Menezes (2018), o Brasil abriga mais de 300 etnias indígenas, cada uma com sua língua, costumes e formas de organização social únicas. Essas comunidades têm desempenhado papéis fundamentais na formação do país, contribuindo significativamente para a cultura e a identidade nacional (Ribeiro, 2006).

Ao longo da história, segundo Schwartzman (1996), as comunidades indígenas enfrentaram desafios como a colonização, o genocídio e a perda de territórios. No entanto, elas também têm sido agentes de resistência e preservação cultural, lutando pela demarcação de terras e pela manutenção de suas tradições. A diversidade cultural e histórica das comunidades indígenas no Brasil é um testemunho da riqueza e da complexidade das sociedades indígenas, que continuam a desempenhar um papel vital na tapeçaria cultural e social do país.

3.2.1 Conceituando gênero

O gênero, na percepção de Butler (2022), é uma construção sociocultural que vai além do sexo biológico. Enquanto este se refere às características físicas e anatômicas de um indivíduo, como

a presença de órgãos genitais, o gênero engloba as características, papéis e comportamentos associados a ser homem, mulher ou outras identidades de gênero. Infere-se por consequência que o gênero é um constructo performativo e socialmente construído.

Além disso, Butler (2022) explica que identidade de gênero é a experiência interna e profundamente sentida que cada pessoa tem em relação ao gênero, podendo ou não corresponder ao sexo de nascimento. Ela se refere a como uma pessoa se percebe e se identifica em relação ao seu gênero. Observada como construção social e pessoal, é compreensível que diferentes pessoas tenham diferentes identidades de gênero e que estas sejam ou não sejam motivadas por sexo biológico, orientação sexual ou papel social.

Nos âmbitos relacionados com pessoas originárias de comunidades indígenas, a discussão sobre identidade de gênero adquire novas matizes muito importantes, seja relacionada à preservação cultural, à luta por direitos e à resistência contra a opressão. Neste particular das mulheres indígenas, Lasmar (2008) relata sobre as transformações na vida delas quando deixam a comunidade para viver em uma cidade. Ao tentar se adaptar ao novo ambiente, elas passam por um processo de negociação de sua identidade de gênero, já que os contextos entre os dois entornos são substancialmente diferentes.

Sacchi (2003), por sua vez, relembra que as vozes e as experiências das mulheres devem ser consideradas como importantes em qualquer ambiente, seja na comunidade ou cidade, já que este reconhecimento é fundamental para a reivindicação de seus direitos e reconhecimento de gênero em seus engajamentos por justiça e igualdade.

Com respeito à percepção e classificação de gênero pelas comunidades indígenas originais do Brasil, esta é ao mesmo tempo complexa e está imensamente consolidada em suas tradições culturais e contextos específicos. Castro (2002) explica que, sob um olhar antropológico, os povos indígenas consideram o gênero de uma forma multifacetada, não o limitando a uma dicotomia fixa, mas como uma multiplicidade de possibilidades e transformações.

Cunha (2009) destaca a forma pela qual as cosmologias indígenas atuam na construção de identidades de gênero, centrando suas atenções nas relações entre seres humanos, animais e espíritos. No que se refere ao binarismo masculino e feminino, Vilaça (2002) ao investigar as práticas rituais e simbólicas percebeu que estas são as principais influências que moldam estas noções, enfatizando a fluidez e a interconexão dessas categorias.

3.2.2 A questão das identidades de gênero entre as populações originárias da América do Sul com a chegada dos Europeus.

A chegada dos colonizadores europeus ao território hoje conhecido como América do Sul teve um profundo impacto nas culturas indígenas na opinião de Bosi (2008). Antes desses encontros, os povos indígenas já viviam em harmonia com a natureza, desenvolvendo suas próprias tradições, línguas e modos de vida. No entanto, a colonização também trouxe consigo grandes mudanças e desafios para essas comunidades.

Um dos primeiros grandes impactos desta colonização para Souza (2009) foi o da assimilação cultural, ou seja, da imposição pelos colonizadores de suas culturas, línguas e religiões aos indígenas, em uma tentativa de incorporá-los à sociedade europeia, em muitos dos casos, na forma de escravos, desprovidos tanto de sua liberdade como autonomia. Pendle (2017) conta que junto com os europeus vieram suas doenças, em especial a varíola, que exterminou uma grande parte da população indígena, que não possuía imunidade contra essas enfermidades. Outra consequência danosa para as comunidades originais na opinião de Souza (2009) foi a marginalização de sua cultura e consequente perda de suas tradições.

Neste processo foram muitos os conhecimentos e tradições que desapareceram ao longo do tempo, incluindo suas línguas, já que a cultura e religião dos colonizadores foram impostas sobre os indígenas. Por outro lado, Bosi (2008) ressalta que o processo de colonização não foi realizado de forma pacífica, já que os povos indígenas resistiram bravamente. Muitos se aliaram e, utilizando estratégias de guerrilha e conhecimento do ambiente natural para enfrentar os colonizadores, conseguiram preservar suas identidades culturais. Mesmo com todas as adversidades, muitos povos conseguiram manter suas tradições e conhecimentos ancestrais vivos até os dias de hoje.

Com respeito às identidades de gênero, Sacchi (2003) relata que nem todas as comunidades originárias eram binárias, ou seja, do masculino e do feminino. Em muitas delas, as identidades não-binárias eram culturalmente reconhecidas e a diversidade de experiências de gênero valorizadas. A chegada dos europeus não apagou essa diversidade, e muitos indígenas continuaram a afirmar suas identidades de gênero de maneira autêntica e resiliente.

Garcia (2011) recuperou relatos de Gonzalo de Doblas, missionário atuante pelo Reino Espanhol na região da atual tríplice fronteira entre o Brasil, Argentina e Paraguai, feitos no ano de 1768. Neste momento histórico, as fugas de indígenas dos territórios espanhóis para os portugueses eram frequentes. Segundo Doblas, as questões religiosas eram uma das principais causas, já que muitos não se interessaram pela religião de além-mar e, por consequência, não compartilhavam da mesma moral e bons costumes que os espanhóis praticavam.

A questão da insatisfação conjugal é tida como exemplo. Como o casal católico se unia espiritualmente por todo o sempre, os indígenas quando insatisfeitos com os seus matrimônios,

fugiam para ter uma segunda chance conjugal e, muitas vezes, levavam consigo uma mulher que não era a sua esposa legítima.

Vale ressaltar que neste mesmo relato, Doblas (apud Garcia, 2011) comentou que a infidelidade e as dissidências em questões religiosas do matrimônio não era restrita aos indígenas, mas que ocorria também entre os missionários espanhóis. A questão moral e dos costumes se dirigia principalmente nas relações entre missionários e indígenas, que quando católicos se uniam aos infiéis, deixando de lado a moralidade cristã e adotando práticas questionáveis sob o ponto de vista cristão.

De uma forma resumida, compreende-se que naquele contexto mencionado, havia problemas relacionados às questões de gênero, como a separação dos casais e a falta de preocupação com questões religiosas e morais por parte daqueles que se juntavam a eles.

Os indígenas que desertavam, levavam consigo mulheres que não eram suas esposas legítimas, vivendo como se fossem casados, mas sem seguir práticas cristãs. Isso sugere uma dinâmica complexa em relação às relações de gênero e casamento entre os indígenas missionários.

Júlio (2015), em suas investigações sobre o que era ser uma mulher indígena na América Latina colonial, destacou o caso específico da capitania de Goiás entre a segunda metade do século XVIII e o início do XIX, mas também fez referências a outros contextos espaço-temporais. Em Goiás, as mulheres indígenas desempenharam uma multiplicidade de papéis e suas experiências históricas foram fortemente influenciadas por fatores como tempo, espaço e relações de gênero.

Além disso, ressalta que as concepções da sociedade luso-brasileira sobre as mulheres estavam intimamente ligadas à tradição europeia de inferiorização do gênero feminino, o que as levaram a enfrentar um duplo estigma: o primeiro de caráter étnico e o segundo, de identidade de gênero. Complementarmente, enfatiza a importância de se evitar estereótipos para compreender a história das mulheres indígenas, para se construir uma imagem realista e honesta.

No particular das identidades de gênero, Júlio (2015) identificou que as mulheres indígenas eram tradicionalmente representadas naquele momento histórico de forma estereotipada, cujo papel social era limitado e restrito a papéis específicos, como de ser procriadoras, objetos sexualmente disponíveis ou de serem pessoas sujeitas a abusos por parte dos europeus. Complementa explicando que desde aquela época, e mesmo antes, a sociedade luso-brasileira, assim como a europeia, perpetuava a tradição de inferiorização do gênero feminino que, naquele particular, era tanto étnico como de gênero.

Lasmar (1999) oferece uma visão mais recente dos estudos etnográficos de gênero realizados na Amazônia Indígena, a partir das décadas de 1970 e 1980. Ela investigou as representações das mulheres indígenas, destacando suas experiências e contribuições para a saúde diferenciada no

Sistema Único de Saúde (SUS) e também discutiu como essas representações de gênero se relacionavam com outras políticas afirmativas, como o direito à cidade, ao trabalho, à cultura e à educação.

Entre as transformações que as mulheres indígenas enfrentaram na região amazônica desde os tempos coloniais até aquele momento deu maior destaque ao papel de preservadoras da cultura tradicional, já que desde que as mesmas começaram a interagir com os colonizadores brancos, experimentaram mudanças significativas em suas vidas que afetaram a forma como lidavam com suas tradições, papéis sociais e identidades. A exposição a novas ideias, práticas e valores muitas vezes as levaram a conflitos internos e reavaliações de seus papéis na sociedade. A autora ressaltou que as mulheres indígenas foram agentes ativos na adaptação às novas realidades e na preservação de aspectos importantes de sua cultura.

Oliveira (2009) publicou uma investigação na qual analisava as representações de gênero presentes nos discursos acadêmicos sobre o processo de instalação e expansão do Império Inca entre os séculos XII e XVI. Na busca por explicações, explorou os conceitos de patriarcado e matriarcado vigentes naquele período histórico e dos papéis sociais associados a cada um deles. No contexto incaico, o patriarcado referia-se a um sistema social em que o poder e a autoridade eram predominantemente exercidos pelos homens, que ocupavam posições de liderança política, religiosa e militar.

As mulheres, embora desempenhassem papéis importantes na economia e na vida cotidiana, tinham menos acesso ao poder formal e à tomada de decisões. Já o matriarcado, que não era comumente representado, se referia a um sistema social em que as mulheres detinham o poder e a autoridade. Aqui as mulheres tinham papéis significativos na administração doméstica, na produção de alimentos e na transmissão de conhecimento cultural. Vale reforçar que no contexto incaico, o matriarcado não era o sistema predominante; e sim o patriarcado.

Pinto (2010) realizou um estudo que analisou a situação das mulheres indígenas sob a perspectiva de gênero e etnia. No seu texto destacou que as mulheres indígenas enfrentavam uma tripla discriminação devido à sua raça/etnia, gênero e condição geral de pobreza. Como formas de reação, citou o surgimento de um movimento de “identidade étnica feminina insurgente”, formado por grupos que levantaram suas vozes por meio de estratégias de resistência e organização política. A questão da dominação do gênero feminino pelo masculino também foi abordada de forma crítica, acusando o feminismo “oficial” de representar mulheres do chamado Terceiro Mundo como vítimas passivas da dominação patriarcal, incluindo o machismo e os ritos religiosos que deturpam a imagem e a identidade das mulheres.

Com respeito à tripla discriminação relacionada às questões de gênero, Pinto (2010) expõe que as mulheres indígenas são discriminadas com base em sua origem étnica e racial e que, frequentemente, sofrem preconceito e estigmatização devido à sua identidade indígena. No que se refere às desigualdades de gênero, diz que as mulheres indígenas são submetidas a papéis tradicionais de gênero, como cuidadoras e trabalhadoras domésticas, e muitas vezes têm acesso limitado à educação, saúde e oportunidades econômicas.

A questão da pobreza não foi esquecida, relatando que a maioria das mulheres indígenas vive em condições de pobreza extrema, o que se traduz em uma baixa qualidade de vida, faltando acesso a recursos básicos, como água potável, saneamento e moradia adequada, agravando ainda mais sua situação. Refletindo sobre esses preconceitos, concluiu que essa tripla discriminação torna a luta das mulheres indígenas por igualdade e reconhecimento ainda mais desafiadora, ressaltando também a resiliência delas e a necessidade imperativa das mulheres indígenas se reinventarem dentro do movimento feminista.

O estudo realizado por Sacchi (2012) junto às mulheres indígenas onde abordou a evolução da participação política delas no contexto das organizações estabelecidas na Amazônia Brasileira, demonstrou que estas, a partir da década de 1990, começaram a criar suas próprias organizações ou departamentos dentro de organizações indígenas já existentes na região amazônica. Neste contexto institucionalizado, elas, além de reivindicar direitos específicos de gênero, igualmente intensificaram seus esforços nas antigas lutas de seus povos.

Uma das questões mais importantes do texto se refere às complexidades identitárias das mulheres indígenas da região amazônica, da busca pela igualdade de participação nas decisões políticas e na liderança das organizações, de ter voz ativa e influência nas questões que afetam suas comunidades, de combater a violência contra as mulheres por meio de medidas preventivas e punitivas para casos como os da violência doméstica, abuso sexual e outras formas de agressão.

A questão da identidade também se manifesta nas reivindicações de acesso igualitário à educação e aos serviços de saúde, da atenção de suas necessidades específicas sejam atendidas, considerando fatores culturais e de gênero. O tema do reconhecimento da sabedoria tradicional ao cargo delas tampouco ficou esquecido, uma vez que as mulheres indígenas reivindicam o reconhecimento e valorização de sua sabedoria tradicional, incluindo o papel delas como guardiãs do conhecimento ancestral e das práticas culturais.

Sampaio (2015) comenta que apesar de constituírem metade da população indígena no Brasil, as mulheres indígenas ainda enfrentam silêncios e desinteresse em relação às suas vidas e direitos. O racismo também é uma realidade, assim como é a invisibilidade. Ambas são responsáveis não apenas

pelo sentimento de solidão, mas também são causadoras de negligências, sofrimentos e violências. A invisibilidade apaga tanto as suas vozes como experiências, que terminam não sendo devidamente reconhecidas ou valorizadas.

As ameaças e violências se concretizam na forma de mortalidade materna, violência física, migração forçada de suas terras e conflitos culturais e políticos que, além de ameaçar as suas vidas, colocam em risco as suas famílias. O preconceito e o desconhecimento sobre as comunidades indígenas e da situação das mulheres indígenas em particular igualmente contribuem para a situação de invisibilidade.

Vale ressaltar, no âmbito das identidades de gênero e do papel social das mulheres indígenas, que Sampaio (2015) além de destacar a questão da invisibilidade, comenta que estas mulheres são conhecedoras dos cânones do feminismo e que os utilizam em suas lutas em defesa dos seus direitos e para conquistar visibilidade.

Tupinambá (2012) destaca os desafios enfrentados pelas mulheres indígenas e reforça a cobrança de esforços de ampliação tanto de sua visibilidade como voz na sociedade, da obrigação dos meios mediáticos de reconhecer a importância de ouvir as experiências e histórias dessas mulheres para promover uma representação mais justa e precisa na mídia. Um dos principais desafios está relacionado com a visibilidade e representação, da necessidade de confrontar estereótipos e representações muitas vezes distorcidas, que não refletem a diversidade de suas experiências e culturas. Ao terem suas vozes amplificadas, serão capazes de serem as protagonistas de suas próprias histórias, que poderão ser contadas a partir de sua perspectiva feminina e indígena.

Tupinambá (2012) também não se esquece dos desafios específicos relacionados à cultura, como a preservação de tradições e a conciliação entre a vida tradicional e a modernidade, além das questões fundamentais como acesso à educação, saúde e direitos. O racismo e o preconceito idênticamente são citados como obstáculos enfrentados pelas mulheres indígenas na mídia e na sociedade em geral, e que a luta delas está voltada à desconstrução de estereótipos e da promoção de uma imagem mais realista e positiva. É preciso, segundo a pesquisadora, um conhecimento maior do que representa a identidade feminina indígena, que além de envolver seus papéis tradicionais como cuidadoras, transmissoras de conhecimento e preservadoras de tradições, inclua também suas lutas e participações políticas na forma de liderança comunitária, ativismo e defesa de direitos.

Sendo assim, podemos concluir que a colonização europeia na América do Sul impactou profundamente as culturas indígenas, levando à assimilação cultural, disseminação de doenças e marginalização de tradições. Apesar das adversidades, muitas comunidades resistiram, preservando

suas identidades culturais. O gênero nas comunidades indígenas era diversificado e resiliente, resistindo à imposição de normas europeias.

A representação de gênero no Império Inca destacava o patriarcado como o sistema predominante, onde homens exerciam o poder e mulheres tinham menos acesso a decisões formais. Os contatos com as civilizações ocidentais não foi positivo para as mulheres indígenas, que enfrentaram e ainda enfrentaram tripla discriminação: por raça, gênero e pobreza. Por outro lado, se destacam tanto por sua resiliência como movimento insurgente.

É importante ressaltar que a participação política das mulheres indígenas na Amazônia evoluiu, focando na luta por direitos de gênero e contra a violência. Os desafios de visibilidade e representações estereotipadas demandam maior reconhecimento e inclusão das vozes dessas mulheres.

4. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, CULTURA E MEMÓRIA DOS POVOS

As representações sociais, a cultura e a memória são conceitos interligados que influenciam a forma como os indivíduos e os grupos sociais se relacionam com o passado, o presente e o futuro. Segundo Bertoni e Galinkin (2017), as representações sociais são sistemas coletivos de conhecimento e práticas que ajudam os indivíduos a interpretar o mundo por meio das interações sociais e experiências diárias. De acordo com Santos (2013), a cultura é o conjunto de símbolos, valores, normas, crenças, hábitos e expressões que caracterizam uma sociedade e que são transmitidos de geração em geração. Ainda segundo a autora, a memória é a capacidade de recordar, selecionar, interpretar e comunicar as experiências vividas ou herdadas, que conferem sentido e identidade a uma coletividade. Neste capítulo, vamos discutir como a cultura e a memória se manifestam em diferentes contextos e situações, como elas se transformam ao longo do tempo e como elas podem ser preservadas, recuperadas, contestadas ou suprimidas.

4.1 Representações sociais

Na antropologia, o termo "representações sociais" faz referência às imagens e aos conceitos que os indivíduos e grupos constroem sobre a realidade ao seu redor. Essas representações são criadas por meio das interações sociais e são compartilhadas dentro de um grupo, ajudando a moldar a compreensão coletiva do mundo. Moscovici (2003), responsável pelo desenvolvimento da teoria das representações sociais, manifesta que essas representações são formas de conhecimento que circulam no cotidiano e têm a função de facilitar a comunicação entre os indivíduos, tornando o desconhecido mais familiar por meio de processos como a ancoragem, da assimilação de novas informações a um conteúdo cognitivo pré-existente, e a objetivação, da transformação de conceitos abstratos em algo tangível e concreto.

A partir desta conceituação, se facilita uma melhor compreensão das dinâmicas culturais e sociais das comunidades em geral, e por consequência, dos povos indígenas da Amazônia.

Inicialmente, por meio das representações sociais, é possível fazer uma conexão entre o pensamento individual às práticas coletivas, permitindo uma maior compreensão de como as crenças e valores de um grupo motivam e controlam o comportamento dos indivíduos e vice-versa, e assim, para a realização de análises de suas dinâmicas sociais. Essas representações igualmente oportunizam a comunicação dentro de um grupo ao viabilizar um conjunto compartilhado de significados e símbolos, deixando mais fácil para os membros do grupo tanto interpretar como responder ao mundo ao seu redor de maneira coerente, promovendo uma compreensão mútua (Bertoni; Galinkin, 2017).

A teoria das representações sociais também proporciona analisar a forma como ocorrem as trocas simbólicas em diversos contextos sociais, ajudando a entender como os significados são construídos e negociados nas interações diárias, revelando os processos subjacentes de comunicação e entendimento (Bertoni; Galinkin, 2017).

Outro ponto importante onde o conceito das representações sociais se aplica é o da construção das identidades culturais, já que ajuda a explicar como estas identidades são formadas e mantidas, mostrando como os grupos empregam seus símbolos e narrativas para idealizar uma identidade coletiva e diferenciar-se de outros grupos, de outras identidades culturais (Lira; Rodrigues, 2016).

Além do mais, a teoria das representações sociais é adequada para entender como as sociedades se adaptam a mudanças, de como estes corpos sociais podem evoluir em resposta a novos desafios e influências externas, refletindo a capacidade de um grupo de integrar novas informações e experiências (Lira; Rodrigues, 2016).

No contexto desta investigação, a teoria das representações sociais se faz presente nas comunidades indígenas do Amazonas, onde cada uma delas retrata uma rica diversidade cultural, uma cultura e história própria, assim como um modo de vida específico. Essas comunidades são conhecidas por suas tradições ancestrais e pela profunda conexão com a natureza, que se reflete em suas práticas cotidianas e rituais. A diversidade cultural das comunidades indígenas do Amazonas é impressionante, existindo inúmeras etnias, cada uma com suas próprias crenças espirituais, línguas, tradições e cosmovisões. Suas tradições e modos de vida são de extrema importância, não apenas para a preservação de sua identidade cultural, mas também para a manutenção da biodiversidade da região.

Para uma melhor compreensão do processo de formação das Representações Sociais presente na teoria desenvolvida por Moscovici (2003), é necessário retornar aos conceitos de ancoragem e objetivação anteriormente comentados.

A ancoragem se refere ao processo pelo qual novas informações são assimiladas e integradas a um sistema de conhecimento pré-existente para transformar alguma coisa desconhecida em algo familiar, ajustando-a para que se encaixe em categorias já conhecidas, facilitando a compreensão e a comunicação. Esse processo envolve a atribuição de significado ao novo objeto, enraizando-o em uma rede de significados já estabelecidos, situando-o em relação aos valores e crenças sociais. Além disso, a ancoragem permite que o novo conhecimento se torne funcional, servindo como uma teoria de referência para traduzir e compreender o mundo social. As novas representações se inscrevem em

um sistema de representações preexistentes, tornando-se familiares e, ao mesmo tempo, transformando o conhecimento anterior (Bertoni; Galinkin, 2017).

No âmbito da pesquisa, a ancoragem pode ser observada entre as lideranças da comunidade Anambé, que fazem uso dos telefones celulares e outras ferramentas tecnológicas para comunicarem-se com as lideranças de outras comunidades, e, também, para registrar e compartilhar vídeos das histórias e conhecimentos contados pelos mais velhos, ajudando na preservação dos conhecimentos tradicionais.

A objetivação, por sua vez, se refere ao processo pelo qual os conceitos abstratos ou subjetivos são transformados em algo concreto e tangível, permitindo que ideias, sentimentos e valores se tornem objetos materiais ou práticas sociais reconhecíveis e compreensíveis no cotidiano (Bertoni; Galinkin, 2017). A objetivação atua na formação das Representações Sociais em três fases: Seleção e Descontextualização; Formação do Núcleo Figurativo; e Naturalização dos Elementos. Inicialmente, os indivíduos selecionam informações específicas de um objeto com base em conhecimentos anteriores, valores culturais, religiosos, tradição cultural e experiências prévias. A continuação, essas informações selecionadas são transformadas em um núcleo figurativo, criando uma imagem concreta e tangível do conceito abstrato. Por último, os elementos construídos socialmente são integrados e reconhecidos como parte da realidade do objeto, tornando-se familiares e compreensíveis no cotidiano.

Um exemplo de objetivação nas comunidades indígenas do Amazonas pode ser observado na forma como o peixe pirarucu é tratado. Segundo Heck et al. (2005), o pirarucu, um dos maiores peixes de água doce do mundo, é mais do que apenas uma fonte de alimento; ele se tornou um símbolo cultural e econômico para muitas comunidades indígenas. Foi por meio do processo de objetivação que o peixe que era inicialmente um recurso natural foi transformado em um símbolo de sustentabilidade e identidade cultural. Agora, o pirarucu, um elemento tangível, passa a representar a relação harmoniosa entre as comunidades indígenas e seu ambiente, integrando práticas tradicionais com a conservação moderna (Lira; Rodrigues, 2016).

As representações sociais também servem para a fundamentação do conceito de identidade coletiva. De acordo com Chiriboga (2006), a identidade coletiva está diretamente relacionada ao sentimento de pertencer, de compartilhar características, valores, tradições e experiências comuns com um grupo de pessoas. Nas comunidades indígenas do Amazonas, como a comunidade Anambé, essa identidade coletiva se encontra enraizada em suas práticas culturais, línguas, rituais e relação com a natureza. Neste sentido, as representações sociais estão presentes na forma de imagens, ideias e significados que os membros da comunidade compartilham sobre si mesmos e o mundo ao seu redor,

ajudando a consolidar a identidade coletiva ao gerar um conjunto comum de referências culturais e simbólicas.

No domínio desta investigação, a identidade coletiva da comunidade Anambé pode ser observada nas histórias e mitos transmitidos oralmente de geração em geração sobre a pajé Becuú, que ao mesmo tempo ajuda na preservação do conhecimento tradicional, mas também reforçam a coesão social e a identidade do grupo. Outros objetos e manifestações como os grafismos corporais e os adornos utilizados em cerimônias rituais também são outra forma de representação social que comunica a identidade cultural e social daqueles que fazem parte da comunidade.

Com referência ao meio ambiente, as representações sociais refletem como os indivíduos que fazem parte de um grupo se relacionam com a natureza. No particular das comunidades indígenas do Amazonas, Heck et al. (2005) relatam que esses agrupamentos veem a natureza não apenas como um recurso, mas como parte integrante de sua identidade e espiritualidade. Isto pode ser observado em muitos dos seus rituais e práticas culturais que estão profundamente enraizados no respeito e na reciprocidade com o meio ambiente. A arte indígena também é citada na forma de pinturas e grafismos, os quais frequentemente representam os elementos da natureza, simbolizando a conexão e a interdependência entre eles. A organização social e as práticas de subsistência, como a caça e a agricultura, são igualmente formas de representação social uma vez que são adaptadas para garantir a sustentabilidade e a harmonia com o ecossistema.

Na percepção de Lira e Rodrigues (2016), o sistema cultural das comunidades tradicionais da Amazônia não dissocia o homem da natureza, e é essa visão que lhes permite utilizar de forma sustentável os recursos naturais, evitando a degradação ambiental. O saber acumulado destas populações a respeito dos ciclos naturais e dos ecossistemas onde transitam servem de orientação na forma em que administram e usam os recursos naturais a disposição de forma sustentável, seja em suas práticas agrícolas como de pesca e extrativismo.

Ao não dissociar o homem da natureza, as representações sociais das comunidades tradicionais da Amazônia também podem ser contempladas em suas organizações socioculturais e em suas políticas públicas. Estes agrupamentos fundamentam suas organizações socioculturais na solidariedade e cooperação. Esta característica promove que a comunidade como um todo administre coletivamente e promova o uso sustentável dos recursos naturais à disposição. Neste sentido, essas comunidades tem uma política pública comum, do reconhecimento por parte do Governo brasileiro dos seus direitos sobre suas terras. Essa luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais contribui ainda mais para que essas comunidades valorizem ainda mais os seus conhecimentos originais e

práticas sustentáveis do uso dos recursos naturais, contribuindo para a conservação ambiental (Lira; Rodrigues, 2016).

As representações sociais das comunidades indígenas originárias do Amazonas igualmente podem ser vistas na forma como enfrentam vários desafios em relação à modernidade e à globalização. De acordo com Heck et al. (2005), as comunidades são muito prejudicadas pela expansão de projetos econômicos, como a mineração e a agricultura, que normalmente resultam ou no deslocamento forçado das comunidades indígenas e consequente perda de suas terras tradicionais ou na desintegração de suas estruturas sociais e culturais. Da mesma forma, podemos incluir a questão da contaminação ambiental. A poluição dos rios e solos devido à exploração de recursos naturais impacta negativamente a saúde e o modo de vida das comunidades indígenas, alterando suas práticas tradicionais e representações sociais.

Os conflitos com o Estado brasileiro e com os setores econômicos a ele associados também se incluem na situação problemática das comunidades indígenas da Amazônia. Suas relações com o Estado brasileiro e setores econômicos são marcadas por conflitos, especialmente em relação à demarcação de terras, o que se reflete diretamente em suas representações sociais, onde o Estado e os interesses econômicos são vistos como ameaças à sobrevivência e identidade indígena. Aqui a resistência cultural se soma às representações sociais, frente à percepção de que essas comunidades indígenas, apesar dos desafios, mantêm uma resistência cultural ativa, utilizando suas representações sociais para afirmar sua identidade e direitos, e para lutar contra a assimilação forçada e a perda de suas tradições (Heck et al., 2005).

4.2 A História, a Memória e a Cultura

A História é uma disciplina que estuda o passado humano. O termo “história” vem do grego “*historia*”, que significa “testemunha” ou “conhecimento adquirido por investigação”. Em latim, a palavra “*historia*” também significa “narrativa de eventos passados”. Em inglês, a palavra “*history*” tem a mesma origem e significado que em latim. Em alemão, a palavra “*Geschichte*” é usada para se referir à História.

Da mesma forma que qualquer construção cultural, a definição de História evoluiu ao longo dos séculos, refletindo as mudanças na sociedade e no pensamento acadêmico. No século XVIII, a História era a chave para entender a sociedade e os eventos históricos eram produtos das culturas e sociedades que os produziam. No século XIX, a história começou a ser vista como uma ciência, uma prática histórica crítica, fundamentada tanto nas fontes históricas como da interpretação dos testemunhos e a exposição das análises historiadoras (Ernani Filho, 2021). Chegando ao século XX,

a História foi vista como uma disciplina que deveria fornecer a compreensão do presente mediante uma análise do passado. Atualmente, no século XXI, a História global emergiu como um importante campo de estudo, que busca superar o nacionalismo metodológico e as visões eurocêntricas/ocidentalistas da história, enfatizando a conexão e interação entre diferentes partes do mundo (Santos; Sochaczewski, 2017).

Ao fazer uma reflexão dessas definições e aplicando-as à História dos povos indígenas no Brasil, observamos que cada abordagem oferece uma maneira diferente de entender sua história. É inegável que a História indígena é única e moldada por suas próprias experiências culturais e uma linha de estudo conscienciosa deve envolver a análise crítica de fontes primárias e testemunhos para entendê-la. É igualmente válida a proposição do uso da História indígena para entender questões contemporâneas enfrentadas pelos povos indígenas, colocando-a tanto em um contexto regional como global para explorar como interage com outras culturas e como foi influenciada por eventos globais.

O termo historicidade é referenciado por Ricoeur (2010a) como a capacidade da História nos ajudar a compreender o passado e o presente. No seu ponto de vista, a historicidade é uma característica fundamental da existência humana, pois permite entender como as ações do passado moldaram o mundo presente. Neste sentido, posteriormente, Ricoeur (2010b) enfatizou a importância da narrativa na compreensão da história, argumentando que a História é contada através de histórias.

Outra definição de historicidade é apresentada por Veyne (2014), como capacidade de a História ajudar a entender o passado em seus próprios termos. Em sua percepção, argumentava que a História não é apenas uma narrativa de eventos passados, mas também uma interpretação desses eventos. Por consequência, enfatizava a importância da subjetividade na compreensão da história, argumentando que a história é sempre escrita a partir de uma perspectiva particular e que a interpretação dos eventos históricos é influenciada pelas crenças e valores do historiador.

Lefort (1979) foi capaz de demonstrar a importância da historicidade para as sociedades democráticas modernas ao estabelecer o termo “sociedade sem história” para fazer referência a uma sociedade que não tem uma narrativa coerente de seu passado. Em sua argumentação, explicava que a história é fundamental para a construção da identidade de uma sociedade e que uma sociedade sem história é incapaz de se entender a si mesma. Neste sentido, enfatizou com veemência a importância da democracia na construção da história, argumentando que a democracia permite que as pessoas participem ativamente na criação da história de sua sociedade.

Retomando o viés da História, foi Lévi-Strauss (2008) quem proporcionou uma diferenciação sobre o que se entende sobre esse termo, fazendo a seguinte distinção: a primeira, classificou como história-estudo e a segunda, como história-realidade. Segundo sua argumentação, a

história-estudo é uma disciplina que se concentra em eventos específicos e individuais, enquanto a história-realidade é uma disciplina que se concentra em padrões e estruturas subjacentes que moldam a história. Infere-se do argumento de Lévi-Strauss que é muito importante entender as estruturas subjacentes da história para poder se compreender a História como um todo.

Se é possível inferir que a História é uma ciência porque usa métodos sistemáticos e rigorosos para coletar e analisar evidências históricas, ela igualmente deve ser percebida como uma ciência social, já que seu objeto de estudo é a interação humana e as mudanças sociais ao longo do tempo. Por outro lado, como qualquer ciência, a história também tem seus paradoxos e ambiguidades. Por exemplo: a História é uma disciplina que lida com eventos passados, mas a interpretação desses eventos é influenciada pelas crenças e valores do historiador. Ainda por cima, a História é uma disciplina que lida com fatos, mas a seleção desses fatos é influenciada pela perspectiva do historiador. Tem-se também que a História é uma disciplina que lida com mudanças sociais, mas a natureza dessas mudanças é muitas vezes difícil de definir e medir, devido às motivações subjetivas do investigador.

4.3 Memória

Para Levi-Strauss (2008), a História é uma disciplina que lida com eventos passados, mas em que a interpretação desses eventos é influenciada pelas crenças e valores do historiador, ou seja, de sua memória, ou melhor, da forma pela qual está memória foi adquirida. Essa inferência se justifica ao verificar a definição de Assmann (2011) para o termo “memória”, que julga ser um processo cognitivo que envolve a codificação, armazenamento e recuperação de informações. Ela argumenta que a memória é influenciada por fatores como atenção, emoção e motivação. Além disso, enfatiza a importância da memória na construção da identidade pessoal e na compreensão do mundo ao nosso redor.

Outro conceito importante relacionado com o tema da memória humana é a dos "vestígios mnemônicos". Estes se referem às marcas ou traços deixados na estrutura e funcionamento do cérebro humano como resultado do processo de formação da memória. Le Goff (2003) defende que a memória é composta por vestígios que são organizados e interpretados pelo indivíduo. Atlan (1992), por outro lado, estudou a memória a partir de uma perspectiva neurocientífica e argumentou que a memória é formada por mudanças nas conexões sinápticas entre os neurônios.

Le Goff (2003) relata que no âmbito da fisiologia cerebral, os vestígios mnemônicos estão intrinsecamente ligados às alterações físicas e químicas que ocorrem nas sinapses neuronais durante

a codificação, consolidação e recuperação da informação. Quando experiências, aprendizados ou eventos são registrados na memória, ocorrem modificações nas conexões entre os neurônios, fortalecendo ou enfraquecendo as sinapses. Esses vestígios mnemônicos, ainda segundo Le Goff (2003), muitas vezes manifestados em padrões de atividade neural específicos, proporcionam a base fisiológica para a retenção e evocação de informações. Esses vestígios podem ser de natureza sensorial, como imagens, sons ou cheiros, ou de natureza mais abstrata, como ideias ou conceitos. A partir de suas averiguações, concluiu como importante saber compreender como esses vestígios são formados e mantidos, tanto por enriquecer a compreensão da fisiologia da memória, mas também lança luz sobre os processos cognitivos que sustentam a complexa rede de lembranças que moldam nossa experiência e identidade ao longo do tempo.

Atlan (1992), por sua vez, destacava que os vestígios mnemônicos não estão restritos à memória no sentido clássico, mas também se manifestam nos processos dinâmicos e adaptativos dos sistemas biológicos. Observava também que os vestígios mnemônicos eram representativos das transformações que ocorrem em nível molecular e celular, influenciando a resposta de um organismo a estímulos passados. Em sua visão, a memória biológica estava incorporada nos processos regulatórios e de adaptação, onde a informação era retida e transmitida ao longo do tempo, contribuindo para a resiliência e evolução dos sistemas vivos.

4.3.1 Classificações da Memória

Ainda no âmbito da memória e suas formas de classificação, Leroi-Gourhan (1964) deixou sua contribuição categorizando-a em três tipos: memória específica, memória étnica e memória artificial. A memória específica é a memória individual de um indivíduo, que é formada por experiências pessoais e eventos únicos. A memória étnica é a memória coletiva de um grupo étnico, que é formada por tradições culturais, histórias compartilhadas e experiências coletivas. A memória artificial é a memória armazenada em objetos físicos, como ferramentas e artefatos culturais, que são usados para ajudar a lembrar informações.

Outra conceituação importante é o da memória social, um conceito que se refere à memória coletiva de um grupo ou sociedade. Ela é formada por tradições culturais, histórias compartilhadas e experiências coletivas. A memória social é influenciada por fatores como a identidade cultural, a política e a economia. Segundo Sá (2007), adotando uma perspectiva psicossocial, ela se refere ao conjunto inteiro de fenômenos psicossociais da "memória na sociedade". Já Ricoeur (2010a) enfatiza a relação entre a memória individual e a memória coletiva, argumentando que a memória social é

construída por meio da interação dinâmica entre experiências individuais e narrativas compartilhadas. Igualmente destaca a importância da narrativa na formação da memória social, onde eventos passados são interpretados e reelaborados em histórias que dão significado à identidade coletiva. Entre os fatores que influenciam a memória social, inclui a linguagem, as práticas culturais e as instituições sociais. Para Ricoeur (2010a), a linguagem desempenha um papel central na expressão e transmissão das memórias, enquanto as práticas culturais moldam a interpretação e a continuidade dessas memórias ao longo do tempo. Com relação ao papel das instituições sociais nesta relação, diz que as mesmas participam na codificação e preservação das narrativas que compõem a memória coletiva.

A partir da argumentação de Ricoeur (2010a) de que a memória é fundamental para a construção da identidade de uma sociedade, enfatizando sua importância da narrativa na compreensão da história, outro conceito importante tem que ser referenciado: a memória histórica. Sua conceituação se refere à memória coletiva de um grupo ou sociedade sobre eventos históricos, sendo influenciada por fatores como a política, a cultura e a identidade. A memória histórica é estudada por historiadores, antropólogos e cientistas sociais. Um autor que discutiu a memória histórica foi Pierre Nora (1984), que propôs o conceito de “lugares de memória” para descrever os locais onde a memória histórica é preservada.

O conceito de “lugares de memória” por ele proposto se refere a locais físicos, objetos ou eventos que são investidos de significado simbólico e que ajudam a preservar a memória coletiva de uma sociedade. Esses lugares podem ser monumentos, museus, arquivos, cemitérios, entre outros. Ele percebeu que os lugares de memória eram importantes porque ajudavam a preservar a história e a identidade de uma sociedade. Igualmente permitiam que as pessoas se conectassem com o passado e compreendessem como os eventos históricos moldaram o mundo em que vivemos hoje. Além disso, os lugares de memória podem ser usados para educar as gerações futuras sobre a história e a cultura de uma sociedade.

Com respeito ao seu aproveitamento, Nora (1984) percebia que os lugares de memória podiam ser melhor aproveitados em situações em que uma sociedade está passando por mudanças significativas, como guerras, revoluções ou mudanças políticas. Estes lugares podiam ajudar a preservar a memória coletiva de uma sociedade, mantendo-a viva assim como sua história e sua cultura.

4.4 Cultura e Interculturalidade

4.4.1. Cultura

Uma das concepções mais generosa e acertada de se entender a cultura foi proposta por Geertz (2008), levando em consideração a natureza complexa e plural que o conceito carrega. Ele define como um sistema de símbolos compartilhados que as pessoas utilizam para dar significado ao mundo e guiar seu comportamento. Com relação à cultura, refere-se a ela como sistemas entrelaçados de símbolos inteligíveis que podem ser compreendidos a partir da análise dos registros. Além disso, Geertz (2008) crê que o comportamento humano, diferente de outras espécies que vivem coletivamente, é orientado pela cultura ao invés do instinto. Nessa visão, a cultura é tida como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento, e o homem é o animal mais desesperadamente dependente desses mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, para ordenar seu comportamento.

Merece destaque a percepção que Geertz (2008) tem a respeito da importância da socialização, o processo pelo qual o indivíduo aprende a ser um membro da sociedade. Ele argumenta que tudo que o ser humano compartilha ao viver em sociedade, e que se pode observar que se repete na maioria dos indivíduos do grupo, é resultado de um processo de aprendizagem da cultura que denominamos socialização.

Canclini (2011), por sua vez, percebe por cultura o conjunto de fenômenos que contribuem, através de representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, a reproduzir ou transformar o sistema social. A cultura, cuja concepção envolve os bens simbólicos, envolve tanto processos de produção como de circulação e consumo destes bens, que expressam e modificam as relações sociais.

Já na percepção de Yudice (2004), a cultura é o recurso que sustenta a performatividade como lógica fundamental da vida social contemporânea. Ela é tida como um recurso inesgotável que gera e atrai investimentos das indústrias culturais ou daquelas indústrias dependentes da propriedade intelectual. Embora não considere que a cultura seja apenas uma mercadoria, entende que esta tem sido utilizada como tal nos âmbitos político e econômico para diferentes propósitos, entre os quais inclui a legitimação, a resistência, a cidadania, a identidade e a diversidade.

4.4.2 Interculturalidade e os processos identitários socioculturais

Com respeito ao conceito de interculturalidade, Fleuri (2003) a define como um campo complexo de debate entre várias concepções e propostas que enfrentam a questão da relação entre

diferentes processos identitários socioculturais. Ele enfatiza a possibilidade de respeitar as diferenças e integrá-las em uma unidade que não as anule. A interculturalidade é vista como uma nova perspectiva epistemológica e um objeto de estudo interdisciplinar e transversal.

Fleuri (2003) ainda destaca que a interculturalidade se refere à relação tensa e intensa entre diferentes sujeitos, criando contextos interativos que se conectam dinamicamente com os variados contextos culturais em relação aos quais os diferentes sujeitos desenvolvem suas respectivas identidades. Além disso, ele acredita que a interculturalidade pode contribuir para superar tanto a atitude de medo quanto a de indiferente tolerância ante o “outro”, construindo uma disponibilidade para a leitura positiva da pluralidade social e cultural. Entendemos de suas argumentações que a interculturalidade é um novo ponto de vista baseado no respeito à diferença, que se concretiza no reconhecimento da paridade de direitos.

Com respeito aos “processos identitários socioculturais”, Geertz (2008) diz que estes se referem à maneira como os indivíduos e grupos sociais constroem e expressam sua identidade através de práticas culturais e sociais. Na sua opinião, esses processos são complexos e dinâmicos, envolvendo a interação de múltiplos fatores, incluindo a etnia, gênero, geração e ação social. Ele percebe a cultura como um sistema de símbolos compartilhados que as pessoas utilizam para dar significado ao mundo e guiar seu comportamento e acredita que o comportamento humano é orientado pela cultura ao invés do instinto. Neste sentido, pode-se concluir que a cultura é vista como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento, e que o homem é o animal mais desesperadamente dependente desses mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, para ordenar seu comportamento.

4.5 Memória, Cultura, Identidade e a Tradição oral

Autores como Darcy Ribeiro e Manuela Carneiro da Cunha discutiram a importância da memória, da cultura e da identidade para as populações originárias do Brasil. Ribeiro (2006) argumentou que a cultura é um elemento fundamental na construção da identidade desses povos e que a preservação da cultura é essencial para a sobrevivência desses povos. Cunha (2009), por sua vez, enfatizou a importância da memória e das representações identitárias na luta pela preservação da identidade desses povos.

Os conceitos de memória, cultura e identidade estão intrinsecamente ligados às memórias, culturas e representações identitárias das populações originárias do Brasil. A memória é um elemento fundamental na construção da identidade de um povo, pois permite que as gerações futuras se

conectem com o passado e compreendam como os eventos históricos moldaram o mundo em que vivemos hoje. A cultura, por sua vez, está percebida como o conjunto de valores, crenças, tradições e práticas que são transmitidos de geração em geração e que ajudam a definir a identidade de um grupo. As representações identitárias, por fim, são as imagens, símbolos e narrativas que um grupo usa para se representar e se identificar (Ribeiro, 2006).

No contexto das populações originárias do Brasil, considera que a memória, a cultura e as representações identitárias são elementos fundamentais na luta pela preservação da identidade e da história desses povos. A memória é usada para lembrar as lutas e conquistas dos antepassados, enquanto a cultura é usada para manter viva a tradição e a identidade desses povos. As representações identitárias, por sua vez, são usadas para reivindicar o reconhecimento e a valorização desses povos na sociedade brasileira (Cunha, 2009).

A escrita, uma invenção relativamente recentes (cerca de 3.500 a.C.), deriva da tradição oral. Ao longo da história, homens e mulheres transmitiram conhecimentos, preocupações e sonhos oralmente. Ainda hoje, muitos povos ágrafos preservam conhecimentos ancestrais valiosos. A ideia de que a escrita é uma forma mais eficiente e duradoura de transmissão de informações não é absoluta, pois muitos povos continuam a transmitir saberes e tradições oralmente, perpetuando-os no tempo e no espaço, exceto quando há interferência de forças invasivas e destrutivas.

A tradição oral é uma forma eficiente de transmitir informações culturais de geração em geração. Ela permite que as histórias, mitos, lendas e rituais sejam transmitidos de forma mais dinâmica e interativa, permitindo que a cultura seja preservada e transmitida de forma mais autêntica. Diferentes autores discutiram a eficiência da tradição oral. Ong (2000) argumentou que a tradição oral é uma forma mais autêntica de transmitir informações culturais do que a escrita, pois permite que as histórias sejam adaptadas e modificadas de acordo com o contexto em que são contadas. Goody (2000), por sua vez, argumentou que a escrita é uma tecnologia que permitiu a preservação e transmissão de informações de forma mais eficiente e duradoura.

Goody (2000) foi o responsável pela proposição do conceito de “domesticação do pensamento selvagem”. Ele argumenta que a escrita e outras tecnologias da comunicação são responsáveis por uma mudança fundamental na maneira como as sociedades humanas pensam e se comunicam. Ele também defende a ideia de que é a escrita que permite que as sociedades humanas desenvolvam uma forma mais abstrata e analítica de pensamento, que é fundamentalmente diferente do pensamento “selvagem” ou pré-letrado. Ele explica que é a escrita junta com outras tecnologias da comunicação o que permite que as sociedades humanas desenvolvam uma forma mais complexa e sofisticada de pensamento, que é fundamental para a civilização humana.

Segundo Souza (2023), as populações originárias do Brasil não possuíam um sistema de escrita alfabético como o utilizado pelos europeus. No entanto, esses povos desenvolveram sistemas complexos de comunicação e registro de informações, como a arte rupestre, a cerâmica, a tecelagem e a tradição oral. A transmissão de conhecimentos de geração em geração era feita por meio da oralidade, em que os mais velhos transmitiam seus conhecimentos aos mais jovens. Essa transmissão era feita por meio de histórias, mitos, lendas e rituais, que eram memorizados e passados adiante.

No século XXI, muitos descendentes das populações originárias do Brasil ainda utilizam a tradição oral para transmitir seus conhecimentos. No entanto, muitos desses povos também desenvolveram sistemas de escrita próprios. Por exemplo, os povos Guarani e Kaiowá utilizam a escrita para registrar suas línguas e tradições.

No caso do povo indígena Anambé, que vive no Estado do Pará, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2021), não há informações disponíveis sobre o uso de uma linguagem escrita. No entanto, esses povos desenvolveram sistemas complexos de comunicação e registro de informações, como a arte rupestre, a cerâmica, a tecelagem e a tradição oral. A transmissão de conhecimentos de geração em geração é feita por meio da oralidade, em que os mais velhos transmitem seus conhecimentos aos mais jovens.

Ao aproximar o conceito de “domesticação do pensamento selvagem” com a realidade do povo indígena Anambé, observa-se que, apesar da ausência de uma linguagem escrita, esses povos mantêm uma rica tradição de comunicação e registro através de outros meios.

A memória coletiva é um conceito que se refere à memória compartilhada por um grupo ou sociedade. A memória coletiva é uma construção social influenciada por fatores como a identidade cultural, a política e a economia (Halbwachs, 2006). A narrativa é igualmente importante na compreensão da história, já que a memória daqueles que guardam os conhecimentos é fundamental para a construção da identidade de uma sociedade (Ricoeur, 2010a).

Em populações ágrafas, a memória coletiva é transmitida oralmente de geração em geração. Essa transmissão é feita por meio de histórias, mitos, lendas e rituais, que são memorizados e passados adiante. A memória coletiva é influenciada por fatores como a identidade cultural, a política e a economia. Ela também pode ser preservada por meio de objetos físicos, como artefatos culturais, monumentos e locais sagrados. Esses objetos são investidos de significado simbólico e ajudam a preservar a memória coletiva de uma sociedade. Além disso, a memória coletiva pode ser preservada por meio de tradições culturais, como a música, a dança e a culinária, que são transmitidas de geração em geração.

Em algumas culturas religiosas, de acordo com Mbiti (1990), a escrita pode ser vista como uma ameaça à tradição e à identidade cultural. O exemplo da proibição da representação visual de seres humanos e animais por certas religiões pode desencorajar o uso da escrita.

A experiência direta com o sagrado é valorizada por muitas religiões em detrimento da escrita, sendo a meditação um bom exemplo de forma mais autêntica de compreender a natureza da realidade do que a leitura de textos sagrados. É importante ressaltar, ainda referenciando Mbiti (1990), que a religião igualmente pode ser um instrumento facilitador para o desenvolvimento das habilidades escritas de uma população.

Observa-se nesta dualidade que a relação entre religião e escrita é complexa e multifacetada. Depreendemos que enquanto algumas religiões valorizam a escrita como uma forma de registro e transmissão de informações sagradas, outras podem desencorajar ou proibir o uso da escrita por motivos religiosos. Fica o registro de que entre as principais possibilidades para esse impedimento da escrita, em primeiro lugar, está a valorização da tradição oral, tanto por sua autenticidade como legitimidade de transmitir conhecimentos sagrados.

Por consequência, a evolução social e o desenvolvimento urbano estão intimamente ligados à evolução da memória e ao aparecimento da escrita. A escrita é uma tecnologia que permitiu a preservação e transmissão de informações de forma mais eficiente e duradoura. Ela também permitiu a criação de registros históricos e a construção de narrativas que ajudaram a moldar a identidade das sociedades humanas. Leroi-Gourhan (1964) estudou a memória e a tecnologia a partir de uma perspectiva evolutiva e tecnológica e argumentou que a tecnologia é uma extensão da memória humana e que a evolução da tecnologia é fundamental para a evolução da memória humana. Outro autor que discutiu a relação entre a evolução social e a escrita foi Ong (2000), justificando que a escrita é uma tecnologia que permitiu a criação de uma cultura letrada e que transformou a maneira como as sociedades humanas pensam e se comunicam.

Vale ressaltar que a aldeia Anambé possui uma escola que atende as necessidades educacionais de seus habitantes, abrangendo os níveis de Ensino Fundamental I e II. No entanto, ainda não oferece o Ensino Médio em sua estrutura, o que implica em limitações para os jovens que desejam continuar seus estudos sem deixar a comunidade.

A presença de uma escola na aldeia é de extrema importância, visto que a educação é obrigatória e essencial para o desenvolvimento das crianças e adolescentes Anambé. No entanto, apesar da existência da escola, não foi possível entrevistar os professores que nela atuam, o que poderia fornecer uma visão mais detalhada sobre o funcionamento e os desafios enfrentados na educação local.

Além do currículo regular, a escola oferece aulas de língua aos sábados, o que mostra um esforço significativo para manter viva a língua e a cultura do povo Anambé. Essa iniciativa é liderada por Wilson Anambé, um professor indígena que desempenha um papel crucial na educação das crianças e na preservação do patrimônio cultural.

A implementação dessas aulas de língua é fundamental para reforçar a identidade cultural e garantir que as futuras gerações tenham um profundo entendimento de suas raízes e tradições. Mesmo com as limitações existentes, a dedicação da comunidade em promover a educação é evidente e merece reconhecimento e apoio.

Por consequência, não seria correto afirmar que o povo indígena Anambé se mantém ágrafo por falta de aptidão intelectual. A escrita é uma tecnologia relativamente recente na história humana e muitas culturas tradicionais têm sistemas complexos de comunicação e registro de informações que não envolvem a escrita alfabética. Além disso, a falta de desenvolvimento da escrita pode ser atribuída a fatores como a falta de necessidade, barreiras tecnológicas e barreiras culturais.

4.6 Apagamento, Esquecimento e Silenciamento da Memória Coletiva

Na percepção de Thompson (1992), o esquecimento e o silenciamento são duas formas de apagamento da memória coletiva. O esquecimento pode ser definido como a perda ou o desaparecimento de informações ou eventos da memória coletiva. Já o silenciamento pode ser definido como a supressão ou a ocultação de informações ou eventos da memória coletiva. Esses dois processos podem ser intencionais ou não e podem ser causados por fatores como a censura, a repressão política, a falta de interesse ou a falta de acesso a informações. Por sua vez, Ricoeur (2010a) argumentou que o esquecimento pode ser reversível ou definitivo e que a narrativa é fundamental para a compreensão da história.

Uma sociedade pode procurar silenciar outra sociedade por diversos motivos, como a discriminação, o preconceito, a intolerância, a rivalidade, a competição, a dominação, a exploração, entre outros. O silenciamento pode ter consequências graves para os agrupamentos humanos que são deliberadamente esquecidos e silenciados, como a perda da identidade cultural, a marginalização, a exclusão social, a violência, a opressão, entre outras.

Durkheim (2000) relatava que a memória coletiva é fundamental para a coesão social e que as instituições sociais como a religião, a educação e a política desempenhavam um papel importante na administração e manipulação da memória coletiva. No seu entendimento, as instituições sociais moldam a memória coletiva de acordo com seus próprios interesses e objetivos, criando uma versão

da história que é conveniente para elas. O uso da religião e da política servem de exemplo, já que a primeira pode usar a memória coletiva para reforçar a identidade religiosa de um grupo, enquanto que a segunda pode utilizá-la para justificar seus princípios e ações. Outro autor que discutiu a relação entre a sociedade e a memória coletiva foi Foucault (2014), que alegava que o poder é exercido por meio do controle da memória coletiva e que as instituições sociais são responsáveis por moldar a memória coletiva de acordo com seus próprios interesses.

O silenciamento da memória coletiva, segundo Bosi (2008), onde certas histórias e vozes são excluídas da narrativa oficial, serve para manter o poder e a hegemonia cultural dos colonizadores, enquanto marginaliza e silencia as histórias dos colonizados.

No ponto de vista de Kopenawa e Albert (2015), o silenciamento da memória coletiva é um processo que visa desqualificar e desvalorizar as vozes indígenas na sociedade dominante. Para o combate efetivo a esse silenciamento, se faz preciso dar visibilidade e voz aos povos indígenas, que muitas vezes são ignorados ou marginalizados na narrativa oficial.

Em Kernak (2022) encontramos fortes críticas ao silenciamento da memória coletiva das populações originais da atual Amazonia brasileira, destacando a marginalização das suas vozes nas narrativas oficiais. Ele defende a necessidade urgente de dar visibilidade e valorização às histórias, práticas e culturas indígenas, para garantir que essas vozes sejam ouvidas e respeitadas na construção de um futuro mais justo e equilibrado.

4.6.1 Apagamento Cultural

Pollak (1989), ao discutir sobre a seletividade da memória e a conciliação entre a memória coletiva e as memórias individuais, afirmava que toda memória é seletiva, pois envolve um processo de negociação entre os diferentes grupos e indivíduos que compartilham uma lembrança. Ele também questiona a ideia de uma memória coletiva homogênea e estável, e propôs uma abordagem construtivista que analisa como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade.

Essa seletividade da memória pode ser utilizada para silenciar ou mesmo apagar a memória coletiva de um povo ou de um agrupamento humano minoritário, quando há uma imposição de uma memória oficial ou dominante que exclua ou marginalize as memórias subterrâneas ou alternativas. Como exemplo Pollak (1989) citava aos sobreviventes dos campos de concentração, que tiveram dificuldade de expressar e transmitir suas memórias diante da indiferença ou da hostilidade da

sociedade. Na sua percepção, é imperioso resgatar as memórias apagadas e reconhecer a pluralidade e a diversidade das memórias coletivas.

A aplicação do exemplo dos campos de concentração de Pollak (1989) às populações originárias do Brasil e seus descendentes pode ser feita através do resgate e valorização de suas memórias coletivas. Este processo pode envolver várias etapas importantes. A primeira é o reconhecimento da existência e da importância das memórias dessas populações. Isso implica em reconhecer que essas memórias foram marginalizadas ou silenciadas e que elas têm um valor intrínseco. A segunda etapa envolve a pesquisa e a documentação dessas memórias. Isso pode ser feito através de entrevistas com membros da comunidade, pesquisa em arquivos e bibliotecas, e a coleta de histórias orais. A terceira etapa é a divulgação dessas memórias. Isso pode ser feito através de publicações, exposições, filmes, websites, e outros meios de comunicação. A quarta etapa é a educação. Isso envolve a inclusão dessas memórias nos currículos escolares e a realização de workshops e seminários para educar o público sobre a história e a cultura dessas populações. A quinta etapa é a preservação dessas memórias para as gerações futuras. Isso pode ser feito através da criação de museus, arquivos, e outras instituições dedicadas à preservação da memória coletiva.

Como Pollak (1989) aponta, é crucial resgatar as memórias e reconhecer a pluralidade e a diversidade das memórias coletivas. No caso das populações originárias do Brasil, isso significa valorizar suas memórias e histórias, e reconhecer a injustiça e a violência que elas sofreram. Ao fazer isso, podemos contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Na opinião de Frischmann (2013), as consequências de apagar a memória coletiva de um povo podem ser profundas e duradouras. A primeira é a perda de Identidade. A memória coletiva é uma parte fundamental da identidade de um povo. Ela ajuda a definir quem somos, de onde viemos e o que valorizamos. Quando essa memória é apagada, pode levar à perda de identidade coletiva. A Injustiça Histórica é outra. A memória coletiva muitas vezes inclui lembranças de injustiças e lutas. Quando essas memórias são apagadas, pode perpetuar a injustiça e negar o reconhecimento e a reparação às vítimas. A repetição de erros passados também se inclui. A memória coletiva serve como uma lição do passado. Sem ela, a sociedade pode estar condenada a repetir os mesmos erros. Outra consequência é a Divisão Social. A exclusão de certas memórias pode levar à divisão social, pois grupos diferentes na sociedade podem ter diferentes memórias e interpretações do passado. O impacto na convivência escolar também pode ser incluído. O abandono amnésico da memória coletiva pode impactar a convivência escolar, pois a escola é um espaço importante para a transmissão e discussão da memória coletiva. Portanto, é crucial respeitar e preservar a memória coletiva de todos os povos, e garantir que todas as vozes sejam ouvidas na narrativa histórica.

Bosi (2008) expõe que a colonização europeia foi responsável direta pelo apagamento das culturas indígenas e suas tradições, substituindo-as de forma imposta pela sua. Esse processo de apagamento foi uma forma de controle e dominação, eliminando a identidade original dos povos colonizados.

Sob um ponto de vista xamânico, Kopenawa e Albert (2015) abordam o apagamento das culturas indígenas, a Yanomami em particular, devido à invasão e destruição de suas terras por atividades ilegais, como a mineração. A presença do explorador ocidental e consequente destruição ambiental resulta em um processo de perda de tradições, conhecimentos e modos de vida que são essenciais para a construção de sua identidade.

Krenak (2022) aborda o apagamento cultural das comunidades indígenas sob o ponto de vista do processo colonizatório ocidental e das práticas capitalistas, que juntos destruíram modos de vida e tradições ancestrais, resultando na perda irreparável de saberes e práticas culturais, desestruturando comunidades e silenciando suas histórias e vozes por gerações.

4.6.2 Esquecimento cultural

O termo “esquecimento” é bastante recorrente no ser humano, assim como seu significado e consequências. De acordo com o dicionário Priberam do Português (2023), este tem várias conotações, dependendo do contexto. No entanto, em geral, refere-se ao ato ou efeito de esquecer ou esquecer-se. Também pode ser entendido como uma falta de lembrança ou memória e, além disso, pode se referir a uma omissão, falha ou lapso. Em alguns contextos, ainda pode indicar desprezo ou a perda da sensibilidade. Em sentido mais amplo, pode ser utilizado para fazer referência a situações em que algo é deixado de lado, seja intencionalmente ou não.

Foucault (2014) aborda o tema do “esquecimento” associando-o ao conceito de “arquivo”, este último como sendo um sistema que determina o que merece ser memorizado e o que merece ser esquecido. Por consequência, é o “arquivo” quem define o que deve ser conservado e o que deve ser abandonado. É o sistema de discursividade que separa o que merece ser arquivado como história e o que deve ser esquecido. Em relação à “cultura de si”, Foucault (2014) discute a ideia de um sujeito que é constituído historicamente, a partir de práticas distintas, falando sobre a “estética da existência”, uma proporção ou harmonia que envolve um trabalho sobre si mesmo, que não é um sujeito universal e a priori, mas um sujeito constituído historicamente. Infere-se em Foucault que o esquecimento de uma cultura pode ser visto como um processo ativo e intencional, moldado por sistemas de poder e discursividade.

Pollak (1989), ao pronunciar-se a respeito da possibilidade do esquecimento de uma cultura, argumenta que a memória coletiva de um grupo pode ser influenciada por fatores sociais e culturais e também defende a ideia de que são os fatos sociais que se internalizam na memória da sociedade que, como e por quem, são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Por outro lado, similarmente menciona a existência de “memórias subterrâneas, minoritárias, clandestinas, inaudíveis”, que são memórias que não se alinham com a imagem que uma sociedade majoritária ou Estado desejam passar e impor. Essas memórias não oficiais e incômodas, uma vez reprimidas em sua divulgação e participação, podem levar uma sociedade a esquecer o seu passado.

Observamos, desta forma, que a efetivação do esquecimento ocorre de formas diversas, algumas mais rápidas, violentas, repressivas, outras mais lentas e sutis. Servem de exemplo a assimilação cultural, de uma cultura dominante impor seus valores, idiomas e costumes a uma cultura subordinada, levando ao esquecimento ou supressão da cultura original; do trauma coletivo ou eventos traumáticos que podem ocasionar a um desejo coletivo de esquecer certos aspectos do passado; da globalização que pode promover o processo do esquecimento de culturas locais à medida que as culturas globais se tornam mais dominantes e da perda geracional, esta que pode ser inter-relacionada com a globalização, que ocorreria à medida que as gerações mais velhas passam e as novas gerações crescem em um mundo cada vez mais globalizado e determinados aspectos da cultura podem ser esquecidos se não forem transmitidos adequadamente.

Aproximando os conteúdos de Foucault (2014) e Pollak (1989) com a realidade do povo indígena Anambé, o processo de esquecimento cultural descrito pelo segundo autor pode acontecer com este povo, já que os mesmos, assim como a grande maioria dos povos indígenas no Brasil têm sido negligenciados e suas culturas e línguas estão em risco de serem esquecidas.

Neste âmbito é sempre importante lembrar a questão da escrita e ressaltar que a falta de um sistema de escrita formal pode tornar uma cultura mais vulnerável ao esquecimento, uma vez que a escrita é um dos principais instrumentos para a preservação e transmissão da cultura e história de um povo de uma geração para outra. Por outro lado, é igualmente válido destacar que muitas culturas indígenas têm tradições orais ricas e complexas que desempenham um papel semelhante ao da escrita em outras culturas. Por consequência, não é a presença ou ausência de um sistema de escrita, o único fator que determina se uma cultura será esquecida ou não. Outros fatores existem para o esquecimento cultural e estão à vista de toda a população para um exame minucioso, como políticas governamentais, globalização, assimilação cultural e perda de terras tradicionais.

4.7 Dominação Cultural e Dominação Linguística

A “dominação cultural” é um conceito que se refere ao controle exercido por uma cultura sobre outras, influenciando seus hábitos, crenças e comportamentos. Isso pode ocorrer de várias maneiras, como através da imposição de uma língua, religião, valores e normas. De acordo com Barbosa (2022), a América Latina tem sido submetida à dominação cultural europeia e norte-americana branca há mais de quinhentos anos. Este autor destaca a influência de Freire (2004) e Quijano (1988), que conscientizaram sobre os modos pervasivos de colonização política e cultural.

Por outro lado, Tylor (1977), define cultura como um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Nesse sentido, a dominação cultural pode ser vista como uma imposição forçada de conhecimentos, tradições e hábitos da parte de um grupo supostamente “vencedor”, em detrimento e com consequente desfiguração ou extinção dos conhecimentos, tradições e hábitos do grupo supostamente "vencido".

4.7.1 Dominação Cultural

O termo ou conceito “dominação cultural” se refere, basicamente, à prática de uma cultura dominante que é prevalente dentro de uma determinada entidade política, social ou econômica, onde coexistem múltiplas culturas (Critelli, 1981). Esta dominação pode se manifestar em referência a uma língua, a uma religião, a um ritual, a um valor social e/ou a um costume social. Esses recursos citados costumam ser uma norma para toda uma sociedade.

Observando a dominação cultural sob uma perspectiva capitalista, Mello Filho (2019), ao discutir como o pensamento econômico lida com o conceito de cultura, percebe que as abordagens econômicas dominantes, desde Adam Smith (1983) até à economia neoclássica tendem a considerar que a racionalidade humana é predominantemente calculista e utilitarista, e a esfera cultural é externa ao âmbito econômico e só o influencia indiretamente. Por outro lado, Gramsci (1989), um teórico marxista, vê a dominação cultural como uma estratégia para a dominação de classe no capitalismo. Este autor acredita que a transformação da sociedade e da política é feita com base em esforços acadêmicos e intelectuais contínuos para subverter a cultura ocidental.

Observando as duas diferentes abordagens do que podemos compreender por dominação cultural, temos que ambos autores reconhecem a existência de uma cultura dominante que influencia a sociedade. No entanto, diferem em suas visões sobre as causas e consequências da dominação cultural, ou seja, a dominação cultural como um subproduto da racionalidade econômica ou como

uma estratégia deliberada para a dominação de classe. Com respeito às consequências de tal dominação, ambos são críticos pois as percebem negativamente, tanto na forma da marginalização de outras formas de racionalidade e a homogeneização da cultura como na perpetuação da desigualdade de classe e a supressão das culturas não dominantes. Sendo assim, podemos inferir que os processos de dominação cultural não ocorrem segundo um mesmo roteiro, mas suas consequências sim, são nefastas para aquelas culturas não dominantes.

Aqui, neste ponto, pode ser feita uma comparação de dois processos de dominação cultural extensiva: do Império Romano sobre a Europa, Ásia e África e a do Reino Português sobre as populações originárias do atual território do Brasil.

A dominação cultural do território europeu pelo Império Romano e do território do atual Brasil pelo Império Português ocorreu de maneiras distintas, mas ambas tiveram um impacto significativo na formação das respectivas sociedades.

O Império Romano, que se estendeu por três continentes ficou conhecido por sua política de “romanização”, uma política que envolvia a assimilação cultural dos povos conquistados, que eram fortemente incentivados a adotar tanto a língua latina como as suas práticas religiosas, leis e costumes. A romanização não foi um processo uniforme, variando em intensidade e profundidade dependendo da região e do período. Quanto à sua dinâmica, o “projeto imperial” romano se implementou por meio do controle político das províncias, cooptando as elites locais pela formação de uma hierarquia de identidades e a reorganização dos sistemas de assentamentos com a construção do território (Mendes; Bustamante; Davidson, 2005).

Quanto à colonização do Brasil pelos portugueses, esta já causou grandes impactos na população indígena original desde o momento do desembarque, inicialmente por meio de um choque cultural e, a continuação, por conflitos armados com estes povos que já habitavam a região. No que tange a administração da colônia, esta ficou a cargo da metrópole portuguesa, que implantou um sistema de governo centralizado e autoritário com o apoio e reconhecimento da Igreja Católica, que, por sua vez, também exerceu grande influência na vida social e cultural do Brasil colonial (Barbosa, 2022).

A colonização cultural introduzida originalmente pelos portugueses no território brasileiro foi inicialmente introjetada de forma inconsciente pela população nativa original colonizada, uma “colonização inconsciente”, que vai além da colonização cognitiva e torna-se facilmente uma colonização emocional. Posteriormente, já na forma de políticas culturais de Governo, o propósito discriminatório avançou na forma de uma integração forçosa das culturas não oficiais ou ditas marginais com a oficial, mas o que na realidade buscavam era simplesmente extingui-las.

4.7.2 Dominação Linguística

A dominação linguística manifesta-se de maneira análoga à dominação cultural, configurando-se como um processo no qual uma língua se sobrepõe a outras, geralmente em decorrência de dinâmicas políticas, econômicas ou culturais. Tal subjugação pode ocorrer tanto por meio da imposição direta, como em contextos coloniais, quanto de forma indireta, através de processos de globalização e difusão cultural (Lucchesi, 2017).

Retomando o exemplo anterior dos processos de dominação cultural dos romanos e dos portugueses, a dominação linguística efetuada pelo Império Romano ocorreu fazendo uso da política de “romanização”, que envolvia a assimilação cultural dos povos conquistados. A língua nativa dos antigos romanos, o latim, servia como “língua de poder” e era muito usada em todo o Império Romano, nomeadamente pelos militares e nos tribunais do Ocidente. A língua latina, em sua origem, um falar humilde de uma comunidade rural, passou à língua soberba e oficial de um Império que ainda hoje se revela presente na maioria das línguas europeias (Mendes; Bustamante; Davidson, 2005).

Já a dominação linguística do Reino de Portugal no Brasil ocorreu por meio da colonização do território das antigas populações originais. A língua portuguesa foi imposta como a língua oficial e hegemônica sobre o amplo mosaico linguístico dos primeiros séculos de formação do Brasil (Barbosa, 2022).

Observamos que assim como no caso da dominação cultural, a dominação linguística também foi impulsionada por processos de colonização e expansão imperial. No entanto, eles diferem em suas abordagens e resultados. A dominação linguística romana focou na assimilação cultural, enquanto a dominação linguística portuguesa no Brasil focou na imposição direta da língua portuguesa. As consequências desses processos de dominação linguística são vastas e duradouras. No caso do Império Romano, a influência do latim pode ser vista nas línguas românicas modernas, como o italiano, francês, espanhol, romeno e português. No Brasil, a imposição da língua portuguesa resultou na marginalização e perda de muitas línguas indígenas, mas também na formação de uma língua portuguesa única com suas próprias características distintas.

Ao finalizar este capítulo sobre a memória e a cultura dos povos indígenas do Brasil, observamos que as elites que governam o Estado brasileiro reconhecem que estas são ricas e diversas, e, por consequência, tidas no mínimo como inapropriadas para o desenvolvimento de seus projetos. Possivelmente esse reconhecimento seja o que fundamenta às práticas de dominação cultural e linguística, bem como ao apagamento e silenciamento de sua existência. De fato, as políticas governamentais muitas vezes favoreceram a assimilação cultural e linguística dos povos indígenas à

cultura dominante, cujo resultado nefasto resultou na perda de muitas línguas indígenas e na marginalização daqueles que continuam a falar essas línguas.

Essas práticas de dominação, apagamento e silenciamento oficiais têm consequências profundas para a memória e a cultura dos povos indígenas. Elas ameaçam a sobrevivência de suas línguas e culturas, e negam a eles o direito de se expressar e viver de acordo com suas próprias tradições culturais. No entanto, apesar desses desafios, os povos indígenas do Brasil continuam a resistir e a lutar pelo reconhecimento de seus direitos culturais e linguísticos, trabalhando para preservar e revitalizar suas línguas e culturas, e para garantir que sua história e contribuições sejam reconhecidas e valorizadas.

Em resumo, a memória e a cultura dos povos indígenas do Brasil são fundamentais para a diversidade cultural e linguística do país. É crucial que sejam feitos esforços para combater as práticas de dominação cultural e linguística, bem como o apagamento e o silenciamento de sua existência, a fim de garantir a sobrevivência e o florescimento dessas culturas e línguas ricas e diversas.

Ao se conceituar cultura como conjunto de manifestações materiais e imateriais que expressam a identidade, a história, a criatividade e a diversidade de um povo e que inclui aspectos como a arte, a música, a literatura, a religião, a língua, o conhecimento, os valores, os costumes e as tradições de um grupo social que podem se transformar ao longo do tempo, mas também pode ser preservada e transmitida de geração em geração, temos uma primeira linha de embasamento para uma melhor compreensão do povo Anambé. É igualmente importante, referirmos o conceito de memória como capacidade de lembrar e de registrar os fatos, as experiências, as emoções e as ideias que marcaram a trajetória de um povo. Neste sentido, a memória é fundamental para a construção da identidade e da consciência de um grupo social e pode ser expressa por meio de testemunhos, narrativas, símbolos e rituais que remetem ao passado e ao presente de um povo, mesmo quando este povo não chegou a desenvolver a forma escrita de sua língua.

Com esses conceitos em mente será possível realizar uma análise crítica sobre o processo de apagamento cultural que o povo Anambé vem sofrendo, tendo em consideração tanto a sua cultura como memória, verificando como eles foram afetados, negados, destruídos ou substituídos por outros ao longo da história. É preciso também analisar os fatores e os agentes que provocaram ou provocam esse apagamento cultural, como processos de colonização, exploração, violência, discriminação, assimilação ou globalização. Por fim, é preciso avaliar as consequências e os impactos desse apagamento cultural para a identidade, a dignidade e a sobrevivência do povo Anambé e para a diversidade e a riqueza cultural da humanidade.

5 ENTRE MEMÓRIAS E SABERES: VOZES QUE TECEM A IDENTIDADE ANAMBÉ

Este capítulo tem por base a análise de entrevistas realizadas com lideranças masculinas e femininas da aldeia Anambé, focando nas dinâmicas de liderança, preservação cultural e no papel da pajé Becuú Anambé. As entrevistas revelam narrativas pessoais e coletivas sobre transformações socioculturais, destacando a importância da memória de Becuú como símbolo de resistência cultural e identidade. Os relatos foram organizados de forma a destacar os critérios e desafios da liderança Anambé, a centralidade do pajé como figura espiritual e cultural, e a articulação das tradições ancestrais diante dos desafios contemporâneos.

5.1 A Comunidade Anambé

A região da Amazônia brasileira é uma das mais ricas e diversas do mundo, tanto em termos de biodiversidade quanto de cultura. Ela abrange cerca de 50% do território nacional e inclui nove estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Maranhão, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Ela é formada por diferentes ecossistemas, como florestas úmidas, florestas estacionais, savanas, campos e várzeas, que abrigam milhares de espécies de plantas e animais, muitas delas endêmicas e ameaçadas de extinção. Igualmente possui a maior rede de rios e cursos d'água do planeta, sendo o rio Amazonas o maior e mais caudaloso do mundo. Assim sendo, podemos inferir que a Amazônia brasileira é de grande importância para o Brasil e para o mundo, pois desempenha funções ecológicas, econômicas, sociais e culturais essenciais, entre as quais se deve destacar a preservação da memória e da identidade de povos e comunidades tradicionais (Cunha, 2022).

Na Amazônia brasileira, vivem mais de 180 povos indígenas, que representam mais de 55% da população indígena do país. Esses povos possuem uma grande diversidade linguística, cultural e territorial, sendo reconhecidos como os primeiros habitantes e os principais guardiões da floresta. Entre os povos indígenas mais conhecidos da Amazônia brasileira se incluem os Yanomami, os Kayapó, os Tikuna, os Xavante, os Munduruku, os Guarani, os Assurini do Trocará, os Macuxi, os Wajãpi, os Ashaninka, os Kaingang, os Terena, os Xingu, os Karajá, os Kaxinawá e os Sateré-Mawé, entre outros. Além desses, existem também vários grupos isolados ou de recente contato, que vivem em situação de extrema vulnerabilidade e requerem proteção especial do Estado. Os povos indígenas da Amazônia brasileira enfrentam diversos desafios e ameaças, como o desmatamento, a invasão de suas terras, a violência, a discriminação, a transformação de sua cultura e a perda de seus direitos.

Por isso, eles lutam pela demarcação e pela gestão de seus territórios, pelo respeito à sua diversidade, pela valorização de sua sabedoria e pela garantia de sua autonomia e de sua cidadania (Cunha, 2022).

Os Anambé são um povo indígena que vive no estado do Pará, Brasil, na Terra Indígena Anambé, localizada no município de Moju. Eles pertencem à família linguística Tupi-Guarani e falam a língua Anambé, que é atualmente ameaçada de extinção. As suas origens remontam ao século XVIII, quando viviam na região do rio Pacajá, a oeste do rio Tocantins, perto de Portel. O nome “Anambé”, de origem tupi, se refere a vários pássaros tropicais de plumagem colorida que se alimentam de frutos. Eles sofreram com a invasão dos brancos, que os atacaram e os escravizaram, e com a ação dos jesuítas, que os catequizaram e os trasladaram para Portel. No final do século XIX, eles se deslocaram para a margem oriental do Tocantins, indo para a bacia do rio Moju, onde se misturaram com outros povos indígenas, como os Turiwara e os Amanayé (Heck; Loebens; Carvalho, 2005).

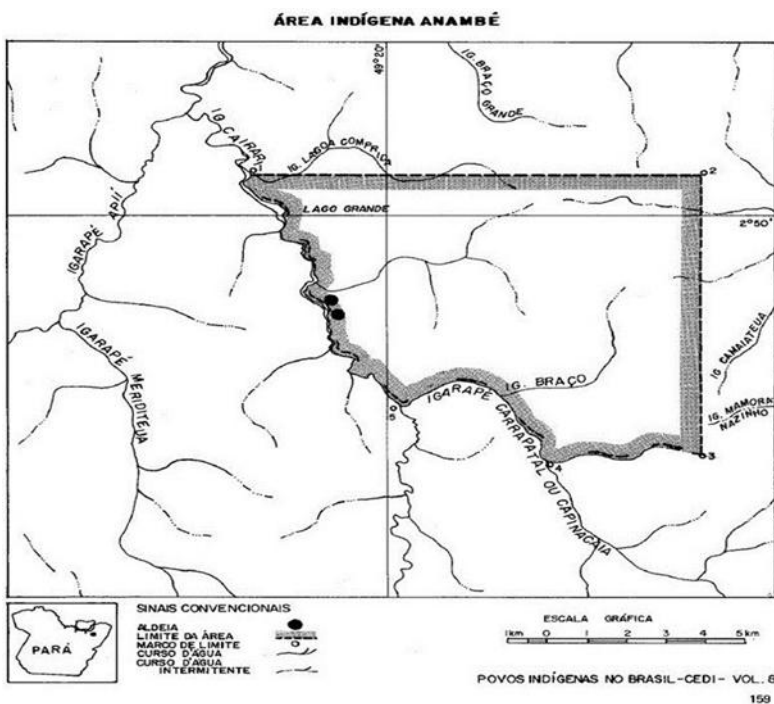
Os Anambé valorizam a cooperação, a solidariedade e o respeito entre os membros da comunidade, mas também enfrentam problemas de desunião, de disputas internas e de influências externas que afetam sua organização social e política. Quanto à organização social e política dos Anambé, ela se fundamenta na família extensa, que reúne parentes consanguíneos e afins, e no cacique, que é o líder político e religioso da comunidade. O cacique é escolhido por consenso entre os membros da aldeia, tendo em consideração a sua experiência, seu conhecimento e sua capacidade de resolver conflitos. Este é a figura que representa os Anambé perante as autoridades e as instituições não indígenas, como a Funai, o Cimi, a prefeitura e a igreja. Ele também tem a atribuição de coordenar as atividades coletivas, como as roças, as festas e os rituais. Além de tudo, cabe a ele, transmitir os ensinamentos e as tradições da cultura Anambé para as novas gerações (ISA, 2023).

Figura 1: Mapa de localização Município de Moju - Estado do Pará.



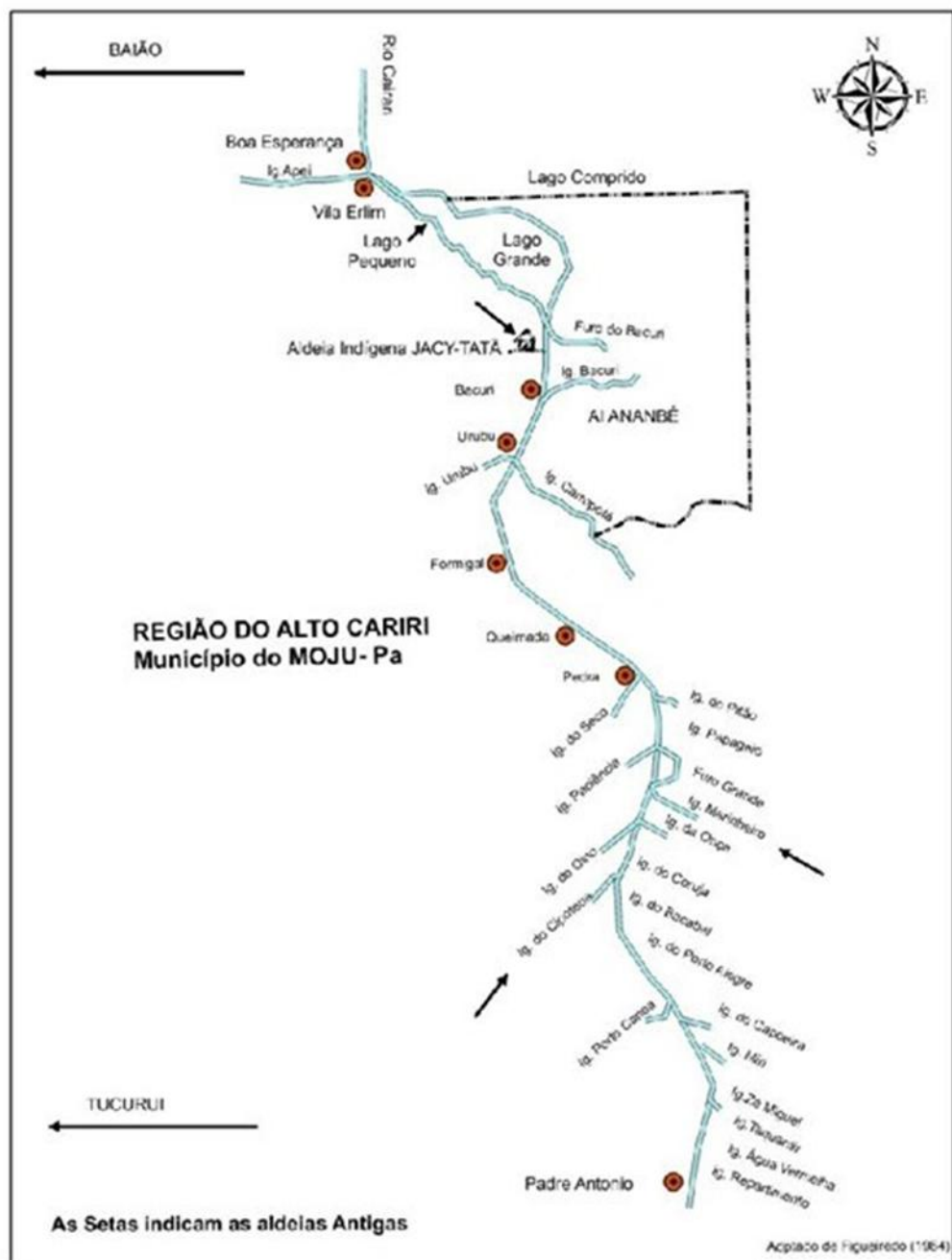
Fonte: ISA (2003)

Figura 2: Mapa da Terra indígena Anambé



Fonte: Lisboa; Assis; Silva Júnior (2015)

Figura 3: Deslocamento Realizado dos Anambé



Fonte: Lisboa; Assis; Silva Júnior (2015)

Sintetizando, podemos verificar inicialmente o conceito de identidade cultural como forma de um grupo de pessoas se reconhecer e se diferenciar dos outros, com base em seus valores, crenças,

costumes, línguas, tradições e modos de vida. Observamos que a identidade cultural, por ser dinâmica, pode se transformar ao longo do tempo, mas também pode ser ameaçada ou negada por processos de dominação, exploração, discriminação e violência.

Os Anambé se expressam por meio de suas artes, suas músicas, suas danças, suas festas, sua religião, sua língua e seus saberes, que revelam sua criatividade, sua espiritualidade, sua memória e sua identidade. Eles também se articulam com outros grupos e setores da sociedade que compartilham de suas causas e de seus valores, como organizações não governamentais, universidades, igrejas, partidos políticos, sindicatos, entre outros.

A comunidade Anambé, que tem uma forte identidade com as suas terras na região amazônica brasileira, vem sofrendo com a presença de grupos estrangeiros que além de invadir as suas terras, destruir seus recursos, contaminar suas águas, violar os seus direitos, também tentam assimilar ou extinguir sua cultura como forma de representação dos seus poderes econômico, político e ideológico dominante.

O exemplo dos Anambé demonstra que a sua identidade cultural e dos outros povos indígenas da Amazônia é um elemento de resistência ao apagamento da cultura e à opressão do homem branco, mas também é um elemento de construção de uma sociedade mais justa, democrática e plural, que reconheça e respeite as diferenças e que valorize a contribuição dos povos indígenas para o desenvolvimento humano e ambiental. A identidade cultural dos povos indígenas da Amazônia é, portanto, uma fonte de orgulho, de dignidade e de esperança para esses povos e para todos os que se solidarizam com eles.

5.2 Pesquisa de Campo na Aldeia Indígena Anambé

Entre os dias 02 e 06 de novembro de 2024, foi feito o trabalho de campo na Terra Indígena Anambé, em Moju, Pará. Este foi marcado por intensas queimadas na TI Anambé que já havia iniciado no dia 19 de novembro de 2024, resultantes de uma estiagem severa e mudanças climáticas. A situação crítica afetou diretamente a rotina da comunidade, dificultando as entrevistas devido ao envolvimento de jovens, lideranças e mulheres na tentativa de salvar roças e áreas de mata nativa. As queimadas impactaram a saúde da população, com relatos de dores nos olhos, garganta e dificuldades respiratórias, além de agravar a escassez de alimentos. É importante ressaltar que até a minha saída da comunidade ainda não estava controlado o incêndio florestal da TI Anambé.

Apesar das adversidades, foi possível coletar informações valiosas. As entrevistas decorreram majoritariamente à noite, pois durante o dia os indígenas estavam mobilizados no combate ao fogo, muitas vezes ao lado de bombeiros alojados na escola da aldeia. Mesmo exaustos, diversas lideranças fizeram questão de participar na pesquisa, reconhecendo a relevância do tema para a comunidade.

As dificuldades exigiram ajustes na abordagem metodológica. Com o apoio de Vanuza Anambé, esposa do cacique Raimundo Anambé, organizamos uma lista de lideranças disponíveis para entrevistas. Esse apoio foi essencial, considerando que as aldeias Anambé não mais se dividem em núcleos familiares, mas em subgrupos com autoidentificação. Atualmente, há três caciques principais: o cacique Raimundo Anambé lidera a aldeia Mapurupy-Anambé; o cacique Ywãm Anambé, a aldeia Irapã-Anambé; e o cacique Pedro Anambé, a aldeia Yetehú-Anambé.

Vale destacar que o cacique Pedro Anambé, devido a problemas cardiorrespiratórios agravados pela fumaça das queimadas, esteve ausente da aldeia durante o período da pesquisa. Ele concedeu sua entrevista no município de Mocajuba, demonstrando grande empenho em colaborar com o estudo mesmo diante de sua condição de saúde.

Um momento marcante foi a contribuição da família do cacique Raimundo Anambé, que, além de conceder entrevistas, vestiu as indumentárias tradicionais, incluindo cocares sagrados, para uma fotografia simbólica destinada à pesquisa. Esse gesto reforçou a importância da pesquisa para a comunidade e a relevância de suas narrativas.

Apesar das limitações impostas pelo contexto, a ida a campo proporcionou um panorama sensível e urgente das dinâmicas sociais, culturais e ambientais que permeiam a vida da aldeia Anambé, reafirmando o papel da Pajé Becuú como guardião da memória e do saber ancestral em tempos de crise.

5.2.1 As Lideranças Anambé

O cacique Raimundo Anambé é líder da aldeia Mapurupy Anambé e foi fotografado à noite ao lado de sua filha, Mukã Anambé, após uma entrevista sobre as queimadas que afetaram a região. Mukã, vestida com trajes tradicionais, representa a continuidade cultural da comunidade. Vanuza Anambé, esposa do cacique Raimundo, simboliza a força e a liderança feminina na luta contra os incêndios, atuando tanto na linha de frente quanto na organização do suporte comunitário.

Francisca Pantoja, conhecida como Chica, é uma moradora antiga e respeitada que trabalha ativamente na roça, sendo uma guardiã das tradições e da memória do povo Anambé. Tapi-ir Anambé é uma anciã e guardiã da língua materna, representando a conexão espiritual e a resistência cultural

da aldeia. Marrir, outro ancião fluente na língua Anambé, preserva as práticas tradicionais como a caça e representa o elo entre o passado e o presente da comunidade.

Augustinha Anambé, esposa do cacique Ywãm, é parteira e detentora de conhecimentos sobre a medicina tradicional, sendo uma liderança feminina fundamental na transmissão de saberes culturais. Titon Anambé, uma das poucas falantes da língua do povo, é guardiã da memória viva da comunidade, mantendo tradições no cotidiano. Ebson Anambé, ou Eré, é uma jovem liderança comprometida com a preservação e a transmissão dos ensinamentos dos mais velhos, representando o futuro da cultura Anambé. Ywãm Anambé, cacique da aldeia Irapã-Anambé, foi retratado prestes a entrar na mata para combater um incêndio, demonstrando sua liderança e compromisso com a proteção do território. Antônio Anambé, conhecido como Miarim, é um ancião cuja vivência e domínio da língua nativa representam a resistência e a continuidade cultural de seu povo. Por fim, o cacique Pedro, da aldeia Yetehú-Anambé, é uma liderança respeitada, com forte capacidade de diálogo e atuação estratégica na defesa dos direitos e da cultura de sua comunidade, sendo exemplo de resistência e união.

Registros Fotográficos dos Caciques da Aldeia Indígena Anambé

Figura 4 - Cacique Raimundo Anambé (cacique da aldeia Mapurupy-Anambé) e sua filha Mukã Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 5 - Cacique Pedro Anambé (Cacique da aldeia Yetehú-Anambé).



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 6 - Cacique Ywãm Anambé, cacique da aldeia Irapã-Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Registros Fotográficos das Lideranças Femininas da Aldeia Indígena Anambé

Figura 7 - Liderança Feminina Vanusa Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 8 - Anciã Tapi-ir Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 9 - Liderança Feminina Francisca Pantoja



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 10 - Anciã Titon Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 11 - Liderança Feminina Augustinha Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Registros Fotográficos das Lideranças da Aldeia Indígena Anambé

Figura 12 - Liderança Marrir Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

Figura 13 - Liderança Eré Anambé



Fonte: Fornecida por Eré Anambé (2024).

Figura 14 - Liderança Antônio Anambé



Fonte: Natália Lima (2024).

O povo Anambé escolhe suas lideranças com base na experiência, na sabedoria e na confiança que a comunidade deposita no indivíduo. O cacique é geralmente eleito em assembleias ou por consenso comunitário, refletindo os valores coletivos e o respeito pelo candidato³. A escolha visa garantir que os líderes representem os interesses do grupo, preservando tradições e promovendo o bem-estar comunitário (ISA, 2023).

Ao entrevistar o cacique Raimundo⁴, sobre a forma como os líderes são escolhidos, este relatou que na comunidade, tem que se realizar uma eleição. A pessoa deve mostrar interesse e passar por uma pesquisa. A comunidade pode indicar alguém ou a pessoa pode se manifestar para assumir um cargo de liderança, como cacique. Ele explica que, na comunidade, o processo para assumir o cargo de cacique envolve o interesse pessoal, o respeito da comunidade e uma espécie de "pesquisa" para avaliar a capacidade do candidato. As pessoas observam o comportamento e a liderança do interessado em reuniões e atividades, valorizando sua disposição, responsabilidade e respeito ao ouvir e orientar os outros.

Para se tornar um líder, deve-se passar por uma pesquisa na comunidade. Foi convidado a participar de reuniões e atividades para mostrar sua capacidade de liderança. Ademais, também é importante ter o respeito da comunidade. Comentou que acompanhou Pedro, o antigo cacique, em reuniões, observando como ele liderava. Após um ano, Pedro decidiu não continuar e a comunidade teve que escolher outra pessoa. Seu nome foi mencionado, e após discussões, decidiu assumir o cargo. Ele também foi vice-cacique e conselheiro distrital neste mesmo período de tempo.

O cacique Raimundo Anambé relata sua trajetória até se tornar cacique, destacando que acompanhou e aprendeu com lideranças anteriores, como Pedro, Mário e Marrir. Ele explica que o processo envolve experiência prática, observação da comunidade e construção de respeito e responsabilidade. Quando Marrir decidiu se afastar, Raimundo propôs assumir como vice e, posteriormente, tornou-se cacique. Ele enfatiza que a liderança exige esforço, participação ativa e reconhecimento da comunidade, sendo um papel construído ao longo do tempo com dedicação e compromisso coletivo.

A mesma consulta foi feita a Eré⁵, um jovem líder. Ele disse que a escolha é feita através de assembleia, que o candidato se lança e, se a comunidade apoiar, ele é considerado uma liderança. Com respeito a critérios específicos para ser considerado uma liderança, citou em primeiro lugar que a pessoa deve ter responsabilidade, ou seja, que não basta querer ser uma liderança apenas pelo nome;

³ Os indígenas Anambé se autodenominam em três aldeias: o cacique Raimundo Anambé lidera a aldeia Mapurupy Anambé; o cacique Ywãm Anambé, a aldeia Irapã Anambé; e o cacique Pedro Anambé, a aldeia Yetehú Anambé.

⁴ Entrevistado em 04/11/2024.

⁵ Entrevistado em 03/11/2024.

é necessário ter uma visão diferenciada para a comunidade. No seu caso em particular, ele é considerado uma liderança porque, junto com o cacique, está “na linha de frente”.

O líder Eré Anambé destaca que, para ser uma liderança, é fundamental ter responsabilidade e um olhar comprometido com a comunidade, não apenas buscar o título por status. Ela explica que a liderança se constrói com base no conhecimento dos mais antigos e na atuação prática dentro do coletivo. Ao participar ativamente na linha de frente junto ao cacique, Eré reconhece sua trajetória como o início de sua formação enquanto jovem liderança, reforçando a importância da experiência e do envolvimento direto com os desafios da comunidade.

O cacique Pedro⁶, o mais experiente destas lideranças, disse que originariamente, a liderança era hereditária, passando do pai para o filho; que essa era a forma pela qual a liderança era formada dentro da aldeia, mas sempre apoiada pela população. Atualmente, para ser um cacique, o candidato tem que se preparar e fazer um curso. O líder precisa investir tanto no conhecimento como na defesa da sua população. Somente assim passará a ser um cacique respeitado dentro da sua própria comunidade. O cacique é um defensor da sua população. Seus iguais indígenas o apoiam exatamente por isso, porque confiam na sua potência. Por tanto, o cacique não pode deixar a desejar, tem que enfrentar todas as ameaças, tem que resolver todos os problemas na aldeia.

Pedro Anambé explica que a liderança na aldeia tradicionalmente se transmite de pai para filho, mas deve sempre ter o apoio da comunidade. Para ser um cacique respeitado, é necessário buscar conhecimento, fazer cursos e se comprometer com a defesa do povo. O respeito vem da confiança da comunidade na força e compromisso do líder. O cacique não é apenas uma figura simbólica, mas alguém com uma missão clara: proteger e representar sua população, enfrentando desafios e tomando atitudes em defesa dos direitos e interesses da aldeia.

As responsabilidades desses líderes vão além da administração cotidiana. O cacique é o responsável por conduzir negociações externas, assegurar o cumprimento das decisões internas e proteger as terras e os direitos da comunidade. Já o pajé, enquanto líder espiritual, cuida da saúde emocional e espiritual do povo, promovendo rituais que equilibram as relações com o meio ambiente e o universo espiritual (Ribeiro, 2006).

Além disso, a experiência e a sabedoria cultural desempenham papéis centrais. Os Anambé valorizam aqueles que possuem profundo conhecimento das tradições, costumes e histórias do grupo, além de sua capacidade de transmitir esses valores às novas gerações. Essa transmissão de conhecimento é um dos pilares que assegura a preservação da cultura Anambé e é um dos fatores decisivos na escolha do cacique (Assis; Neves, 2013).

⁶ Entrevistado em 06/11/2024.

Os principais desafios enfrentados incluem o confronto com a modernidade e a pressão de instituições externas que frequentemente desconsideram os valores indígenas. A luta pelo reconhecimento das terras e a preservação cultural em face do avanço econômico são questões urgentes. Esses desafios requerem um equilíbrio delicado entre a manutenção das tradições e a necessidade de dialogar com o mundo não indígena (ISA, 2023).

O cacique deve ter habilidade diplomática para lidar com agentes externos, como governos, ONGs e pesquisadores, garantindo que os interesses da comunidade sejam respeitados. Isso requer não apenas fluência em línguas não indígenas, mas também o entendimento das leis e normas que regem os direitos indígenas no Brasil (Assis; Neves, 2013).

Na entrevista com o cacique Raimundo, este considerou que as lideranças assumem diversas responsabilidades, especialmente quando o cacique não pode comparecer. Por exemplo, se houver um evento externo, uma liderança pode representar o cacique e participar em seu lugar. Além disso, a liderança deve investigar e monitorar a situação da comunidade em áreas como saúde e educação. Se houver algo errado, a liderança deve abordar a questão e resolver os problemas de acordo com os valores da comunidade.

O cacique Raimundo comentou que muitas vezes as lideranças da comunidade atuam como fiscais, resolvendo questões problemáticas e chamando as pessoas para discutir atitudes reprováveis. Além de fiscalizar, representam a comunidade externamente e participam de reuniões para decidir sobre questões importantes como saúde, educação e bem-estar. O cacique ressalta que as lideranças têm a função de representar o cacique quando necessário, participando de eventos externos e repassando as informações à comunidade. Nesse processo, vão se capacitando e assumindo responsabilidades. Além disso, atuam como fiscais, observando e avaliando questões relacionadas à saúde, educação e à convivência interna. Quando identificam algo errado, as lideranças dialogam com os envolvidos, promovendo correções e garantindo que as decisões estejam de acordo com os valores e o modo de vida da comunidade.

As palavras do cacique Raimundo destacam esse compromisso:

“Assim como também pode acontecer coisa errada que a liderança faz, as outras lideranças tem o peso de chamar e dizer pra liderança que ela tá errada, então fiscalizar é uma das funções mais fortes que vocês têm aqui, uma das responsabilidades que é fiscalizar, além de representar fora, além também de ser chamado para as reuniões pra decidir sobre a vida da comunidade, saúde, educação, bem-estar, enfim, representação nas pautas que são importantes. Isso é importante”. (Raimundo Anambé, 2024).

O Eré, uma jovem liderança da comunidade Anambé, destacou, ao comentar sobre as principais responsabilidades de uma liderança na aldeia, que os membros mais antigos, têm conhecimentos transmitidos pelos antepassados. Nesse contexto, e com o objetivo de perpetuar esses

saberes tradicionais, estão sendo formados grupos de líderes e articuladores para garantir a continuidade e a preservação dessas práticas.

Sobre a preservação da cultura na aldeia Eré mencionou que:

“Há uns anos atrás, nós tivemos um impacto na nossa cultura, né? Justamente pela parte da igreja, né? Que veio alguns pastores que entraram aqui dentro e, tipo assim, mostraram pros indígenas que a nossa cultura, tipo assim, na visão deles, já não era de Deus, entendeu? Ai, isso daí acabou atrapalhando um pouco a cultura indígena”. (Eré Anambé, 2024).

O líder Eré Anambé destaca a importância da valorização e preservação da identidade cultural indígena. Ela reconhece que houve um período de distanciamento das tradições, especialmente entre os jovens, refletido até nos nomes não indígenas adotados. No entanto, por meio do esforço coletivo e do incentivo dos mais velhos, a comunidade retomou práticas culturais como a pintura corporal, os cantos tradicionais e a valorização de nomes indígenas, assegurando a continuidade de sua identidade e cultura ancestral.

Ao consultar o cacique Pedro sobre suas principais responsabilidades como líder da comunidade, este disse que sua principal função era defender os interesses da comunidade, de identificar e resolver problemas antes que eles cresçam, para manter a pureza e a integridade da comunidade. A respeito de preocupações específicas das lideranças, repetiu que sua primeira preocupação é respeitar e proteger a comunidade. Disse também que hoje em dia, a visão da comunidade pode estar torturada devido a influências externas, e assim sendo, “é essencial impor nossos costumes e trabalhos indígenas, mantendo nossa tradição e cultura. A partir do momento que deixamos de lado, perderemos tudo”. Para este, o papel da liderança é de garantir a continuidade das tradições e cultura indígena, não permitindo que influências externas enfraqueçam sua identidade.

O cacique Pedro expressa preocupação com o enfraquecimento da preservação da cultura Anambé, reconhecendo que atualmente ela não está tão firme dentro da comunidade. Embora não possa garantir sua continuidade no momento, ele se compromete, como liderança, a trabalhar ativamente para reverter esse cenário. Ressalta a importância do diálogo entre as lideranças, como encontros entre caciques, para trocar ideias e alinhar ações. Pedro também observa uma diferença entre as gerações: enquanto sua visão é mais voltada ao núcleo tradicional, os jovens já estão mais misturados, o que representa um desafio para a manutenção da identidade cultural.

“Eu não vou garantir para você, mas a única coisa que eu posso dizer aqui, e garantir para você que a gente vai trabalhar em cima disso para que ela volte a ser garantida, a nossa preservação. Porque eu acho um pouco fraco ali a preservação. Do meu ponto de vista, como liderança, como cacique, muitos Anambé trabalhando lá, mas eu vejo assim um pouco fraco ali. Mas eu prometo que a gente vai trabalhar em cima disso, porque eu já fiz vários argumentos para o Eré, que é uma liderança, e o menino que se misturava, para a gente fazer, de vez em quando estar reunido os caciques, para a gente trocar as ideias e informação”. (Pedro Anambé, 2024).

O cacique desempenha um papel fundamental na preservação da cultura e identidade Anambé ao atuar como guardião das tradições e mediador cultural. Ele organiza e incentiva a realização de rituais, festas e encontros comunitários que reforçam os laços entre os membros da aldeia e asseguram a continuidade de suas práticas culturais (Alves, 2017).

Além disso, o cacique é responsável por promover a educação cultural entre os jovens, transmitindo valores tradicionais e histórias ancestrais que formam a base da identidade Anambé. Essa educação é realizada tanto de maneira formal, em escolas indígenas, quanto em contextos informais, como em cerimônias e atividades cotidianas.

No contexto contemporâneo, o cacique também protege a identidade cultural do povo ao negociar com representantes externos, como autoridades governamentais e organizações não governamentais. Ele garante que projetos externos respeitem os costumes e tradições locais, evitando imposições culturais que possam ameaçar a identidade do grupo.

5.4 Espiritualidade: O Papel do Pajé

O pajé é a figura central no sistema espiritual dos Anambé, servindo como mediador entre o mundo humano e o espiritual. Ele utiliza seu conhecimento ancestral para interpretar sinais da natureza e comunicar-se com divindades e espíritos protetores. Como destaca Ribeiro (2006), o pajé também é responsável por manter a harmonia entre o mundo físico e espiritual, essencial para o bem-estar da comunidade.

A relação do pajé com as divindades é estabelecida por meio de rituais e cânticos sagrados, que invocam a proteção e orientação espiritual. Esses rituais, segundo Alves (2017), são momentos de conexão profunda com os ancestrais e com as forças naturais, reafirmando a interdependência entre o homem e a floresta. A espiritualidade vivida pelo pajé transcende a prática religiosa, sendo uma expressão cultural e filosófica do povo.

O pajé na aldeia Anambé desempenha um papel mediador entre a espiritualidade tradicional e as religiões introduzidas por missionários ou outros visitantes. Ele frequentemente acolhe elementos dessas religiões, como o cristianismo, mas sem abandonar as práticas tradicionais, buscando um equilíbrio que preserve a essência da espiritualidade indígena (Langdon, 1996).

Para mitigar os conflitos, o pajé frequentemente conduz rituais que reafirmam a conexão espiritual do povo com suas raízes, enquanto adapta, de forma estratégica, alguns elementos das

religiões externas que possam ser incorporados sem comprometer a essência das tradições Anambé. Esse processo dinâmico ajuda a criar um espaço de coexistência espiritual (Cunha, 2009).

A pajelança desempenha um papel vital na preservação cultural dos Anambé, pois é por meio dela que saberes ancestrais são transmitidos e tradições são reafirmadas. Os rituais promovem um sentimento de pertencimento, fortalecendo a identidade coletiva. Além disso, a prática da pajelança é um ato de resistência frente à aculturação, simbolizando a luta pela autonomia cultural (FUNBIO, 2023).

Ao ser consultado sobre a figura do pajé e da veneração a divindades e espíritos, o cacique Raimundo disse que eles veneram aos espíritos. O pajé sempre é um membro da comunidade que tem o dom espiritual natural. Sobre a existência de um pajé na aldeia, disse que neste momento não há nenhum vivo, mas que mesmo assim, se comunicam com as divindades em rituais que ocorrem em ocasiões comemorativas, seja dentro da comunidade ou quando participam de eventos fora da comunidade.

O cacique Raimundo reflete sobre a possibilidade do ressurgimento da pajelança na comunidade, destacando que o dom de ser pajé é espiritual e raro, como foi o caso do último pajé, Tupã. Ele afirma que atualmente não há outro pajé na comunidade, mas considera importante manter aberta a possibilidade de esse saber ancestral retornar. Raimundo também aponta que, embora existam tensões com a presença da igreja evangélica que, por vezes, rejeita práticas culturais tradicionais, há também pastores indígenas que conseguem conciliar fé e cultura. Para ele, a cultura não deve ser abandonada, mesmo com novas influências religiosas.

“Se houvesse a possibilidade de ressurgir um pajé na comunidade e reavivar a cultura da pajelança, principalmente com a prática de cura, que era o que os antigos faziam, que o Tupã, inclusive, fazia essa prática de cura, que foi o último cacique. [Ressurgimento da pajelança e possível conflito ou a igreja evangélica]. Eu acho que não. Porque, assim, aqui, que fosse Pajé, né? Se não quisesse, não tinha problema, não. Ia continuar como era, né? Aqui é assim, porque tem muitos pastores que não aceitam, né? Aí muitos aceitam, porque isso aí é nossa cultura (Raimundo Anambé”. 2024).

Em resposta a mesma pergunta, o líder Eré apresentou um ponto de vista distinto, pois percebe a figura do pajé como uma pessoa espiritualizada, mas que nos tempos atuais, é difícil separar a religião original da religião evangélica estrangeira. O Deus que eles cultuam nos cultos não é o Deus do homem branco, mas Tupã, o Deus original. Perguntado sobre a possibilidade do surgimento de um novo pajé, mostrou-se incrédulo, e quanto a volta dos rituais de pajelança, disse crer que seria muito difícil, uma vez que nem a religião nem os membros da comunidade iriam aceitar uma prática que foi gerada dentro da comunidade. Eré se mostra positivo com relação a presença da igreja na

comunidade, que trouxe coisas boas, e que ela não interferiu no pensamento dos indígenas mais velhos, que estes vão para a igreja achando que estão adorando os seus Deuses da natureza.

Eré Anambé oferece uma reflexão sensível sobre o embate entre pajelança e religião evangélica dentro da comunidade Anambé. Ele reconhece que a prática da pajelança, por sua natureza espiritual e ligação com os espíritos da natureza, dificilmente seria aceita atualmente, pois a religião implantada na comunidade tende a rejeitar essas manifestações. No entanto, destaca que muitos anciãos reinterpretem a fé cristã a partir de suas próprias crenças ancestrais cultuando Tupã como divindade, mesmo dentro da igreja o que evidencia uma resistência cultural silenciosa e significativa.

Eré sublinha que a identidade indígena se mantém viva na crença e na prática cotidiana, mesmo diante de conflitos com lideranças religiosas externas. Ele também aponta o papel de resistência da comunidade ao afirmar que não são os indígenas que devem se adaptar às religiões externas, mas sim o contrário, já que a comunidade e sua cultura existem e resistem há muito mais tempo. Essa fala revela como a manutenção da cultura passa, sobretudo, pelo que o povo acredita, sente e vive em seu cotidiano.

“Eu falei que Deus que vocês cultuam lá na igreja? ele disse : - Tupã. A gente vai pra igreja, a gente adora Tupã. Eu falei, mas aí não é Jesus Cristo, o Deus do homem branco? Não, não é esse Deus, é o Tupã. Então pra tu ver que, no fundo, os indígenas mais velhos vão pra igreja com o pensamento de que eles estão adorando os seus desejos da natureza. E isso é muito importante”. (Eré Anambé, 2024).

O cacique Pedro, na sua entrevista, mostrou um posicionamento similar ao do jovem líder Eré. Disse que o ritual da pajelança já não existe mais, que se “apagou”, e que a Igreja Evangélica só entrou na comunidade porque esta mesma comunidade assim o permitiu, que a comunidade é muito respeitosa com todas as religiões. No acaso de um eventual retorno do ritual da pajelança, acredita que esta seria bem aceita, porque existe um respeito mútuo entre os membros evangélicos e aqueles que obedecem a suas raízes espirituais, e que em caso de conflito, as lideranças iriam atuar de forma a assegurar o respeito pela cultura e tradição. O conflito que ocorreu no momento da chegada da Igreja Evangélica, no ponto de vista do cacique Pedro, foi ocasionado pela falta de maturidade e conhecimento da comunidade, e que hoje, a maioria entende que todos adoram o mesmo Deus, independentemente da denominação.

Pedro Anambé evidencia um ponto crucial sobre a ruptura e resistência cultural enfrentada pela comunidade Anambé no que se refere à pajelança e à espiritualidade indígena. Ele relembra o papel fundamental de Aipã, considerado um verdadeiro pajé e curador, que exercia práticas tradicionais de cuidado e cura dentro da própria aldeia dispensando a ida aos centros urbanos. A perda

de Aipã marca, segundo Pedro, o apagamento de uma prática ancestral essencial, que não foi retomada ou transmitida a outros membros.

Pedro reconhece ainda que, desde então, a comunidade passou a buscar cuidados fora do contexto cultural tradicional, em figuras e práticas “mais brancas”, o que aponta para uma descontinuidade na transmissão dos saberes espirituais. Apesar disso, ele reafirma que a identidade indígena não se anula com a adesão à religião evangélica. Há uma clara tentativa de conciliar fé cristã e identidade ancestral, ao defender que o “índio não vai perder seu costume” mesmo frequentando uma igreja evangélica.

A anciã Augustinha⁷, também foi positiva a respeito das relações da comunidade com os religiosos e pastores protestantes, principalmente porque não aceitam nem bebidas nem outros abusos externos. A anciã se considera uma serva de Deus, e exerce sua liderança quando ocorre algo inadequado, repreendendo o “Mal” e pedindo que vá embora. A comunidade é consagrada e quer respeito. Ela gosta que o pastor more na comunidade e aprecia a presença dele, já que ele nem os outros pastores impedem que seja mantida a tradição cultural, a língua ou a dança. “O pastor respeita nossa cultura e não interfere nela. Ele veio para ajudar, pois precisávamos. Adoramos Deus, que está no trono. Não é Tupã, é Deus. A gente vai à igreja para adorar Deus e também respeitamos nossas tradições culturais”. Para a anciã Augustinha, a interação entre a igreja e a comunidade é harmoniosa, afirmando que a comunidade participa das festas e respeita suas tradições sem a interferência dos pastores.

Sobre a fé sincrética e conciliadora na aldeia Augustinha mencionou que:

“Eu sou uma serva de Deus. Quando ocorre, eu repreendo. Pode sair. Aqui é consagrado. Acho que tá aí a presença, né? O pastor mora bem aqui agora. Aqui, não quero saber de abuso, fora de respeito, porque aqui é consagrado a comunidade. [...] Né? Porque pra não ser consagrado, não ter respeito? Não, eu quero respeito. [...] Ele não vai proibi as culturas deles, como ele fala pra nós. Ele não proibiu porque ele sabe que tem a cultura deles, né? De ser pintando tudo. Ele não vai dizer, não, não se pinta. Porque quando ele entrou aqui, a cultura já tá. [...] Pra Deus. Pra Deus. E quem é Deus? Tá lá no trono. Tá no trono. É. O Deus que fiz. É isso que nós adoramos”. (Augustinha Anambé, 2024).

A fala de Augustinha relata como a fé evangélica e a cultura Anambé convivem na comunidade. Mesmo sendo religiosa, ela defende o respeito às tradições, como a dança e a pintura corporal. Ela valoriza a presença do pastor por entender que ele não impõe sua religião, mas reconhece que a cultura indígena já existia antes. Revelando uma forma de resistência cultural e um equilíbrio entre espiritualidade cristã e identidade indígena.

⁷ Entrevistada em 03/11/2024.

As cerimônias de pajelança na comunidade Anambé são conduzidas com profundo respeito pelos rituais ancestrais, envolvendo cânticos, danças e o uso de plantas medicinais. Esses elementos têm como objetivo principal restabelecer o equilíbrio entre os mundos físico e espiritual, tratando doenças e promovendo harmonia na comunidade (Langdon, 1996).

Em sua entrevista, Augustinha disse lembrar da importância de Becuú na comunidade, conhecida por fazer remédios caseiros e cuidar das outras mulheres. Mesmo após sua morte, algumas de suas práticas, como o uso de ervas medicinais, foram preservadas. Ela também disse ter aprendido a usar remédios naturais com sua mãe e que ainda prefere esses remédios aos de farmácia. A respeito dos rituais que Becuú realizava, como danças e cantos, ela assegurou que estes eram poderosíssimos e que um bom exemplo disso era que, mesmo cega, Becuú era capaz de voltar para casa sozinha quando a abandonaram no mato para morrer. Um bom indício de que ela tinha um bom trânsito tanto no mundo terreno como no espiritual.

Augustinha relembra com admiração a história de Becuú, uma mulher sábia e pajé que tinha dons espirituais e profundo conhecimento das ervas medicinais. Becuú dançava, cantava e previa acontecimentos, como a chegada de visitantes. A fala também recupera memórias de outros pajés importantes, como Domingo Caboco, que curava e previa mortes. Ela destaca o modo tradicional de vida, como os partos no mato e o autocuidado com os recém-nascidos, mostrando a força da cultura ancestral, hoje em parte apagada com o tempo.

“Era pajé. Sabia tudo das ervas medicinais. Tudo, tudo, tudo, tudo. Qualquer doença que sentia, ela não era parteira, tia? Não. Não. Porque as índias pariam tudo no mato. Tudo, tudo, tudo assim no mato. Quando... Vamos pra lá, criança. A vizinha falou pra vocês irem pra lá. Vocês vieram tudo pra cá. Uma vez, tinha aquela dança grande lá, né? Quando dava, elas varavam com o bebê. Tudo aqui. Cadê a água pro João? E já, já tinha... Você vier aqui, compadre. Já. Ai... Ai que diziam, cortou o umbigo. Eles mesmo cortavam. Eles mesmo cortavam o umbigo. Era? Era. E as crianças verdinhas lá. Sim, verdinha, verdinha, verdinha. Verdinha. Era assim. Isso, isso eu me lembro. Que eu vi, eu conto. Agora que eu não vi, né?” Uhum. (Augustinha Anambé, 2024)

Os objetivos dessas cerimônias incluem a cura de doenças, o fortalecimento da conexão com os espíritos protetores e a transmissão de ensinamentos espirituais aos jovens. O pajé atua como intermediário entre os humanos e as forças espirituais, canalizando energias que ajudam a resolver problemas individuais e coletivos (Cunha, 2009).

Consideramos que os resultados esperados vão além da cura física. As cerimônias reforçam a coesão social e a identidade cultural, criando um espaço onde os membros da aldeia podem refletir sobre suas vidas e fortalecer os laços comunitários. Assim, a pajelança cumpre um papel essencial na manutenção da estrutura social e espiritual dos Anambé.

5.5 Becuú: Memória Viva do Povo Anambé

A pajé Becuú foi uma figura espiritual de grande importância para o povo Anambé, reconhecida como "Memória Viva" por sua habilidade em preservar e transmitir o conhecimento ancestral. Ela desempenhou um papel central na manutenção das práticas espirituais e culturais, sendo vista como uma guardiã dos saberes da comunidade (ISA, 2023).

Ela é considerada "Memória Viva" devido à sua dedicação em transmitir oralmente os saberes tradicionais, garantindo que as gerações futuras continuem a praticar e valorizar as tradições Anambé. Seu papel como líder espiritual transcendeu a prática religiosa, tornando-se também uma força política e cultural na luta pelos direitos indígenas (Lima, 2020).

Becuú foi uma inspiração para a comunidade, especialmente para as mulheres, ao exemplificar o poder da liderança feminina. Sua vida e trabalho destacaram a importância do papel das mulheres na preservação e fortalecimento das identidades indígenas. Seu legado continua a moldar as lutas contemporâneas do povo Anambé.

A anciã Tapi-ir⁸, entrevistada sobre a memória coletiva sobre a pajé Becuú, fez um relato que reverenciando-a, considerando-a uma líder espiritual, curandeira e guardiã de tradições. Ela explicou que Becuú era dotada de inúmeras habilidades como as da adivinhação, de prever eventos, como a chegada de pessoas e acontecimentos no mato; da cura através de rezas, cantos e remédios caseiros, enfatizando sua conexão espiritual e medicinal com o mundo natural; e da transformação, de poder se transformar em animal, reforçando sua ligação com elementos místicos e xamânicos.

“Aí o menino chegou lá em casa. Olha, compadre. Ele tá pro mato, não tá. Só ela que tava com ela. Não sei se era assim que tava com ela. Tá pro mato. Aí ela tá escutando. Vem com o veado. Vem com o veado na costa. Era certo. Ela adivinhou. O veado que mataram. Aí chegaram aí. Não falei? Não falei que vinha com o veado? É assim. Ela dividiu o mundo. Tô zoando. A Becuú. Ela sabia rezar. Era assim. Sabia o mundo. Sabia sim”. (Tapi-ir Anambé, 2024)

Ela também informou que Becuú participava de práticas culturais e espirituais, de rituais envolvendo dança, flechas e defumações interagindo com o meio ambiente de forma mística, que servindo para cura e fortalecimento espiritual da comunidade.

Vale ressaltar seus comentários alegóricos e simbólicos a respeito de Becuú, em especial ao de sua morte, quando sua casa pegou fogo, que permite tanto uma interpretação literal ou metafórica ligada a transformações, perdas e renovações dentro da comunidade.

⁸ Entrevistada em 05/11/2024.

A anciã relata a morte de Becuú:

“Ela tocou fogo da casa. Por ele que pegou o fogo da casa. Aí a Maria de Belém, não sei qual era a filha que ela tinha na mão. Não sei qual era a filha que ela tinha. Não sei se é aquele que morreu. Aí foi ver. Eu pensei, corre. Acho que a veia que tá toda queimada. Corre aí fogo pega. Aí a Maria de Belém casinha. Não sei se era casinha ou casinha. Aí correram pra estrada. Ela tá toda queimada, chorando. Gritando, gritando, gritando, gritando. Aí nem chegamos, nem choramos também por causa dela. Nem choramos por causa dela. Tá tudo queimada a veia. Tudo fofocado a pele dela. Aí nem chegamos. Ela não aguentou a queimadura dela. Ela não aguentou não. Ela não aguentou”. (Tapi-ir Anambé, 2024)

O cacique Pedro, em suas respostas sobre a pajé Becuú, evidencia o seu papel protagonista nas comunidades indígenas, assim como de todo pajé. Os pajés, incluindo Becuú, são descritos como figuras centrais, responsáveis pelo cuidado físico, espiritual e cultural da comunidade, já que os mesmos têm um conhecimento ancestral profundo, que não é adquirido por meios formais de educação, mas herdado e transmitido de geração em geração.

Cita também aos pajés como lideranças complementares ao cacique, muitas vezes focada no bem-estar espiritual e cultural. As cerimônias que eles conduziam eram parte essencial da vida comunitária, ocorrendo em espaços significativos, como o "pé de sapopema", simbolizando a conexão com a terra e o ambiente. Muitos destes espaços são agora ocupados por construções como casas e escola, posto de saúde e igrejas, mas estes lugares sagrados persistem na memória da comunidade.

A anciã Augustinha oferece um relato peculiar a respeito da pajé Becuú, reverenciando sua capacidade de liderança como mulher e como membro da comunidade, uma pajé que sempre enfrentou os desafios com coragem e determinação. Uma figura inspiradora e que muitos não acreditam sobre a veracidade dos relatos das memórias da comunidade. Segundo Augustinha, Becuú em muito se aproxima dos atuais cientistas, pois era uma mulher estudiosa, tanto da história do seu povo como da natureza. Muitos de seus descobrimentos, como a eficácia de suas porções e remédios foram confirmadas pela ciência atual.

Augustinha Anambé relembra lideranças tradicionais como Becuú, Domingo Caboco, Simplicio e Caí, destacando o papel central de Becuú como uma mulher sábia e com poder de decisão na aldeia. Ela menciona o conflito com os Gavião, que levou à separação de famílias, e reforça que Becuú veio com o grupo e atuava como liderança. Também ressalta o uso de remédios naturais, como barbatimão, unha de gato e vergamota, preferindo-os aos medicamentos de farmácia.

“Quando começaram com essas brigas pra aí, né? Eles se separaram. Elas correram pra lá, e eles correram pra cá, que foram com eles aí, que foi o conflito que teve com os Gavião antes deles chegarem aqui. Foi isso mesmo, foi isso mesmo. Foi isso que aconteceu, né? Isso. Aí a Becu veio com eles? Veio. Veio com eles. Vieram com eles, tudo. E ela liderava com eles? Era, era. Ela era líder mesmo? Era. Ela tinha poder de decisão, Tiago? Era, ela tinha. Ela decidia junto com eles quem entrava, quem saía na aldeia? Era, era. Era ela”. (Augustinha Anambé, 2024)

Na entrevista com a liderança Vanusa⁹, a pajé Becuú foi retratada como líder e curandeira. Embora não a tenha chegado a conhecer em vida, dos relatos que escutou, Becuú se preocupava muito sobre o papel feminino na comunidade e também com as questões relacionadas com a saúde. Seus remédios costumavam a ser sempre eficazes. Seus conhecimentos sobre o mundo espiritual e dos rituais era igualmente amplo. O caso de sua cegueira com a idade e do desdém dos outros membros da comunidade a respeito de sua liderança e conhecimentos por não conseguir curar-se, chegou ao ponto de que muitos desejavam deixá-la no mato para morrer, porque já não tinha mais os poderes que a ajudavam a cuidar da comunidade. O místico presente na figura de Becuú estava no fato que sempre que a deixavam na floresta, ela retornava, que mesmo cega, era capaz de orientar-se de volta, seja pelo seu desenvolvido olfato ou por seus dons espirituais. Devido a sua grandeza em vida, muitos desconfiam de sua morte, acreditando que o incêndio que a matou em casa, de fato, serviu de instrumento para sua transformação em algo diferente, mas que continua a zelar pelos interesses de seu povo.

Vanusa relata como Becuú foi uma figura mística para o povo Anambé:

“E Becuú foi uma pessoa importante aqui dentro da comunidade. Porque, segundo a Tapira, Becuú fazia muitas coisas. Ela cuidava, fazia remédio caseiro para tratar das outras mulheres. E foi passando o tempo, Becuú ... Foi passando o tempo, Becuú ficou velha, Becuú cegou. Becuú [...]. Aí os índios velhos, os índios velhos, falavam que iam deixá-la no mato. Aí eu perguntei para a Tapira, por que queria deixá-la no mato? Por que queria deixá-la no mato? Porque ela não queria morrer, porque ela já estava muito velha, e ela já estava velha, tinha que morrer. Aí foram deixar Becuú mais três vezes no mato, mas Becuú voltava. Já estava cega, mas Becuú voltava para casa. Vinha só... Vinha só no cheiro Becuú, mas chegava para casa. Segundo a Tapir-ir, a casa dela era em um desses dois tucumanzeiros. Segundo a Tapi-ir, né? Aí ela... O que foi que aconteceu o pior com ela. Não morreu no mato, mas... Morreu queimada.”. (Vanusa Anambé, 2024).

5.6 Transformações na Cultura Anambé

As histórias e práticas tradicionais mantêm a identidade coletiva Anambé viva ao transmitir conhecimentos e valores de uma geração para outra. Essas práticas incluem a narrativa de histórias orais, a realização de rituais e a prática de atividades culturais. Ao mesmo tempo, essas práticas dialogam com os desafios contemporâneos ao adaptar-se às mudanças sociais e tecnológicas, garantindo que a cultura Anambé permaneça relevante e vibrante (Neves, 2013).

⁹ Entrevistada em 04/11/2024.

O contato com os colonizadores trouxe profundas mudanças para a cultura Anambé. Entre as alterações mais evidentes está a introdução de valores cristãos e novas formas de organização social. De acordo com Ribeiro (2006), essas influências externas muitas vezes entraram em conflito com os sistemas tradicionais, levando a uma erosão parcial de práticas culturais e espirituais.

Espiritualmente, a chegada de missões religiosas resultou em sincretismos, mas também em desafios à pajelança. Embora algumas práticas tenham sido adaptadas, outras foram abandonadas. Essa transformação forçada muitas vezes deixou os Anambé em uma posição de vulnerabilidade, divididos entre preservar tradições e adotar elementos da cultura dominante (Ribeiro, 2006).

Ao ser questionado sobre a possibilidade de ressurgir um pajé na comunidade e reavivar a cultura da pajelança, sobre a convivência com as igrejas evangélicas, da eventualidade de haver conflitos, o cacique Raimundo disse não acreditar que haveria conflito, uma vez que muitos pastores respeitam a cultura e entendem que não a podem abandonar; que sabem que a cultura inclui danças e tradições. De fato, alguns pastores evangélicos indígenas continuam respeitando suas tradições e cultura, até nos hinos cantados na língua nativa.

Raimundo Anambé relata que, no início, a presença da igreja evangélica nas aldeias foi rejeitada pela FUNAI, gerando conflitos. No entanto, ele explica que a própria comunidade desejava a igreja, pois a via como uma alternativa positiva em comparação com festas e o consumo de álcool. Para eles, a igreja representa uma forma de celebração espiritual, mesmo que isso tenha enfrentado resistência externa inicialmente.

Segundo Coimbra e Branco (2020), o processo de entrada da escola tradicional nos espaços indígenas originais costumeiramente é marcado por uma abordagem violenta e incisiva. A educação escolar tem sido imposta sem considerar os conhecimentos tradicionais, hábitos e costumes dos povos indígenas que já habitavam o território. Esse processo desconsiderou as formas tradicionais de ensino e aprendizagem que eram passadas de geração em geração através da oralidade e das práticas cotidianas.

A introdução da escola tradicional causou uma ruptura nas práticas educativas indígenas, reprimindo seus saberes e tradições até a Constituição de 1988, que reconheceu seus direitos culturais e educativos. A partir daí, a implementação de uma educação escolar indígena diferenciada, bilíngue e intercultural buscou integrar saberes tradicionais e científicos, fortalecendo a identidade cultural indígena (Coimbra; Branco, 2020).

Observamos que os Anambé demonstraram resiliência, adaptando e reinterpretando elementos externos enquanto reforçam práticas ancestrais. A luta pela preservação cultural é contínua, e a pajelança desempenha um papel crucial na reafirmação de sua identidade como povo indígena.

5.7 Mulheres que Inspiram: O Legado de Becuú

A pajé Becuú continua sendo uma inspiração para as mulheres Anambé por sua liderança em um contexto tradicionalmente dominado por figuras masculinas. Ela mostrou que as mulheres podem assumir papéis de destaque na espiritualidade e na política interna da comunidade. Sua atuação abriu caminhos para a maior participação feminina em decisões comunitárias (ISA, 2023).

O legado de Becuú reside na valorização da espiritualidade e na transmissão de conhecimentos. Seu exemplo reforçou a importância de as mulheres assumirem a responsabilidade pela preservação cultural. Hoje, as mulheres Anambé continuam a lutar por espaço e reconhecimento, influenciadas por seu exemplo (FUNBIO, 2023).

Além disso, Becuú demonstrou que a resistência cultural é possível mesmo em tempos de adversidade. Sua trajetória inspirou as mulheres Anambé a buscarem maior visibilidade e liderança, preservando práticas culturais e fortalecendo a identidade do povo.

Figura 15 – Becuú no imaginário infantil



Fonte: Natália Lima (2024)

Consequentemente, as mulheres Anambé desempenham um papel crucial na preservação cultural, transmitindo tradições e valores por meio da oralidade e da prática diária. Elas educam as

novas gerações sobre os rituais, histórias e significados espirituais que formam a base da identidade do povo Anambé.

Percebemos que a participação ativa das mulheres na vida comunitária reforça a conexão com as raízes culturais, garantindo a continuidade de saberes ancestrais. Elas também buscam por mais espaço na liderança comunitária, reivindicando igualdade de participação nas decisões políticas e espirituais. O exemplo de lideranças como a pajé Becuú inspira as mulheres a desafiar normas tradicionais que restringem sua atuação. Esse movimento, segundo Ribeiro (2006), é uma forma de resiliência e adaptação às mudanças sociais.

A líder Vanusa, em sua entrevista, enfatizou a importância de recontar e preservar a história de Becuú para manter vivas as tradições culturais e espirituais da comunidade Anambé. Como líder comunitária, Becuú foi uma figura respeitada e admirada, principalmente pela juventude e pelos mais velhos. Sua história e seu papel na comunidade ainda servem de inspiração para as mulheres, estimulando-as a ocuparem espaços de poder e decisão. Ela ressalta que, mesmo após sua morte, Becuú deixou marcas significativas que continuam a influenciar a comunidade, especialmente através de histórias contadas sobre ela.

A história que se contava da Becuú. Então, eles saíam para campo para pesquisar a história do mais antigo com os que estavam vivos e poderiam contar para eles. [...] Eu creio que ela foi respeitada na juventude da época. Porque ela era uma mulher que tinha um saber, né? Aí, todas as dúvidas vinham e tiravam com Becuú, por mais que Becuú não tivesse estudo. Mas eu creio que Becuú era uma mulher respeitada pela juventude e pelos mais do mesmo das idades delas, dos mais velhos do que ela. (Vanusa Anambé, 2024)

A respeito de Becuú como pajé, e do papel dos rituais na preservação da cultura Anambé, relata que os rituais e práticas espirituais de Becuú, como o uso de ervas medicinais e curas, têm sido preservados e transmitidos através das gerações, embora haja desafios na continuidade dessas tradições entre os jovens. De uma forma geral, a comunidade considera que a memória e as práticas de Becuú são fundamentais para a manutenção da cultura Anambé, ajudando a preservar os saberes tradicionais e fortalecendo a identidade cultural da comunidade. Quanto às novas gerações, acredita que a continuidade desses rituais e memórias seria essencial para a reavivação da cultura Anambé, assim como para estimular aos mais jovens a valorizarem sua herança cultural.

Vanusa afirma que a figura de Becuú ainda interfere na comunidade por sua forte presença na memória coletiva. Mesmo cega, Becuú é lembrada como alguém ativa e sábia, e seu nome é frequentemente mencionado, mais do que o de outros indígenas do passado. Vanusa destaca a importância das mulheres na cultura Anambé, sempre presentes nas histórias e nos trabalhos ao lado dos homens. Para ela, recontar essas histórias ajuda a reavivar e fortalecer a cultura, um processo de resgate que já está em curso e precisa ser continuado.

É por isso que eu digo que interfere, porque o nome dos outros índios, eles não chamam tanto como eles chamam o nome dessa Becuú.[...] Vai ser importante, porque na cultura do Anambé, nas histórias que vêm dos mais velhos, as mulheres que sempre fizeram parte, porque a mulher está ali para auxiliar o homem, ela sempre está fazendo alguma coisa. Então, recontar a história para reavivar a cultura vai ser bom. Como a gente já vem resgatando, só falta mais um pouco. (Vanusa Anambé, 2024)

A líder Augustinha, sobre a luta pela preservação da cultura Anambé, tem uma visão positiva sobre a atuação de Becuú, pois acredita que, mesmo após a morte de Becuú, algumas de suas práticas espirituais e o uso de ervas medicinais foram preservados na comunidade. Ela destaca que, apesar das mudanças, ainda existem tradições que foram passadas por Beccú e continuam sendo utilizadas, como o uso de remédios naturais que aprendeu com sua mãe e que são preferidos aos remédios de farmácia.

A líder também destaca que seus cuidados de saúde são baseados nos saberes tradicionais aprendidos com sua mãe. Ela enfatiza que os remédios usados por sua família eram todos da terra, especialmente no período pós-parto, com o uso de banhos e garrafadas. Lamenta que hoje em dia esses costumes estejam desaparecendo.

Além disso, menciona que Beccú realizava rituais de benção, consulta, reza, defumação e dança, o que ajudava a manter vivas as tradições espirituais da comunidade. Ela também se lembra que Becuú era uma figura importante, que continuava voltando para casa mesmo após ser deixada no mato, mostrando sua determinação e conexão com a comunidade.

Por meio de iniciativas como organização de eventos culturais e a luta por direitos territoriais, as mulheres Anambé promovem a valorização de sua cultura em um contexto moderno. Essa atuação demonstra sua capacidade de equilibrar o respeito às tradições com as demandas por reconhecimento e igualdade na liderança.

5.8 A Pajelança como Resistência Cultural

A comunidade Anambé percebe os dons espirituais e o curandeirismo, o sistema de cura, como uma parte essencial de sua identidade cultural. Esses dons são vistos como uma forma de conexão com os ancestrais e com o mundo espiritual, e desempenham um papel crucial na cura e no bem-estar da comunidade. Os significados desses dons incluem a proteção, a cura e a orientação espiritual, e eles impactam a comunidade ao promover um senso de unidade e fortalecimento das tradições culturais (Assis; Neves, 2013).

A pajelança é mais do que uma prática espiritual; é um ato de resistência cultural que reafirma a autonomia e a identidade dos Anambé. Ela preserva e revitaliza conhecimentos ancestrais,

funcionando como uma barreira contra a aculturação promovida pelo contato com a sociedade externa. Segundo Ribeiro (2006), os rituais da pajelança mantêm vivas as conexões espirituais e culturais do povo com sua história e território.

Essa prática também ajuda a reafirmar a identidade Anambé ao criar um espaço de pertencimento e unidade comunitária. Durante os rituais, há uma renovação dos laços sociais e da memória coletiva, o que fortalece o senso de identidade coletiva. Alves (2017) ressalta que os cantos e cerimônias sagradas são momentos de profunda conexão com os ancestrais e com o espírito da floresta.

Além disso, a pajelança reforça a resiliência dos Anambé frente aos desafios modernos. Em um mundo globalizado, esses rituais são um lembrete do valor intrínseco de suas tradições e da necessidade de resistir às pressões externas que ameaçam diluir sua cultura.

O líder Eré, em sua entrevista, abordou o papel da pajelança e sua importância para a comunidade Anambé. Como prática religiosa e cultural, é vista como um elemento importante de identidade e cultura na comunidade Anambé, já que nela se incluem rituais de cura, proteção e outras práticas espirituais realizadas pelo pajé. Esses rituais eram frequentes no passado e tinham objetivos específicos, como a cura e a proteção da comunidade. A pajelança ainda é considerada um fator importante para manter viva a cultura e as tradições da comunidade, e sua prática pode ser vista como uma forma de resistência cultural, pois ajuda a preservar as tradições ancestrais e a identidade indígena frente às influências externas.

Por outro lado, existe um desafio na aceitação da pajelança entre os jovens da comunidade, pois muitos deles parecem preferir os ritos evangélicos, e a falta de novos pajés indica que o dom e a prática da pajelança não foram transmitidos para as novas gerações. No entanto, é preciso reconhecer a importância de reavivar e praticar a dança, a língua e outras tradições culturais para evitar seu esquecimento.

Eré Anambé reflete sobre o impacto da religião evangélica na continuidade das práticas culturais indígenas. Ele explica que, ao aprofundar-se nos ensinamentos bíblicos, muitos acabam deixando de lado as tradições, como danças e cantos na língua indígena, por serem considerados incompatíveis com a fé cristã. Além disso, destaca o papel fundamental do pajé na comunidade, comparando-o a um médico, por sua responsabilidade no cuidado da saúde por meio de saberes tradicionais e rituais. Para Eré, a perda dos pajés enfraquece a preservação da cultura e dos conhecimentos medicinais, já que eles também são lideranças formais, ao lado do cacique, na manutenção da identidade cultural.

Sobre o papel de Becuú, ressalta que ela foi uma figura importante, tanto politicamente quanto espiritualmente, na comunidade; que ela tinha o poder de decisão e também realizava rituais de cura e outras práticas espirituais; e que seu exemplo pode servir de inspiração e empoderamento para as mulheres na comunidade, mostrando que elas também podem ocupar espaços de poder e decisão.

Vale ressaltar que, entre 1991 e 2016, as populações indígenas no Brasil passaram por uma significativa transição religiosa, com uma diminuição na proporção de indígenas católicos e um aumento considerável de evangélicos. Outras denominações religiosas também cresceram, e o número de indígenas sem religião aumentou. Essa pluralidade religiosa é mais acentuada entre os povos indígenas do que na população não indígena, especialmente nas áreas rurais. A transição religiosa é influenciada por fatores como evangelização e interação cultural, refletindo a dinâmica religiosa e as mudanças na composição religiosa dos povos nativos do Brasil (Alves, 2017).

5.9 Memória e Identidade Anambé

A memória dos Anambé é construída coletivamente por meio da oralidade, dos rituais e das práticas diárias. Ela engloba o conhecimento ancestral, as histórias míticas e os ensinamentos transmitidos de geração em geração. Segundo Assis e Neves (2013), a memória é a base sobre a qual se estrutura a identidade do povo, conectando o passado ao presente.

Na entrevista com a anciã Tapi-ir, ela revela várias informações sobre a memória e identidade Anambé, especialmente em relação à figura de Becuú, que é lembrada como uma figura importante na comunidade Anambé, com habilidades de adivinhação e cura. Ao descrever a Becuú como uma mulher que fazia remédios caseiros e realizava rituais de cura, mostra que ela foi importante na preservação dos saberes tradicionais. Igualmente diz que a memória de Becuú é mantida viva através das histórias contadas pelos mais velhos, que compartilham suas lembranças e experiências; que mesmo após sua morte, as histórias e memórias de Becuú continuam a influenciar a comunidade, mostrando a importância de manter viva a cultura e as tradições indígenas.

A identidade Anambé é definida pela relação simbiótica com a natureza, pelos valores comunitários e pela espiritualidade. Os Anambé se veem como parte de um todo maior, com sua cultura enraizada nos ciclos naturais e nas práticas espirituais. Essa identidade é constantemente reafirmada por meio de rituais e atividades cotidianas que expressam sua ligação com a floresta.

As histórias e tradições desempenham um papel central na manutenção da identidade Anambé. Elas são narrativas que explicam o mundo e reforçam os valores comunitários, garantindo que cada geração compreenda sua herança e seu papel na continuidade cultural (Ribeiro, 2006). Por meio dessas narrativas, os Anambé resistem ao esquecimento e preservam sua essência como povo.

5.10 Integrando Tradição e Modernidade: Os Processos de Ancoragem e Objetivação

A aldeia indígena Anambé enfrenta um intenso processo de assimilação cultural imposto pela sociedade ocidental, sendo a presença crescente de grupos evangélicos, que estão progressivamente substituindo a religião tradicional da comunidade, um exemplo evidente dessa dinâmica. Nesse contexto, a compreensão das representações sociais a partir do conceito de ancoragem se mostra de fundamental importância para entender como a comunidade lida com essas transformações.

Como previamente definido, por meio da ancoragem, é possível uma assimilação mais fácil de conceitos e informações novas ao conhecimento preexistente de um grupo, possibilitando que ideias até então desconhecidas sejam compreendidas a partir de referências familiares. No caso dos Anambé, as lideranças comunitárias têm desempenhado um papel fundamental nesse processo. Por exemplo, ao adotarem telefones celulares e outras ferramentas tecnológicas, eles ficam capacitados de estabelecer conexões não apenas com outras comunidades indígenas, mas também ficam capacitados para registrar e compartilhar as histórias e conhecimentos dos anciãos. Esse exemplo prático do uso de tecnologias digitais demonstra a ação de uma forma de ancoragem, que possibilita uma vinculação entre a modernidade tecnológica com as tradições ancestrais.

O uso da tecnologia como meio de preservação e difusão dos saberes tradicionais representa a integração do novo ao familiar, onde os dispositivos móveis, símbolos da cultura ocidental, são ressignificados pelos Anambé para servir os propósitos da comunidade. Quando colocada em prática, a comunidade, ao gravar narrativas antigas e disseminá-las digitalmente, reforça sua identidade cultural e garante que as futuras gerações tenham acesso a esse patrimônio imaterial. Assim, essa estratégia de ancoragem, é capaz de possibilitar que valores e práticas tradicionais coexistem com as influências externas, fortalecendo a coesão social.

O mesmo fenômeno pode ser observado a respeito da efetivação da presença e atuação das lideranças Anambé. Por facilitar e ampliar as capacidades comunicativas dos líderes, estes são capazes de fortalecer as redes de apoio entre diferentes comunidades indígenas, e também,

compartilhar suas experiências e estratégias. Ao não se sentirem isolados em sua luta contra a assimilação, são capazes de impulsionar iniciativas a favor da preservação de sua cultura. Aqui neste cenário, o conceito de ancoragem extrapola o âmbito local do caso Anambé, contribuindo potencialmente para a articulação de um movimento mais amplo de valorização das culturas indígenas na região amazônica.

Observando a questão religiosa, a presença evangélica entre os Anambé, impõe desafios significativos à manutenção da “religião” original. Contudo, a ancoragem possibilita que elementos da nova fé sejam interpretados à luz das crenças tradicionais. Assim, os ritmos, cânticos e rituais podem ser adaptados, incorporando aspectos do evangelismo sem abandonar completamente as práticas ancestrais. Essa fusão cultural pode ser considerada como uma forma de resistência e adaptação, já que os Anambé reinterpretam o novo de acordo com seu universo simbólico.

Apesar disso, é crucial reconhecer que a ancoragem não elimina os conflitos inerentes a esse processo de mudança. Se por um lado a tensão entre tradição e modernidade pode gerar crises identitárias e divisões internas, por outro lado, a capacidade de reinterpretar e integrar novos elementos demonstra a resiliência cultural dos Anambé. A comunidade Anambé, ao ancorar o novo no familiar, não está apenas preservando sua identidade, mas também enriquecendo seu patrimônio cultural, tornando-o ainda mais robusto frente às adversidades.

Sendo assim, no caso Anambé, as representações sociais mediadas pela ancoragem podem ser de fundamental importância para compreender a resposta da comunidade à assimilação cultural. Tanto a introdução de novas tecnologias como a influência evangélica, quando reinterpretadas mediante esse processo, podem ser integradas de maneira que fortaleça, ao invés de enfraquecer, a cultura indígena.

Já sob o viés da objetivação, as transformações das representações sociais na aldeia Anambé ocorrem em três fases. Inicialmente, temos uma fase de seleção e descontextualização, ou seja, do contato dos Anambé com novos conceitos e informações provenientes da sociedade ocidental e da presença evangélica. A seleção se faz quando determinados elementos dessas influências são destacados por serem significativos ou relevantes para a comunidade. Neste caso podemos citar as práticas morais e religiosas evangélicas que ressoam de alguma forma com as crenças tradicionais. A descontextualização se manifesta quando estes elementos são retirados de seu contexto original, separando-os das narrativas e significados da cultura ocidental. Desta forma, um símbolo evangélico cristão pode ser observado isoladamente, sem a bagagem teológica completa que o acompanha na sociedade de origem.

Na segunda fase temos a formação do núcleo figurativo, ou seja, a partir dos elementos selecionados e descontextualizados, a comunidade Anambé começa a criar esse núcleo figurativo, onde os conceitos abstratos são transformados em imagens concretas e palpáveis que fazem sentido dentro de sua cosmovisão indígena. A assimilação da figura do pastor é um bom exemplo, pois ele é percebido como um novo tipo de líder espiritual, paralelo aos xamãs tradicionais. Esse núcleo figurativo serve como um ponto de referência comum, facilitando a comunicação e a compreensão coletiva dos novos conceitos. Ele integra elementos antigos e novos, criando uma representação híbrida que reflete a mudança cultural em curso.

A terceira e última fase é aquela da naturalização dos elementos. Aqui é quando os elementos incorporados por meio do núcleo figurativo passam a ser percebidos como parte inerente da realidade cotidiana da comunidade Anambé. Os novos símbolos, práticas e crenças vão se tornando "naturais" para o grupo, que passa a perder a sensação de novidade ou estranheza. Neste sentido, o cerimonial evangélico procura se combinar com os rituais tradicionais, e, por consequência, as expressões ocidentais são progressivamente incorporadas ao idioma local. Esse processo de naturalização solidifica as mudanças culturais, estabelecendo uma nova base para as representações sociais futuras, permitindo que a comunidade funcione com coerência, mesmo em meio a transformações significativas, ao integrar harmoniosamente o novo com o antigo.

É perceptível que a aldeia Anambé está vivenciando intensos processos de assimilação cultural por parte da sociedade ocidental, particularmente com a presença crescente de grupos evangélicos, que, em ritmo acelerado, substituem progressivamente sua religião original. O processo de objetivação é positivo para uma melhor compreensão e análise dessa dinâmica.

Como anteriormente relatado, as representações sociais ajudam a estabelecer uma conexão entre o pensamento individual e as práticas coletivas, permitindo um melhor entendimento de como as crenças e valores de um grupo influenciam e são influenciados pelos comportamentos dos seus membros. No caso dos Anambé, suas tradições, mitos e rituais constituem um conjunto compartilhado de significados e símbolos que orientam a interpretação do mundo ao redor e as respostas coerentes a ele. A objetivação, nesse contexto, pode ser observada na forma pela qual os conceitos abstratos se tornam concretos e palpáveis por meio de símbolos, narrativas e práticas culturais.

A partir da introdução da religião evangélica, ocorreu uma reconfiguração dessas representações sociais com a introdução e incorporação de novos símbolos e significados, muitas vezes em detrimento dos tradicionais. A objetivação atua aqui ao materializar os novos valores e crenças em práticas cotidianas, promovendo uma mudança na forma como os indivíduos percebem e interagem com o mundo. Essa transição pode gerar conflitos internos, já que os membros da

comunidade precisam conciliar ou optar entre os sistemas de significados tradicionais e os introduzidos pela influência externa. Essa necessidade de conciliação está muito presente nas entrevistas realizadas com Eré e Augustinha Anambé, que mais abertamente abraçaram a nova religião.

Nesse contexto, a comunicação dentro da aldeia se tornou um elemento crucial nesse processo, uma vez que as representações sociais facilitam o diálogo ao fornecer um vocabulário comum, mas por outro lado, a introdução de novos elementos culturais pode causar rupturas nesse sistema compartilhado de significados. Por conclusão, é preciso que os Anambé negociem e reinterpretem seus símbolos e narrativas para manter a coesão social, ao mesmo tempo em que assimilam ou resistem às influências externas. Esse processo de negociação serve de evidência de como as trocas simbólicas são fundamentais tanto na manutenção como na reconstrução das identidades culturais.

Como visto, a identidade cultural dos Anambé está intrinsecamente ligada às suas representações sociais, já que é por meio delas que os membros da comunidade definem quem são, diferenciando-se de outros grupos e fortalecendo seus laços internos. Aqui, a conceituação de objetivação ajuda na solidificação dessa identidade ao transformar valores e crenças em elementos tangíveis e compartilhados. Com a crescente assimilação cultural da comunidade, está presente o risco de erosão dessa identidade única, ou, pelo menos, de uma perda ou transformação de seus símbolos tradicionais que pode ocasionar uma desvinculação do grupo de suas raízes culturais e possível crise identitária.

Sob outro ponto de vista, esse processo de mudança também pode ser considerado como uma forma de resiliência e adaptação, onde os Anambé reinterpretam e integram novos elementos às suas representações sociais sem necessariamente abandonar completamente suas tradições. Essa flexibilidade poderá contribuir para a concretização e incorporação de novos significados ao tecido cultural existente, permitindo uma evolução de sua identidade cultural, mantendo ao mesmo tempo seus aspectos essenciais e de adaptam às novas realidades.

Sendo assim, é importante saber compreender como os Anambé vivenciam e negociam essas mudanças de modo a ajudá-los a preservar sua identidade cultural e, ao mesmo tempo, promover interações mais respeitadas e enriquecedoras entre diferentes sociedades. A riqueza cultural da Amazônia reside justamente na diversidade e na capacidade de seus povos de se adaptarem sem perder a essência de quem são, transformando elementos estrangeiros em partes integrantes de sua identidade.

5.11 Raízes que resistirão

O povo Anambé exemplifica a resiliência indígena ao preservar suas tradições em meio aos desafios contemporâneos. Apesar do contato com os colonizadores e das influências externas, eles mantêm práticas que reafirmam sua identidade, como a pajelança e os rituais comunitários. A força dessa resistência cultural é evidenciada pela importância dada à memória ancestral e à liderança espiritual.

A liderança feminina, personificada pela pajé Becuú, demonstra a capacidade do povo Anambé de evoluir sem perder suas raízes. As mulheres têm desempenhado um papel cada vez mais central na luta por direitos e pela preservação cultural, equilibrando tradição e inovação em sua atuação comunitária.

Os desafios impostos pela globalização e pelas pressões econômicas continuam a ameaçar a cultura Anambé. No entanto, sua determinação em adaptar-se às mudanças enquanto preservam sua essência é um testemunho de sua força como povo. A educação das novas gerações e o fortalecimento das práticas culturais são estratégias que garantem a continuidade dessa luta.

A história dos Anambé é um exemplo de resistência cultural e espiritual. Eles nos lembram da importância de respeitar e aprender com os povos indígenas, que carregam consigo valores e conhecimentos essenciais para a convivência harmoniosa com a natureza e entre as pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar, observamos que as comunidades Anambé utilizam a memória coletiva como um meio vital para a preservação da sua identidade cultural. Seus conhecimentos históricos e tradicionais são transmitidos oralmente. A memória de figuras emblemáticas como a Pajé Becuú é crucial, pois essas narrativas ajudam a manter viva a memória coletiva e fortalecem o senso de pertencimento entre os membros da comunidade. A importância das tradições e práticas reflexivas como elementos essenciais na modernidade para a preservação da memória coletiva e identidade cultural é evidente na maneira como os Anambé continuam a praticar seus rituais e manter suas histórias vivas.

A tradição oral também fica percebida como uma forma de resistência cultural, servindo como um pilar para a manutenção da memória entre os Anambé. A resistência dos povos indígenas contra a aculturação e o apagamento cultural como o exemplo Anambé está exemplificado na forma em que lutam para preservar suas histórias e práticas tradicionais. Seus rituais de cura, as danças e os cantos são repetidos e transmitidos de geração em geração, o que não apenas preserva a memória, mas também reforça a coesão social e cultural. Em suma, essas práticas refletem um esforço contínuo para garantir que suas tradições ancestrais não sejam esquecidas.

Verificamos que a identidade dos Anambé é mantida e adaptada através do diálogo entre suas práticas ancestrais e as influências externas; que a resistência cultural dos Anambé frente à introdução de práticas religiosas evangélicas é um exemplo de como a identidade é negociada e reafirmada. Apesar das pressões externas, os Anambé continuam a praticar suas tradições, mostrando uma adaptabilidade que reforça sua identidade cultural.

A respeito da valorização das figuras femininas, é notória a presença de mulheres em posições de liderança e a transmissão de conhecimentos tradicionais através das matriarcas. Exemplos como da pajé Becuú ajudam a encorajar as mulheres da comunidade a ocuparem espaços de poder e decisão, promovendo a igualdade de gênero e fortalecendo a identidade coletiva. A manutenção dessas práticas e a transmissão dos saberes tradicionais são essenciais para a continuidade da identidade cultural dos Anambé, garantindo que as futuras gerações valorizem e preservem sua herança cultural.

No que corresponde as identidades de gênero dentro das comunidades indígenas, estas transcendem as definições ocidentais tradicionais que as relacionam diretamente ao sexo biológico, argumentando que o gênero é performativo, sendo continuamente construído e reconstruído através de práticas sociais e culturais. Nas comunidades indígenas, essa performatividade se manifesta de forma diversa, onde os papéis de gênero são frequentemente definidos por contribuições sociais,

espirituais e culturais, ao invés de características biológicas. Observamos que as identidades de gênero nas culturas indígenas são fluídas e frequentemente interligadas a conceitos de espiritualidade e cosmologia próprios dessas comunidades.

A ideia de que as identidades de gênero nas comunidades indígenas são moldadas pelas práticas tradicionais e pelos contextos históricos e sociais ficou fortalecida, uma vez que a flexibilidade dos papéis de gênero dentro dessas comunidades permite uma ampla gama de expressões identitárias, que são respeitadas e integradas à vida comunitária. Inferimos que as concepções de gênero como as das comunidades Anambé reconhecem a existência de múltiplas identidades de gênero, que desempenham papéis específicos e valiosos dentro da estrutura social, muitas vezes ligados a funções espirituais ou cerimoniais que são cruciais para a coesão cultural.

Além disso, observamos que as identidades de gênero nas comunidades indígenas são frequentemente vinculadas às tradições orais e à memória coletiva; e que ao manter vivas as histórias e mitos tradicionais, as comunidades não apenas preservam suas identidades culturais, mas também validam e celebram as diversas expressões de gênero. O reconhecimento e a valorização dessas múltiplas identidades de gênero são essenciais para a resistência cultural contra a dominação e o apagamento impostos por culturas externas, como as sofridas pelos Anambé.

Também entendemos que a preservação das histórias e tradições sobre a Pajé Becuú é fundamental para manter viva a memória coletiva do povo Anambé pelos mais variados motivos. Em primeiro lugar, entendemos que Becuú é uma figura central na narrativa cultural dos Anambé, uma vez que pode ser representada como um símbolo de resistência e continuidade das práticas tradicionais. Ao documentar e transmitir suas histórias, compreendemos que a comunidade Anambé como um todo, fortalece sua identidade cultural e assegura que as futuras gerações mantêm uma conexão com suas raízes ancestrais. Conforme visto ao longo desta investigação, podemos concluir que este processo de transmissão de memória é vital para a coesão social, pois reforça os valores, crenças e práticas que definem a identidade coletiva dos Anambé.

Além disso, as tradições e rituais associados à Pajé Becuú, como os rituais de cura e o uso de ervas medicinais, eram e continuam sendo práticas que carregam conhecimentos ancestrais essenciais para a saúde e o bem-estar da comunidade. Ao preservar esses conhecimentos, os Anambé garantem a continuidade de práticas que não apenas são culturalmente significativas, mas também têm um impacto prático e positivo na vida cotidiana da comunidade. Essas tradições são passadas de geração em geração, através da oralidade e da prática, servindo como um vínculo entre o passado e o presente.

Desta forma, a memória de Becuú também desempenha um papel crucial na resistência cultural dos Anambé, uma vez que a preservação de suas histórias e tradições, em um contexto de dominação cultural e pressões externas, como a introdução de novas religiões e a influência da cultura dominante, atua como um ato de resistência contra o apagamento cultural. Por consequência, manter vivas essas narrativas é uma forma de afirmar a identidade indígena e de resistir à assimilação forçada, garantindo que a cultura e os conhecimentos dos Anambé não sejam esquecidos ou substituídos.

A figura de Becuú pode ser referenciada de forma inspiradora e encorajadora às novas gerações, especialmente às mulheres, no sentido de ocuparem espaços de liderança e decisão dentro da comunidade. Ao celebrar e lembrar a importância de Becuú, os Anambé não estão honrando unicamente o seu passado, mas também estão fortalecendo o papel das mulheres na construção e na manutenção da identidade cultural. Isso pode servir de garantia que a narrativa de Becuú continue a ser um pilar fundamental da memória coletiva, promovendo a igualdade de gênero e a participação ativa de todos os membros da comunidade na preservação de sua herança cultural.

Por outro lado, observamos divergências, especialmente no que diz respeito às práticas espirituais tradicionais. Alguns jovens mostraram resistência em aceitar as tradições da pajelança, preferindo os ritos evangélicos, refletindo a existência de uma tensão entre a preservação das tradições ancestrais e a assimilação de novas práticas religiosas, ilustrando a complexidade das identidades contemporâneas dentro da comunidade Anambé.

No que está relacionado com os objetivos específicos, estes puderam ser atendidos ao longo desta investigação, já que se proporcionou uma compreensão aprofundada e uma reflexão crítica sobre a identidade e cultura da comunidade Anambé.

Com relação ao primeiro objetivo específico, “Compreender e discutir as concepções teóricas sobre memória, cultura, história e identidade e suas relações com a identidade criada da Pajé Becuú pela atual comunidade Anambé”, foi possível compreender e discutir as concepções teóricas sobre memória, cultura, história e identidade, e suas relações com a identidade criada da Pajé Becuú pela atual comunidade Anambé. A análise teórica revelou como esses conceitos são fundamentais para a construção e preservação da identidade cultural Anambé, demonstrando que a figura da Pajé Becuú é um símbolo central que reflete a memória coletiva e a história viva da comunidade, entrelaçando passado e presente de maneira significativa.

O segundo objetivo específico, “Confrontar os relatos orais tanto sobre a Pajé Becuú, com as vivências atuais das mulheres nativas da comunidade Anambé”, também foi alcançado, uma vez que foi possível identificar como essas narrativas históricas influenciam e moldam a vida cotidiana das mulheres. Os relatos deixam claro a existência de processos de continuidade e de adaptação das

tradições, revelando a importância da Pajé Becuú como um referencial de identidade e resistência cultural que ainda inspira e orienta as práticas e valores das mulheres Anambé.

Por fim, o terceiro objetivo específico, “Refletir sobre as mudanças da cultura e identidade Anambé nas suas relações com o território, nas últimas três gerações”, mostrou uma evolução complexa e dinâmica. As transformações observadas são um reflexo tanto da resiliência cultural quanto dos desafios enfrentados pela comunidade diante das influências externas. A tecnologia, por exemplo, foi incorporada como uma ferramenta de preservação cultural, enquanto a presença evangélica trouxe novos elementos de interação social e religiosa. Essas mudanças destacam a capacidade dos Anambé de adaptarem-se sem perder a essência de sua identidade, mantendo um vínculo profundo com seu território e suas tradições ancestrais.

A conclusão deste estudo destaca a importância das representações sociais e dos processos de ancoragem e objetivação para entender as dinâmicas culturais da comunidade Anambé. Esses mecanismos mostram como a identidade cultural é continuamente negociada, preservada e transformada, revelando a complexidade e riqueza da cultura Anambé no mundo atual.

Com respeito às perspectivas para pesquisas posteriores, em primeiro lugar, concluímos ser importante novos estudos sobre gênero nas comunidades, investigações mais aprofundadas, porque estas são essenciais para uma compreensão mais holística das dinâmicas sociais e culturais desses povos. Ao investigar como essas identidades são negociadas e expressas, poderemos descobrir a diversidade e complexidade das experiências de gênero que não se alinham necessariamente às concepções ocidentais tradicionais. É importante ressaltar que as comunidades indígenas, em muitas ocasiões, têm entendimentos únicos de gênero, que se entrelaçam com sua espiritualidade, cosmologia e papéis sociais. Analisar essas identidades pode revelar novas revelações sobre como o gênero é vivido e incorporado em diferentes contextos culturais.

Além disso, há uma necessidade urgente de investigar as contribuições das mulheres e das pessoas com identidades de gênero não-conformes dentro dessas comunidades. Estes futuros estudos poderão focar-se em como as mulheres e outras identidades de gênero assumem papéis de liderança, tanto em contextos tradicionais quanto na adaptação às mudanças socioculturais. Essa linha de pesquisa ajudaria a destacar as formas pelas quais as comunidades indígenas não apenas preservam suas tradições de gênero, mas também como inovam e adaptam essas tradições às realidades contemporâneas, fortalecendo a identidade coletiva e a resistência cultural.

Quanto a futuras investigações sobre a introdução de religiões exógenas, como o protestantismo, e dos seus potenciais impactos significativos nas práticas e identidades tradicionais das comunidades indígenas, como os Anambé, serão cruciais para entender como essas influências

externas moldam e, às vezes, conflitam com as práticas culturais existentes. Estudos aprofundados podem explorar a tensão entre a preservação das tradições indígenas e a assimilação de novas práticas religiosas, analisando como isso afeta a coesão social e a identidade cultural da comunidade. Estas também poderão dedicar-se aos processos pelos quais as religiões exógenas são adaptadas ou resistidas pelas comunidades indígenas. Por exemplo, como os Anambé reconciliam suas práticas espirituais tradicionais com os ensinamentos das novas religiões? Quais são as estratégias de resistência ou assimilação empregadas? Essas questões são fundamentais para compreender a dinâmica de poder e a negociação de identidades em contextos de mudança cultural.

Concluimos também ser importante examinar os efeitos das religiões exógenas na estrutura social e nas relações de gênero dentro das comunidades indígenas. A introdução de novas práticas religiosas pode alterar significativamente os papéis de gênero tradicionais e a autoridade das lideranças espirituais indígenas e estas investigações poderão ajudar a revelar como essas mudanças afetam a distribuição de poder e a participação das mulheres e outras identidades de gênero na vida comunitária, oferecendo uma visão mais completa dos impactos dessas influências culturais.

Outra linha de ação que merece atenção é a documentação, ou seja, de documentar e preservar outras histórias e memórias de figuras importantes dentro das comunidades Anambé. Projetos de documentação são fundamentais para assegurar que as narrativas e conhecimentos tradicionais não se percam com o tempo. Essas iniciativas devem estar dirigidas em compilar não apenas as histórias das figuras mais conhecidas, como a Pajé Becuú, mas também de outras lideranças e membros da comunidade cujas contribuições são igualmente valiosas.

Ao documentar essas narrativas, será possível criar um arquivo rico e diversificado que pode ser utilizado para educação e pesquisa, além de servir como uma fonte de inspiração e fortalecimento para as gerações futuras. A preservação dessas histórias ajuda a construir um sentido de continuidade e identidade, essencial para a resistência cultural e para a manutenção das tradições dos Anambé.

Além disso, a documentação de narrativas deve ser um processo colaborativo, envolvendo diretamente os membros da comunidade para garantir a precisão e o respeito às tradições locais. Este enfoque participativo não só valorizaria as vozes indígenas, mas também promoveria a autodeterminação cultural, permitindo que os Anambé controlem como sua história e identidade são representadas e preservadas. Investimentos em projetos de documentação podem criar uma base sólida para futuras pesquisas e iniciativas culturais, assegurando a vitalidade e a riqueza da cultura Anambé.

No encerramento do estudo, temos que a Pajé Becuú é entendida como uma conexão vital entre o passado ancestral e o futuro almejado, promovendo uma revitalização cultural que solidifica

as raízes identitárias do povo Anambé. Sua trajetória ressalta a importância da liderança feminina no contexto indígena, desafiando estruturas patriarcais e incentivando uma nova perspectiva sobre a participação das mulheres em posições de decisão, como o cacicado, tradicionalmente ocupadas por homens.

Além disso, a recuperação de sua memória possui um valor simbólico essencial para a formação de narrativas coletivas que enaltecem as contribuições femininas na perpetuação cultural do povo Anambé. Inspirando as gerações presentes e futuras, Becuú reafirma a força da mulher indígena como protagonista na luta por direitos, territórios e na conservação da cultura. Dessa forma, sua figura não apenas fortalece a identidade coletiva, mas também atua como um catalisador para mudanças estruturais que assegurem maior equidade de gênero e representatividade nas dinâmicas internas da comunidade.

Portanto, a centralidade de Becuú na pesquisa demonstra como memórias e narrativas identitárias podem ser ferramentas transformadoras, tanto no fortalecimento do pertencimento cultural quanto na reivindicação de novos espaços de poder.

REFERÊNCIAS

- ALVES, J. E. Cambios en el perfil religioso de la población indígena del Brasil entre 1991 y 2010. **Notas de Población**, 2017, (104), 1-20. Recuperado de <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/42212>.
- ASSIS, E.; NEVES, J.L. Os Anambé do Alto Cairari: Paisagens da memória. **Illuminuras**, v.14, nº 34, p.33-49, ago/dez 2013.
- ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: UNICAMP, 2011.
- ATLAN, H. **Entre o Cristal e a Fumaça**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1992.
- ANDUJAR, C.; RIBEIRO, D., **Yanomami**. São Paulo: Praxis, 1978
- BARBOSA, A.M. Dominação e Cultura. **Revista Museu**, 2022. Disponível em: <<https://www.revistamuseu.com.br/site/br/artigos/18-de-maio/18-maio-2022/14182-dominacao-e-cultura.html>>. Acesso em 2. Dez. 2023.
- BAUMAN, Z. **Comunidade** – a busca por segurança no mundo atual (Trad. Plínio Dentzien). RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BERTONI, L.M.; GALINKIN, A.L. Teoria e métodos em representações sociais. In: MORORÓ, L.P.; COUTO, M.E.; ASSIS, R.A.; orgs. **Notas teórico-metodológicas de pesquisas em educação**: concepções e trajetórias. Ilhéus, BA: EDITUS, 2017, pp. 101-122. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/yjxdq/epub/mororo-9788574554938.epub>>. Acesso em: 29 set. 2024.
- BOSI, A. **O tempo vivo da memória**: ensaios de Psicologia Social. São Paulo, SP: Ateliê Editorial, 2003.
- _____. **Dialética da colonização**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOURDIEU, P. **A produção da crença** – contribuição para uma economia dos bens simbólicos (Trad. Maria da G. J. Setton). S. Paulo: Editora Zouk, 2002 (original 1977).
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 23. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- CANCLINI, N. García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4.ed. São Paulo: EdUSP, 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac Naify, 2009.
- CASSAB, L.A.; RUSCHEINSKY, A. **Indivíduo e ambiente**: a metodologia de pesquisa da história oral. Biblos (Rio Grande), v. 16, p. 07-24, 2004.
- CHIRIBOGA, O.R. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano. **Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos** [online].

2006, v. 3, n. 5, pp. 42-69. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1806-64452006000200004>>. Acessado em: 30 set. 2024.

CIORAN, E. M. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

COIMBRA, A. C.; BRANCO, M. L. Educação escolar indígena e saberes tradicionais: A percepção dos professores Pipipã de Kambixuru. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, 2020, 28(162). Disponível em: <<https://doi.org/10.14507/epaa.28.4728>>. Acesso em: 12 jan.2024.

CRITELLI, D.M. **Educação e dominação cultural**: Tentativa de reflexão ontológica. 2. ed. São Paulo, SP: Cortez, 1981.

CRUZ, F.M.R. Público, turismo y ocio en los museos universitarios de Natal/RN (Brasil). **Aposta**. Revista de Ciencias Sociales, v. 84, p. 99-116, 2020. Disponível em: <<http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/fmrcruz2.pdf>>. Acesso em 23 Jan. 2024.

CRUZ, M.R. **Olha a Mirirũ**: a Criança Indígena em Práticas Sociais e Culturais na Aldeia Indígena Anambé (Moju Região do Tocantins- Pará), Faculdade de História do Campus Universitário do Tocantins/UFPA, 2016 (Trabalho de Conclusão de Curso).

CUNHA, M.C. da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: CUNHA, M.C. da. **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 2009.

_____. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2022.

CORRAINI, S.R. **A construção política e social Tupi Guarani**: Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao longo da História, seus enredos cosmológicos, diferenças e posições entre os subgrupos. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara) – 2017.

DENZI, N.; LINCOLN, Y. **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagens. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. Martins Fontes, 2000.

ESQUECIMENTO. In: PRIBERAM, **Dicionário Online de Português**. Lisboa: Priberam Informática, 2023. Disponível em: < <https://dicionario.priberam.org/Esquecimento>>. Acesso em: 3 dez. 2023.

FISCHMANN, R. Memória coletiva e insurgência contra o olvido: em favor da convivência na escola. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v.21, n. 81, p. 801-820, out./dez. 2013

FLEURI, R.M. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**. Mai/jun/jul/agos. N. 23, p. 16 – 35, 2003.

FOUCAULT, M. Vigiar e **punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FRANCHETTO, B. A comunidade indígena como agente da documentação linguística. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.4, n.1, p.11-32, jul. 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários a prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

FUNBIO. **Liderança Feminina e a Força das Pajés**. 2023. Disponível em: <<https://www.funbio.org.br>>. Acesso em: 2 dez. 2024.

GARCIA, E.F. “Ser índio na fronteira”: limites e possibilidades: Rio da Prata, c. 1750-1800. In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. 2011. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/60732>>; DOI: 10.4000/nuevomundo.60732>. Acesso em: 3 jul. 2024.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERHARDT, T.E.; SILVEIRA, D.T. (Orgs.) **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/52806>>. Acesso em: 20 nov. 2024.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade** (trad. Plínio Dentzien). RJ: Jorge Zahar Editor, 1999 (ed. Inglesa 1999).

GODOY, A.S. Introdução à Pesquisa Qualitativa e Suas Possibilidades. **ERA – Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, V. 35, n. 2, p. 57 – 63, Mar./Abr. 1995. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a08v35n2.pdf>>. Acesso em: 12 de abr. de 2017.

GOODY, J. **The domestication of the savage mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GRAMSCI, Antônio. **Intelectuais e a organização da cultura (os)**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro- 11. ed. - Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HECK, E.; LOEBENS, F.; CARVALHO, P. Amazônia indígena: conquistas e desafios. **ESTUDOS AVANÇADOS** 19 (53), 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/5RnftMKtzRwmyTMrKpqX63S/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 jan. 2024.

INHELDER, B; PIAGET, J. **Da logica da criança a lógica do adolescente**. SP: Pioneira, 1976.

ISA. “Anambé - Povos Indígenas no Brasil”. Instituto Socioambiental. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Anambé>>. Acesso em 02 de dezembro de 2023.

JULIO, S.S. Mulheres indígenas na América Latina Colonial. In: **XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores**: velhos e novos desafios. Florianópolis, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANGDON, E. J. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996. 367 p.

LASMAR, C. Mulheres Indígenas: Representações. **Periódicos UFSC**. Florianópolis, 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br>>. Acesso em: 14 out.2024

_____. .. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro. **Mana**, volume 14 (2), p. 429-454, 2008.

- LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LE GOFF, J. Foucault e a Nova História. **Plural-Sociologia**, USP, 10, 2. sem., p. 197-207, 2003.
- LEFORT, C. **Formas da história**: Ensaio de antropologia política (as). SP: Brasiliense, 1979.
- LEROI-GOURHAN, A. “**Le Geste et la Parole**.” Albin Michel, 1964.
- LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LANG, A.S. História Oral: Muitas Dúvidas, Poucas Certezas e Uma Proposta. In: MEIHY, J.C. (Org.). **(Re) Introduzindo História Oral no Brasil**. Série Eventos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1.996.
- LARAIA, R.B.; MATA, R. **Índios e Castanheiras**: A empresa Extrativa e os Índios do Médio Tocantins. 2ª Edição Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978 (Coleção Estudos Brasileiros, Vol. 35).
- LAKATOS, E.M.; MARCONI, M.A. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed. - São Paulo: Atlas 2003.
- LEVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1970a.
- LIMA; N.S. **A Presença das Igrejas Pentecostais e as Resistências Indígenas na Aldeia Anambé no Município de Moju-Pará**. Universidade Federal do Pará. Abaetetuba, 2020.
- LIRA, T.M.; RODRIGUES, M.P. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. **Interações (Campo Grande)** [online]. 2016, v. 17, n. 1. Disponível em: <<https://doi.org/10.20435/1518-70122016107>>. Acesso em: 29 set. 2024.
- LISBOA, I.B.; ASSIS, E.C.; SILVA JÚNIOR, B.C. **Etnografia da cultura material dos índios Anambé do Alto Rio Cairari**. 2015. Disponível em: <https://evento.ufal.br/gts_download>. Acesso em: 9 dez. 2024.
- LUCCHESI, D. A periodização da história sociolinguística do Brasil. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 33, n. 2, p. 347–382, abr. 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/delta/a/NGxLPBSqNXYNghFtwqrrwgh/#>>. Acesso em: 3 dez. 2023
- LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em Educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.
- MAGALHÃES, I.; MARTINS, A.R.; RESENDE, V.M. **Análise de discurso crítica: um método de pesquisa qualitativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.
- MBITI, J.S. **Introduction to African religion**. London: Heinemann, 1975.
- MELLO FILHO, M. S. O capitalismo enquanto cultura: crítica da racionalidade econômica. **Nova Economia**, v.29 n. especial, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6351/5900>
- MENDES, N. M.; BUSTAMANTE, R. M. DA C.; DAVIDSON, J. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. **Tempo**, v. 9, n. 18, p. 17–41, jan. 2005.
- MENEZES, A.C.P. **Povos indígenas no Brasil**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2018.

MENEZES SOUZA, Lynn Mario T. “**Uma outra história, a escrita indígena no Brasil**”. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_historia,_a_escrita_indigena_no_Brasil>. Acesso em 02 dez. 2023.

MERLIN, N. Colonização da subjetividade e neoliberalismo. **Revista GEARTE**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, maio/ago. 2019. (número especial sobre o Congresso de Ensino/ Aprendizagem das Artes na América Latina: colonialismo e questões de gênero SESC/SP Abril 2019).

MINAYO, M.C. **O desafio do conhecimento**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MIRANDA, L.M. Memória Individual e Coletiva. **Jornal da Unicamp**. 27 de maio de 2019. Disponível em: <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/05/27/memoria-individual-e-coletiva>>. Acesso em: 2 dez. 2023.

MORTADA, S.P. Tempo e resistência: Ecléa e o método em psicologia social. **Psicologia USP**, 2022, volume 33, e210026. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pusp/a/s4G56ZdXyFDcjKQX3yhtkrh/?format=pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2024.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

NORA, P. **Les lieux de mémoire**, t.1, La République. Gallimard, 1984.

NORA, P. **Entre história e memória**: a problemática dos lugares. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

ONG, W. J. **Orality and literacy**: The technologizing of the word. London: Routledge, 2000.

ONU. **Transformando nosso mundo**: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Assembleia Geral da ONU, 2015. Disponível em: <<https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2023.

OLIVEIRA, S.R. As representações do passado incaico e a problemática em torno dos conceitos de patriarcado e matriarcado. In: **Por uma história do possível**: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o “Império” Inca. (Tese de doutorado em História). Brasília: Universidade de Brasília, p. 164-203. 2009.

PENDLE, G. **Uma breve história da América Latina**. São Paulo: Cultrix, 2017.

PIMENTA, J. **Índio não é todo igual**: A construção ashaninka da história e da política interétnicas. Brasília: UnB, 2002.

PINTO, A.A. Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. **Fazendo Gênero: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. Florianópolis, 2010.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **FGV – Revista Estudos Históricos**, v. 2 n. 3 (1989). Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278>. Acesso em: 3 dez. 2023.

QUEIROZ, M.I. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: **Experimentos com histórias de vida**: Itália-Brasil. Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais. São Paulo: Vértice, 1988, p. 14-43.

- QUIJANO, A. Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Lima: Ediciones Sociedad y política, 1988.
- RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Companhia das Letras, 2006.
- RICOEUR, P. (a) **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: UNICAMP, 2010.
- _____. (b) **Tempo e narrativa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- RODRIGUES, D. O Antropólogo e o Sagrado: trajetos etnográficos em contextos religiosos diferenciados. In: SILVEIRA, E.S. (ed.). **Como Estudar as Religiões** –metodologias e estratégias. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- SÁ, C.P. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 20(2), 2007, 215-222.
- SACCHI, A. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPOLOGICAS**. Recife, Ano 7, volume 14 (1 e 2), 2003, p. 95-110.
- SACCHI, A. Processo organizativo das mulheres indígenas e a discussão de gênero. In: GRAMKOW, M.M.; SACCHI, A. (Org.). **Gênero e povos indígenas**. Brasília: Museu do Índio - FUNAI, 2012.
- SAMPAIO, P.F. Silêncios e palavras na rede de significados sobre as mulheres indígenas no Brasil. In: **XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores**: velhos e novos desafios. Florianópolis, 2015.
- SCHWARTZMAN, S. Povos indígenas no Brasil: da invisibilidade à visibilidade. In: NOVAES, A. (Org.). **A outra margem do ocidente**: antropologia e colonialismo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 49-83.
- SANTOS, M. S. Memória coletiva, trauma e cultura: um debate. **Revista USP**, [S. l.], n. 98, p. 51-68, 2013. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i98p51-68. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/69270>. Acesso em: 23 jan. 2024.
- SOUZA, S.B. **Educação e Saberes culturais entre os Indígenas Anambé na Região de Tocantins-Pará**. 2016. 165 f. (Dissertação de Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, 2016.
- SOUZA, L.M. **Inferno atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SUESS, P. (org.). **Em defesa dos povos indígenas**: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1989.
- SEDUC-PA – Secretaria Executiva de Educação do Estado Pará / Programa Raízes “**Descobrimos os Anambé**”. SEDUC. Belém do Pará, 2005
- THOMPSON, P. **A voz do passado**: História Oral. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- TRIVINHO, Eugênio. A dromocracia cibercultural. São Paulo: Paulus, 2007.

TUPINAMBÁ, A. **Aracy Tupinambá fala sobre o contexto das mulheres indígenas na mídia brasileira**. Publicada em 24 de julho de 2012. Entrevista concedida a Cinema Artes. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=1744>>. Acesso em: 16 nov.2024

UFOPA. **Nossos povos**. 2016. Disponível em: <http://ufopa.edu.br/enei2016/nossos-povos>. Acesso em: 15 jul. 2022.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

VILLAS BOAS, O. **A Arte dos Pajés - Impressões Sobre o Universo Espiritual Xinguano**: São Paulo: Editora Globo, 2000.

SMITH, Adam. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Eds. R. H. Campbell, A. S. Skinner e W. B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund , 1981. Trad. de Luiz João Baraúna: **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo (Col. “Os economistas”): Abril Cultural, 1983.

THOMPSON, P.R. **A voz do passado**: história oral. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1992.

TUPINAMBÁ, A. **Aracy Tupinambá fala sobre o contexto das mulheres indígenas na mídia brasileira**. Publicada em 24 de julho de 2012. Entrevista concedida a Cinema Artes. Disponível em: <http://www.indioeduca.org/?p=1744>. Acesso em: 18 nov.2024

TYLOR, E.B. **Cultura primitiva**. Madrid: Ayuso, 1977.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; CARVALHO, Luciana G. **Isso tudo é encantado: Histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos**. Patrópolis: Editora Vozes, 2023.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Roteiro de Entrevista para Lideranças Indígenas

1. Como são escolhidos os líderes entre o povo Anambé? Existem critérios específicos?
2. Quais são as principais responsabilidades das lideranças?
3. Como asseguram a preservação dos valores culturais?
4. Quais divindades e espíritos são venerados pelos Anambé?
5. Como essas entidades se manifestam para a comunidade?
6. De que maneira ocorre a comunicação com as divindades?
7. Há rituais específicos?
8. Como a comunidade Anambé se relaciona com visitantes que praticam outras religiões?
9. Esse contato religioso tem gerado conflitos?
10. Como essas interações afetam as práticas e crenças religiosas tradicionais?
11. Qual é o papel do Pajé dentro da comunidade?
12. Ele possui responsabilidades que vão além do âmbito religioso?
13. Como o Pajé contribui para a preservação da cultura e da memória Anambé?
14. Ele tem um papel de liderança formal?
15. Quais são as principais cerimônias realizadas pelo Pajé? Com que frequência elas acontecem?
16. Poderia descrever a pajelança e sua importância para a comunidade?
17. Qual é o objetivo principal dessas práticas?

APÊNDICE 2

Roteiro de Entrevista para Professores da Comunidade

1. De que forma as práticas culturais Anambé são integradas ao currículo escolar?
2. Como a história e as tradições da Pajé Becuú são ensinadas às crianças?
3. Existem materiais didáticos específicos sobre a cultura Anambé? Se sim, quem os desenvolve?
4. Como a pajelança e outras práticas espirituais são abordadas com os jovens?
5. Há alguma restrição ou abordagem especial para discutir essas tradições dentro da escola?
6. Como você percebe a influência dos discursos religiosos externos na formação das crianças e jovens anambé?
7. As crianças recebem orientações específicas para lidar com a diversidade religiosa?
8. Como os professores se envolvem na preservação da memória oral?
9. Quais métodos utilizam para ensinar sobre figuras como Becuú Anambé?
10. Quais são os maiores desafios na preservação da cultura Anambé na educação?
11. Como os professores lidam com esses desafios?

Roteiro de Entrevista para Mulheres Idosas

1. Quem foi Becuú Anambé, e como era seu papel na aldeia?
2. Quais são as suas principais memórias dela?
3. Como a Pajé Becuú ajudou na preservação dos saberes tradicionais?
4. Que histórias sobre Becuú são contadas às crianças atualmente?
5. Como essa figura era vista e respeitada na sua juventude?
6. Como você acredita que as tradições da Pajé Becuú interferem na vida da comunidade?
7. De que forma as memórias sobre Becuú e suas práticas espirituais estão sendo preservadas ou transformadas?
8. Becuú Anambé possuía o dom do sistema de cura e de visões? Como esses dons eram vistos pela comunidade?
9. Você se lembra de algum ritual ou prática específica que tenha testemunhado?
10. Quais mudanças você percebeu na cultura Anambé em relação à espiritualidade e aos valores comunitários?
11. Como a figura de Becuú influenciou a maneira como a comunidade encara os desafios de hoje?
12. Como você enxerga a relação da comunidade com visitantes religiosos, como pastores protestantes?
13. Você acha que essas novas interações têm impactado as tradições Anambé?

Roteiro de Entrevista para Mulheres Jovens (= ou + 18 anos)

1. O que você sabe sobre Becuú Anambé? Como a figura dela é vista entre os jovens?
2. Becuú Anambé ainda influencia o comportamento e as práticas da comunidade, especialmente entre as mulheres?
3. O que você ouviu de seus familiares sobre a Pajé Becuú?
4. Como você percebe a influência dela nas tradições que você aprendeu?
5. Existe algum sentimento de ruptura ou continuidade na cultura Anambé relacionado à memória da Pajé?
6. Como você percebe as tradições espirituais e a pajelança em comparação com as novas religiões que surgiram na comunidade?
7. Existem restrições ou mudanças na forma como os jovens interagem com esses elementos espirituais?
8. Como os jovens Anambé lidam com a presença de religiões externas na comunidade?
9. Você acha que essas novas visões estão mudando a maneira como as novas gerações interpretam a cultura Anambé?
10. Como você e seus pares veem a importância de preservar as tradições Anambé?
11. Existe um esforço coletivo entre os jovens para proteger e valorizar a história do povo Anambé?
12. Quais são os maiores desafios que você percebe em relação à identidade Anambé atualmente?
13. Que papel você vê para si mesma na preservação da cultura e na continuidade da memória da Pajé Becuú?



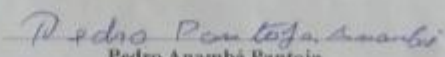
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES, TERRITÓRIOS,
IDENTIDADES E EDUCAÇÃO (PPGCITE)

AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA CIENTÍFICA

Eu, Pedro Anambé Pantoja, Cacique da Comunidade Indígena Anambé, localizada no Alto Rio Cairari, Município de Moju/PA, Nordeste Paraense, no uso das atribuições e prerrogativas concedidas em virtude da função legalmente desenvolvida nesta Comunidade AUTORIZO a realização da pesquisa de Mestrado intitulada **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA** a ser realizada pela discente do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação (PPGCITE) pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Abaetetuba, Natália do Socorro Lima, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz. A mesma que objetiva analisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Esta pesquisa será realizada no período de maio de 2024 a outubro de 2024.

Em termos metodológicos, a pesquisa adota a observação participante, complementada por registros fotográficos, documentos oficiais fornecidos pela comunidade, além da realização de entrevistas semiestruturadas com doze participantes da aldeia indígena Anambé. Esses sujeitos sociais incluem quatro mulheres idosas, quatro mulheres jovens, dois professores e duas lideranças indígenas, todos considerados agentes sociais de relevância na comunidade. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), concordando em fornecer informações essenciais para alcançar os objetivos da pesquisa.

Tendo esclarecido minhas dúvidas e ciente de que minha Comunidade e eu estamos livres para decidir não participar desta pesquisa mesmo tendo assinado o termo de Consentimento, pois ao fazê-lo não abdicamos de nenhum dos direitos legais, subscrevo a presente autorização



Pedro Anambé Pantoja
Cacique da Comunidade Indígena Yetehú-Anambé



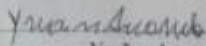
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES, TERRITÓRIOS,
IDENTIDADES E EDUCAÇÃO (PPGCITE)

AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA CIENTÍFICA

Eu, Ywâm Anambé, Cacique da Comunidade Indígena Anambé, localizada no Alto Rio Cairari, Município de Moju/PA, Nordeste Paraense, no uso das atribuições e prerrogativas concedidas em virtude da função legalmente desenvolvida nesta Comunidade AUTORIZO a realização da pesquisa de Mestrado intitulada **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA** a ser realizada pela discente do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação (PPGCITE) pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Abaetetuba, Natália do Socorro Lima, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz. A mesma que objetiva analisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Esta pesquisa será realizada no período de maio de 2024 a outubro de 2024.

Em termos metodológicos, a pesquisa adota a observação participante, complementada por registros fotográficos, documentos oficiais fornecidos pela comunidade, além da realização de entrevistas semiestruturadas com doze participantes da aldeia indígena Anambé. Esses sujeitos sociais incluem quatro mulheres idosas, quatro mulheres jovens, dois professores e duas lideranças indígenas, todos considerados agentes sociais de relevância na comunidade. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), concordando em fornecer informações essenciais para alcançar os objetivos da pesquisa.

Tendo esclarecido minhas dúvidas e ciente de que minha Comunidade e eu estamos livres para decidir não participar desta pesquisa mesmo tendo assinado o termo de Consentimento, pois ao fazê-lo não abdicamos de nenhum dos direitos legais, subscrevo a presente autorização



Ywâm Anambé
 Cacique da Comunidade Indígena Irapã-Anambé



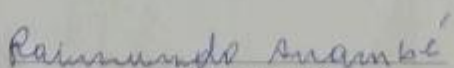
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ABAETETUBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIDADES, TERRITÓRIOS,
IDENTIDADES E EDUCAÇÃO (PPGCITE)

AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA CIENTÍFICA

Eu, **Raimundo Anambé**, Cacique da Comunidade Indígena Anambé, localizada no Alto Rio Cairari, Município de Moju/PA, Nordeste Paraense, no uso das atribuições e prerrogativas concedidas em virtude da função legalmente desenvolvida nesta Comunidade AUTORIZO a realização da pesquisa de Mestrado intitulada **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA** a ser realizada pela discente do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação (PPGCITE) pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Abaetetuba, Natália do Socorro Lima, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Manuel Rocha da Cruz. A mesma que objetiva analisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Esta pesquisa será realizada no período de maio de 2024 a outubro de 2024.

Em termos metodológicos, a pesquisa adota a observação participante, complementada por registros fotográficos, documentos oficiais fornecidos pela comunidade, além da realização de entrevistas semiestruturadas com doze participantes da aldeia indígena Anambé. Esses sujeitos sociais incluem quatro mulheres idosas, quatro mulheres jovens, dois professores e duas lideranças indígenas, todos considerados agentes sociais de relevância na comunidade. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), concordando em fornecer informações essenciais para alcançar os objetivos da pesquisa.

Tendo esclarecido minhas dúvidas e ciente de que minha Comunidade e eu estamos livres para decidir não participar desta pesquisa mesmo tendo assinado o termo de Consentimento, pois ao fazê-lo não abdicamos de nenhum dos direitos legais, subscrevo a presente autorização



Raimundo Anambé
 Cacique da Comunidade Indígena Mapurupy-Anambé

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Augustinha Anambé, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natalia do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 03 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail
historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço
ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Marvin Anambé, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natália de Sacerro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 03 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail
historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço
ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Elson de S. Moura, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Elson de S. Moura

Assinatura da participante da pesquisa

Natalia de Sousa Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 03 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPa, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail
historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço
ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Antonio Amambé, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natália do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 03 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail
historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço
ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Titen Anambé, fui informado (a) sobre o que o
pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por
isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que
posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão
assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natália do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 04 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFGA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Vanusa M^{de} Socorro Md Pereira fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Vanusa maria dosocorro mendes Pereira

Assinatura da participante da pesquisa

Natália de Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 04 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios Indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, TAPI-IR Anambé, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natália do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 05 / 11 / 24

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da Pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE A PAJÉ BECUÚ – A GUARDIÃ DOS SABERES ANCESTRAIS DA ALDEIA ANAMBÉ, EM MOJU/PA: MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA**, sob a responsabilidade da pesquisadora Natália do Socorro Lima, a qual pretende pesquisar as narrativas orais sobre a Pajé Becuú, e de como esse construto histórico-social interfere nas tramas que constituem as complexidades culturais e identitárias dos Anambé. Sendo assim, esta pesquisa se propõe a realizar ponderações sobre a cultura e as memórias e representações identitárias do povo Anambé, tendo como ponto de partida, a rede imaginária sobre a Pajé Becuú, a depositária dos saberes tradicionais dos Anambé. Sua participação se dará por meio de uma entrevista semiestruturada, com dezessete perguntas geradoras, a qual será gravada, e posteriormente transcrita. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são de tomar o tempo dos sujeitos durante as entrevistas, assim como de natureza psicológicas, pois os agentes pesquisados podem se sentir desconfortáveis ou envergonhados em responder a alguma pergunta. Caso isso venha a ocorrer, fica o entrevistado livre de não responder a essa pergunta, assim como, desistir de participar da pesquisa. Se aceitar participar, as respostas obtidas por esta pesquisa poderão contribuir socialmente, dada a atual conjuntura de ataques à existência e territórios indígenas por forças governamentais, agronegócio e garimpo ilegal. Além de os contributos à academia, em especial, na área de concentração do PPGCITE/UFPA, por a investigação se debruçar sobre os estudos das práticas sociais e humanas, na perspectiva da memória e da História, individual e/ou coletiva, com ênfase no entendimento das construções e representações identitárias materializadas na cultura, nas narrativas orais, na arte e no grupo social estudado.

consentir a sua participação o/a Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta dos dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo à sua pessoa. O/a Sr(a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração referente a esta pesquisa. Entretanto, caso o/a Sr(a) tenha alguma despesa decorrente desta pesquisa será totalmente ressarcido/a pelo pesquisador/a responsável. Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas a sua identidade não será divulgada, uma vez que será guardada em sigilo. Para qualquer outra informação, o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Natália do Socorro Lima, pelo telefone 94 99904-

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Xufan Anambé, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Xufan Anambé

Assinatura da participante da pesquisa

Natália do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 05 / 11 / 24

8073/ 9198222-3304, endereço Rua sete de setembro 1162 – Igarapé-Miri e/ou pelo e-mail historiaindigena90@gmail.com, ou poderá entrar em contato com o PPGCITE, endereço ppgciti@ufpa.br

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Eu, Francineia Pantoja, fui informado (a) sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa da minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar da pesquisa, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias originais, as quais serão assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Assinatura da participante da pesquisa

Natalia do Socorro Lima

Assinatura do Pesquisador responsável

Data: 05 / 11 / 24