



Histórias, culturas e linguagens amazônicas

Organizadores
Edna dos Santos Oliveira
Eduardo Alves Vasconcelos
Romário Duarte Sanches





Revista Eletrônica do Instituto de Ensino Superior do Amapá

Equipe Editorial

Editor-chefe

Thiago Azevedo Sá de Oliveira | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
sigma@iesap.edu.br

Editores-gerentes

Richard Douglas Coelho Leão | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil

Editores associados

Gustavo Gonçalves Quintanilha | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Leandro de Freitas Pantoja | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Raquel Teixeira da Silva | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Lindisay Giany Moreira | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Venâncio Guedes Pereira | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Vera Lúcia Gonçalves de Almeida | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil

Conselho Científico

Bruna Fernanda Soares de Lima-Padovani | Universidade do Estado do Pará (UEPA), Brasil
Edna dos Santos Oliveira | Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Brasil
Eduardo Alves Vasconcelos | Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Brasil
Helen Costa Coelho | Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Brasil
João Cezar de Castro Rocha | Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil
Katia de Nazaré Santos Fonsêca | Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Brasil
Kelly Cristina Nascimento Day | Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Brasil
Leandro Garcia Rodrigues | Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil
Márcia Denise da Rocha Collinge | Instituto Federal do Pará (IFPA), Brasil
Marcus Vinícius Medeiros Pereira | Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil
Marilucia Barros de Oliveira | Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
Regina Célia Fernandes Cruz | Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
Romário Duarte Sanches | Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Brasil
Soraya Paiva Chain | Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Brasil
Tania Elías Magno da Silva | Universidade Federal de Sergipe (UFS), Brasil

Equipe Técnica

Renato Rodrigues da Silva | RS Marketing e TI, Brasil
Rubem de Medeiros Pinheiro | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil
Socorro Andrade | Instituto de Ensino Superior do Amapá (IESAP), Brasil



Revista Científica Sigma
ISSN Eletrônico 1980-0207
Volume 3, número 1, 1º semestre, 2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Instituto de Ensino Superior do Amapá
Elaborada por Socorro Andrade.- CRB2/1.122

R454 **Revista Científica Sigma** [recurso eletrônico] / Instituto de Ensino Superior do Amapá, Núcleo de Produções e Publicações Técnico-científica. - v. 3, n. 1 (jan./jun.2022). - Macapá: Núcleo de Produções e Publicações Técnico-científica, 2022.

Semestral

Descrição baseada em: v. 3, n. 1 (2022)

Modo de acesso: <http://iesap.edu.br/ojs/index.php/sigma>

ISSN: 1980-0207

1. Interdisciplinaridade - Periódicos. 2. Ensino. 3. Pesquisa. I. Instituto de Ensino Superior do Amapá. II. Núcleo de Produções e Publicações Técnico-científicas.

CDD: 22 edição, 001.5

Esta revista não assume a responsabilidade das ideias emitidas nos artigos que compõem o número, cabendo-as exclusivamente aos autores; bem como a apresentação dos textos. / É permitida a reprodução total ou parcial dos artigos desta revista desde que seja citada a fonte.

Indexada em: Diadorim (Brasil), World Cat (EUA), Livre (Brasil), Road (Reino Unido) e Sumários (Brasil).

A **Revista Científica Sigma** (ISSN 1980-0207) constitui-se em periódico acadêmico que se reporta à divulgação de pesquisas multidisciplinares, estando sob a responsabilidade editorial do Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.

SUMÁRIO

Apresentação

Edna dos Santos Oliveira	
Eduardo Alves Vasconcelos	
Romário Duarte Sanches.....	06

Questões acerca da concordância nominal na variedade de português falada por mulheres mazaganenses do Carvão

Amanda Montserrat Herrera de Souza	
Edna dos Santos Oliveira.....	09

Entre *visagens* e *misuras*: denominações para “fantasma” no falar do Amapá

Romário Duarte Sanches	
Andreina Nunes Pereira.....	25

O movimento da língua em comunidades Araweté e Asuriní do Xingu: fotografias da vogal média anterior pretônica

Fábio Luidy de Oliveira Alves	
Marilucia Barros de Oliveira.....	43

Operações metafóricas e metonímicas na constituição do duplo vocabulário Apurinã (Aruák)

Bruna Fernanda Soares de Lima Padovani.....	62
---	----

Funções comunicativas do elemento “nem” em contextos informais digitais: uma abordagem funcionalista

Érica do Socorro Barbosa Reis	
Adrielson Teixeira Santa Rosa.....	80

Fraseologismos do cupuaçu

Davi Pereira de Souza	
Carlene Ferreira Nunes Salvador.....	96

Amazônia e narrativa: reflexões sobre o protagonismo da mulher velha em dois contos orais da matintaperera

Andressa de Jesus Araújo Ramos	
Rubenil da Silva Oliveira	
Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões.....	111

Lendas da Amazônia transfronteiriça: uma ponte literária entre o Brasil e a Guiana Francesa

Thiago Azevedo Sá de Oliveira	
Carine Silva dos Santos	
Sandro Figueiredo Borges.....	126

Aqui no outro lado do Brasil: uma experiência migrante na Amazônia	
Lívia Verena Cunha do Rosário.....	142
A pesquisa no Serviço Social e as possíveis aproximações com a análise dialógica bakhtiniana	
Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães	
Michelle Araujo de Oliveira.....	159
“O meu quilombo é bonito, quilombo do Curiaú”: proposta curricular para as aulas de arte do quinto ano do fundamental anos iniciais na Escola Estadual José Bonifácio, Amapá	
Venâncio Guedes Pereira	
Filipe Noronha Mattiello	
Kézya Julliyanne Portal Ramos	
Luan Magno Piris de Araújo.....	176
História Urbana na Amazônia em perspectivas	
Alanna Aquemi Santiago Saito.....	193
Pajés e missionários jesuítas na fronteira amazônica (Amapá e Guiana Francesa)	
Bruno Rafael Machado Nascimento.....	210

APRESENTAÇÃO

A Amazônia, desde sua descoberta, sempre esteve na mira de viajantes e exploradores estrangeiros. A busca pela extração da riqueza material e imaterial da região tornou-se uma atividade incessante, insaciável e incansável que inicia no século XVI e continua até os dias atuais com novos personagens, sem perder de vista os intentos seculares.

Ainda hoje, a Amazônia é vista como um lugar “desconhecido e misterioso”. No entanto, sabemos que ela possui a maior biodiversidade do planeta, abrigando, por exemplo, cerca de 20% das espécies da fauna existentes no mundo. E abriga também o maior número de povos indígenas do Brasil. Apesar dos diversos estudos já publicados, pouco se sabe sobre a(s) história(s) e cultura(s) de povos tradicionais ou não que coexistiram e ainda coexistem na Amazônia.

Pensando na divulgação de novos estudos sobre o espaço amazônico, este volume temático, intitulado “Histórias, culturas e linguagens amazônicas”, reúne 13 artigos que tratam de aspectos linguísticos, literários, sociais, educacionais e históricos a partir de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas.

Sobre os textos aqui publicados, em sequência, temos o artigo intitulado “Questões acerca da concordância nominal na variedade de português falada por mulheres mazaganenses do Carvão”, escrito por Amanda Montserrat Herrera de Souza e Edna dos Santos Oliveira. As autoras descrevem a variedade do português falado por mulheres na comunidade rural do Carvão/AP, com foco em questões sobre a concordância nominal.

O artigo intitulado “Entre visagens e misuras: denominações para “fantasma” no falar do Amapá”, foi escrito por Romário Duarte Sanches e Andreina Nunes Pereira. O texto apresenta a variação lexical para “fantasma” no

português falado por amapaenses, utilizando dados publicados no Atlas Linguístico do Amapá – ALAP.

O artigo intitulado “O movimento da língua em comunidades Araweté e Asuriní do Xingu: fotografias da vogal média anterior pretônica”, foi escrito por Fábio Luidy de Oliveira Alves e Marilucia Barros de Oliveira. O texto mostra a variação da vogal média pretônica /e/, em posição pré-vocálica, no português falado em quatro comunidades indígenas do Médio Xingu.

O artigo intitulado “Operações metafóricas e metonímicas na constituição do duplo vocabulário Apurinã (Aruák)”, foi escrito por Bruna Fernanda Soares de Lima Padovani. O texto descreve as operações metafóricas e metonímicas relacionadas ao fenômeno de Duplo Vocabulário da língua Apurinã, isto é, uso de duas ou mais formas para designar um mesmo referente.

O artigo intitulado “Funções comunicativas do elemento ‘nem’ em contextos informais digitais: uma abordagem funcionalista”, foi escrito por Érica do Socorro Barbosa Reis e Adrielson Teixeira Santa Rosa. O texto investiga a multifuncionalidade do item “nem”, encontrada nas manifestações escritas em português por falantes da cidade de Baião/PA.

O artigo intitulado “Fraseologismos do cupuaçu”, foi escrito por Davi Pereira de Souza e Carlene Ferreira Nunes Salvador. O texto consiste em analisar, do ponto de vista morfossintático, os fraseologismos presentes no léxico da cultura do cupuaçu, a partir do *corpus* de Souza (2015).

O artigo intitulado “Amazônia e narrativa: reflexões sobre o protagonismo da mulher velha em dois contos orais da matintaperera”, foi escrito Andressa de Jesus Araújo Ramos, Rubenil da Silva Oliveira e Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões. O texto traz uma reflexão sobre a representação da velhice feminina em duas narrativas orais da Matintaperera, coletadas pelo Projeto “O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense” (IFNOPAP).

O artigo intitulado “Lendas da Amazônia transfronteiriça: uma ponte literária entre o Brasil e a Guiana Francesa”, foi escrito por Thiago Azevedo Sá de Oliveira, Carine Silva dos Santos e Sandro Figueiredo Borges. O texto contempla a análise de duas lendas originadas em território amazônico de fronteira, situado entre o Brasil e a Guiana Francesa, buscando assimilar o trânsito cultural presente em narrativas que captam a vivência transfronteiriça da região.

O artigo intitulado “Aqui no outro lado do Brasil: uma experiência migrante na Amazônia” foi escrito por Lívia Verena Cunha do Rosário. O texto trata de migração e racismo na Amazônia, especificamente no Estado do Amapá, a partir da trajetória de vida de Maria, uma migrante dominicana na cidade de Oiapoque, situada na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa.

O artigo intitulado “A pesquisa no Serviço Social e as possíveis aproximações com a análise dialógica bakhtiniana” foi escrito por Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães e Michelle Araujo de Oliveira. O texto mostra como a Filosofia da Linguagem apontada pelo Círculo de Bakhtin contribui para pesquisas na área do Serviço Social.

O artigo intitulado “O meu quilombo é bonito, quilombo do Curiaú: proposta curricular para as aulas de arte do quinto ano do fundamental anos iniciais na Escola Estadual José Bonifácio, Amapá” foi escrito por Venâncio Guedes Pereira, Filipe Noronha Mattiello, Kézya Jullianne Portal Ramos e Luan Magno Piris de Araújo. O texto apresenta uma proposta curricular para aulas práticas de Arte, seguindo as orientações da Base Nacional Comum Curricular e abrangendo a cultura da comunidade do Curiaú/AP.

O artigo intitulado “História Urbana na Amazônia em perspectivas”, foi escrito por Alanna Aquemi Santiago Saito. O texto apresenta uma revisão bibliográfica sobre os estudos sobre história urbana e/ou história das cidades na Amazônia.

E por fim, o artigo intitulado “Pajés e missionários jesuítas na fronteira amazônica (Amapá e Guiana Francesa)”, escrito por Bruno Rafael Machado Nascimento, discute as relações entre pajés e os missionários jesuítas a serviço de Portugal e da França na segunda metade do século XVII e primeira do XVIII na fronteira setentrional.

Tenham uma boa leitura!

Organizadores
Prof.^a Dr.^a Edna dos Santos Oliveira (UEAP)
Prof. Dr. Eduardo Alves Vasconcelos (UNIFAP)
Prof. Dr. Romário Duarte Sanches (UEAP)

QUESTÕES ACERCA DA CONCORDÂNCIA NOMINAL NA VARIEDADE DE PORTUGUÊS FALADA POR MULHERES MAZAGANENSES DO CARVÃO

QUESTIONS ABOUT NOMINAL AGREEMENT IN THE VARIETY OF PORTUGUESE SPOKEN BY WOMEN FROM MAZAGANESE OF CARVÃO

Amanda Montserrat Herrera de Souza 

Edna dos Santos Oliveira 

RESUMO

O presente trabalho busca descrever a variedade linguística de português falada na comunidade rural do Carvão/AP, com recorte do grupo de mulheres. Para este estudo, observamos aspectos da concordância de número no Sintagma Nominal, doravante SN, com base nos pressupostos teórico-metodológicos de Labov (2008 [1976]), Lucchesi (2009), Silva (2019) e Oliveira et al (2015). A abordagem é de natureza qualitativa, compreendendo, assim, a coleta de dados por intermédio de entrevistas para a realização de breve descrição do funcionamento do SN na variedade de Português Brasileiro (PB) falada pelas mulheres da comunidade do Carvão. A pesquisa foi realizada com base na fala de 08 informantes do sexo feminino, divididas em três células de idade (20 a 40 anos, 41 a 60 anos e mais de 60 anos). Os resultados da análise revelaram tendência ao desfavorecimento da aplicação das normas de concordância nominal.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Carvão. Variação linguística. Concordância de número.

ABSTRACT

The present work seeks to describe the linguistic variety of Portuguese spoken in the rural community of Carvão/AP, with a focus on the group of women. For this study, we observed aspects of number agreement in the Noun Phrase, henceforth SN, based on the theoretical-methodological assumptions of Labov (2008 [1976]), Lucchesi (2009), Silva (2019) and Oliveira et al (2015). The approach is of a qualitative nature, comprising, therefore, the collection of data through interviews for the accomplishment of a brief description of the functioning of the SN in the variety of Brazilian Portuguese (BP) spoken by the women of the community of Carvão. The research was carried out based on the speech of 08 female informants, divided into three age cells (20 to 40 years old, 41 to 60 years old and over 60 years old). The results of the analysis revealed a tendency to disfavor the application of nominal agreement rules.

KEYWORDS: Women. Carvão. Linguistic variation. Number concordance.

INTRODUÇÃO

O presente artigo dirige seu foco para o falar das mulheres afrodescentes, de área rural, que exercem relevante função na dinâmica cultural e nas atividades da vida diária do distrito do Carvão. São mulheres que mantêm viva a festividade religiosa de São Tomé, que cuidam da roça e da casa, cumprindo, assim, diferentes papéis sociais na comunidade. A história e o perfil desse distrito despertaram nosso interesse em realizar estudo da variedade de português utilizada naquela comunidade, com recorte da fala feminina. Observamos não haver estudos linguísticos acerca dessa variedade, tampouco identificamos documentos escritos ou qualquer outra forma de registro do vernáculo ali falado que pudessem contribuir para os nossos estudos.

Buscando observar a correlação entre língua e sociedade, nosso objetivo é realizar estudo preliminar da concordância nominal na fala de mulheres mazaganenses do Distrito do Carvão. Para isso, realizamos levantamento de aspectos da história social da comunidade e, em pesquisa etnográfica, buscamos informações sobre o modo de vida no distrito.

A investigação de aspectos linguísticos de um grupo social feminino, de área rural e afrodescendente, com utilização de metodologia etnográfica, situa o estudo no campo da Sociolinguística.

Adotamos a abordagem de cunho descritivo, levando em conta aspectos sócio-históricos constitutivos da comunidade e, para descrição da variedade local, observamos aspectos sintáticos, dentre os quais a concordância nominal de número no interior do Sintagma Nominal - SN, em amostra de 08 entrevistadas do sexo feminino, estratificadas em três faixas etárias.

Compilando as proposições de Lucchesi (2009) do português afro-brasileiro; de Oliveira et al. (2015) do português afro-indígena; de Oliveira (2015) sobre a dispersão de elementos socioculturais e linguísticos no Amapá, este estudo interessa-se por descrever aspectos da variedade linguística do Carvão, com foco no falar feminino, através da abordagem sociolinguística, levando em consideração, também, a sócio-história da Amazônia (VIDAL, 2008).

1 REVISÃO DA LITERATURA

Admitimos as proposições de Labov (2008) ao assumir a língua como fenômeno social e considerar intrínsecas a ela a variação e a mudança. No âmbito da variação adota-se o pressuposto de que na língua é comum que haja “diversas maneiras alternativas de dizer ‘a mesma coisa’” (LABOV, 2008, p. 221).

Sendo variantes linguísticas as diversas maneiras de produzir o mesmo enunciado, em um mesmo contexto e com o mesmo valor de verdade, admitimos a marcação do plural no sintagma nominal enquanto variável linguística, visualizando a presença de duas maneiras de conceber as variantes, sendo (i) a presença do fonema /s/, e (ii) a ausência do mesmo, ou seja, a forma “zero”(TARALLO, 1986). De acordo com Tarallo (1986), o plural no português é marcado ao longo do SN (determinante, núcleo e modificadores-adjetivos). Com isso, haverá falantes que fazem uso da variável pautada na norma padrão: aqueles que a obedecem parcialmente; e os que utilizam a variante não-padrão.

Sabemos que a heterogeneidade é uma característica inerente às línguas naturais, no entanto, a realidade do PB se mostra mais do que variável. A realidade linguística do português brasileiro é polarizada (ANTONINO, 2015), com a coexistência de variedades cultas, em um extremo, e de variedades populares, em outro. Dentre as diferenças que marcam o PB, podemos citar a “variação na concordância nominal, fenômeno que afeta os dois extremos sociais, mas que ocorre com mais intensidade na variedade popular, em que é muito frequente o apagamento da marca nominal de número” (ANTONINO, 2015, p. 53).

Para melhor entendimento da variação do português brasileiro é importante levar em consideração a noção de contínuo de urbanização, como propõe Bortoni-Ricardo (2018). Segundo a referida autora, em uma das pontas dessa linha “estão situados os falares rurais mais isolados; na outra ponta, estão os falares urbanos” (BORTONI-RICARDO, 2018, p. 52). Se levarmos em consideração o contínuo de urbanização, torna-se relevante considerar a região em que o falante nasceu e/ou vive, para descrição da variedade de PB.

“O Amapá, como qualquer outro estado brasileiro, possui também sua diversidade cultural e linguística marcada pela influência de culturas africanas, indígenas e europeias” (SANCHES, 2020, p. 11). A dinâmica heterogênea do

Amapá é reflexo dos processos que o constituíram. Destacamos que, desde o período colonial, houve um intenso movimento de migração nas terras que hoje ocupam a região do interior do Amapá, favorecendo, assim, as formações híbridas, a propagação de hábitos, tradições e crenças (OLIVEIRA, 2015, p. 21). Evidenciamos que o contexto de formação do Amapá é um aspecto relevante para essa pesquisa centralizada na sociolinguística, uma vez que:

Sabemos que a dinâmica dos povos que transitam em uma sociedade traz consequências significativas para os usos linguísticos, pois não se pode esquecer que olhar a língua é, antes de tudo, examinar a sociedade na qual ela está inserida, ressaltando nesse processo os diversos fenômenos linguísticos que emergem, dado o dinamismo vivenciado pelas sociedades em que ela circula (RIBEIRO, 2019, p. 17).

É nesse cenário dinâmico de constituição social, marcado pela pluralidade étnica e linguística, que damos ênfase ao quantitativo significativo de comunidades afrodescendentes, presentes no Amapá, que guardam e perpetuam a identidade cultural do Estado (OLIVEIRA, 2015). A necessidade de estudar e identificar traços que caracterizam a variedade de português usada nessas comunidades motivou a realização desta pesquisa. Por essa razão, escolhemos a comunidade rural do Carvão, uma vez que as comunidades rurais são depositárias de variedades do português, ainda pouco conhecidas.

Nesse cenário sociocultural, encontra-se a comunidade rural do Carvão, localizada ao sul do Estado do Amapá, distante 45,2 quilômetros de Macapá, a capital do Estado. Banhado pelo rio Mutuacá, o Distrito foi oficialmente fundado em 23 de março de 1978, mas sua história tem início ainda no período colonial do Brasil, quando negros escravizados, fugidos de Mazagão Velho, comunidade adjacente ao município, refugiaram-se nesta região, marcando, assim, a chegada da primeira família ao Distrito.

Durante muitos anos, a população do Carvão atuou no cultivo de alimentos, tendo em vista que a principal atividade profissional estava baseada na agricultura familiar. Embora a prática de cultivo tenha perdido seu papel fundamental na dinâmica de produção econômica do Distrito, os moradores permanecem com a realização de manifestações culturais que fazem alusão à agricultura. Um exemplo disso é a festa de São Tomé, que ocorre anualmente na comunidade. Em princípio, essa manifestação cultural ocorria com o objetivo de agradecer ao padroeiro dos agricultores, São Tomé, pela boa colheita.

Além da manifestação destacada, outras manifestações culturais e religiosas constituem o eixo de manifestações tradicionais da comunidade. Nesta seara, temos as festas de Nossa Senhora da Piedade e Nossa Senhora da Conceição, que, assim como a de São Tomé, ocorrem anualmente. As duas possuem incidência de batuque¹ e marabaixo², respectivamente, enquanto a de São Tomé se destaca pelo Sairé³.

Tendo grande relevância o cenário sociocultural híbrido de elementos indígenas e africanos, lançamos mão do conceito de português afro-indígena (OLIVEIRA et al, 2015, p. 2), uma vez que este tem sido aplicado às pesquisas na região da Amazônia brasileira. A admissão desse conceito contribui para valorizar e reconhecer a participação de todos que estabeleceram contatos, sem qualquer distinção ou valor de superioridade, no desenvolvimento cultural, social, histórico e linguístico da comunidade.

Assim sendo, ao assumirmos a ideia da constituição híbrida no contexto sócio-histórico do Amapá, trabalharemos com a noção de português afro-indígena, conceito que se aplica a contextos onde:

As variedades de português popular faladas no Brasil em comunidades rurais afro-brasileiras conservam especificidades etnolinguísticas e que “se localizam” dentro de um continuum de variedades de português brasileiro [+marcadas], como o português afro-brasileiro e o indígena (CAMPOS, 2014, p. 45).

De acordo com Oliveira e Silva (2013 apud Oliveira 2015, p. 161), nas comunidades afro-indígenas, as festas de sincretismo religioso indicam um aspecto característico de natureza etnográfica. Logo, podemos identificar na Comunidade rural do Carvão a “Festa de São Tomé”, uma das três festas tradicionais, onde se observa o traço de ordem essencialmente religiosa.

Além da característica de “português L1”, o português afro-indígena atesta as seguintes outras características: (i) festas de sincretismo religioso que se subdividem em dois subtipos: (a) subtipo “ladainhas” (“Jurussaca”); (b) subtipo “torém/torén” (“Almofada/ Tremembé”); (ii) linguagens cerimoniais (ex.: ladainhas; a música cantada na dança do torém/torén) (CAMPOS, 2014, p. 58 apud OLIVEIRA, 2015).

¹ Reúne canto, percussão, dança circular.

² O Marabaixo é expressão cultural de devoção e resistência formado nas tradições, na organização e na identificação cultural entre as comunidades negras do Amapá. (IPHAN, 2022)

³ Manifestação que mistura elementos religiosos e profanos, começando com o hasteamento de dois mastros enfeitados com frutas regionais, no qual homens e mulheres o disputam separadamente, seguido de ritual religioso e danças folclóricas (IPHAN, 2022)

Pensar na língua como uma realidade homogênea e estática, não constitui a essência dessa pesquisa. Ao contrário, o estudo mostrou que as línguas são dinâmicas, sofrem mudanças ao longo do tempo e fornecem recursos que são totalmente adaptáveis ao uso e ao movimento.

2 MULHERES MAZAGANENSES DO CARVÃO: UM BREVE RETRATO SOCIOLINGUÍSTICO

A escolha de mulheres mazaganenses como objeto de estudo se dá em razão do relevante papel social que elas exercem na comunidade rural do Carvão, sobretudo na preservação das manifestações culturais, a partir de conversas informais foi possível conhecer as atividades culturais e profissionais, nas quais elas se envolvem, observando, então, a relevância da atuação delas na dinâmica social.

No contexto das festas tradicionais, são as mulheres as maiores responsáveis pela preservação dos rituais, cantos, ladainhas, rezas e folias, contribuindo, assim, para a perpetuação da tradição cultural. Com atuação majoritária, as participantes das manifestações tradicionais desempenham papéis diversificados, como cozinheira, rezadeira, dançantes, além de conduzirem as rodas de marabaixo e sairé. Na performance do sairé, as mulheres têm lugar de protagonistas, com suas indumentárias, cantos, carisma e alegria que contagia a festa.

Atualmente, os moradores do Carvão o reconhecem como uma comunidade rural, devido à dinâmica social de trabalho ter sido baseada ao longo de muitos anos no cultivo de alimentos, bem como por sua localização geográfica. Nesse âmbito, foi possível observar, de acordo com o relato das moradoras, que as mulheres, ao longo de gerações, assumiram o papel de agricultoras e chefes do lar. Estiveram à frente da comercialização dos alimentos, mesmo quando o percurso até as feiras era de dificuldades, como relata uma informante, essa está identificada com um código, cuja formulação está descrita na metodologia deste artigo:

FFE3II: Ah, quando nós chegamos aqui... isso aqui era um caminho, a gente tinha que ir de pés pra Mazagão Novo [...] aí a gente andava de pés, quando não era, era um caminhão que levava a gente [...] aqui mesmo não entrava carro, a gente tinha que pegá lá na beira da estrada... que vai Mazagão, Mazagão, lá a gente pegava o carro, a gente fazia o produto da gente, tinha que

butá nas costa e pegá la na beira da estrada o carro.

Ainda que as atividades agrícolas tenham se tornado dispersas e a comunidade tenha assumido uma dinâmica de trabalho diversificada, as mulheres permanecem com atuações substanciais. Notamos que parte delas ocupa a profissão de docente nas escolas da comunidade ou assumiram outros cargos no funcionalismo público. Há também as mulheres que são autônomas.

3 PERCURSOS METODOLÓGICOS

3.1 O LOCUS DA PESQUISA

A pesquisa de campo teve como *locus* o Distrito do Carvão, por se tratar de uma comunidade afrodescendente de considerável representatividade cultural, bem como por sua situação sócio-histórica ser constitutiva de uma das principais zonas de dispersão populacional ocorrida no período colonial nas "terras do cabo norte". Essa dispersão veio a conformar muitas comunidades quilombolas, afrodescendentes, rurais, ribeirinhas e indígenas no então estado do Amapá. No âmbito do movimento populacional caracterizado por fugas, deserções e aquilombamentos (OLIVEIRA; VASCONCELOS, 2019, p. 79) deu-se a ocupação do território onde se estabeleceu o Distrito do Carvão, como destacado pela informante:

FFE1IV: [...] alguns escravos fugiram lá do Mazagão Velho... e vieram pra cá, que é a família do Carmo, que foram os primeiros, eles se instalaram no... na Queimada, que é um rio que... que passa lá na foz do Mazagão e aí eles... é... já fugiu uma família e essa família ela foi migrando.

Oliveira (2020, p. 31) ressalta que as comunidades rurais afrodescendentes do estado do Amapá foram produto de sucessivos contatos estabelecidos entre variados grupos sociais como consequência da política pombalina, cujas circunstâncias eram de ampliação do tráfico negreiro, de escravização da mão-de-obra indígena e africana, bem como de intensificação da militarização para defesa das terras ao extremo norte. Fugas e estratégias de sobrevivência ao regime de escravidão implantado engendraram uma forte e intensa dispersão populacional.

Tem-se o cenário de surgimento do corpo social da comunidade rural do Carvão, em grande medida, formado por descendentes de africanos

escravizados, durante os séculos XVII e XVIII, bem como por parte da população transplantada da cidade de Mazagão no Marrocos para a região do Mutuacá, como resultado da referida política de Marquês de Pombal (OLIVEIRA, 2015).

Os colonos foram ocupando esse “vazio”, cujos registros remontam ao século XVII, e esses introduziram, gradualmente, pelo sistema escravocrata, a população africana, cuja participação na formação social e na produção econômica está longe de ser incipiente. (OLIVEIRA, 2015, p. 19).

Corroborando com o que diz Oliveira (op. cit), os informantes da comunidade do Carvão mencionam:

FFE3II: [...] *os nossos primeiros moradores eles são:... os descendentes de:... de negros, né, que vieram do Marroco, aquela... aquela história do Mazagão Velho todinha, então alguns vieram e se refugiaram nessa região aqui.*

3.2 PERCURSOS METODOLÓGICOS

Para estabelecer o primeiro contato com a comunidade e promover aproximação com moradores, seguimos a estratégia metodológica proposta e executada por Oliveira (2015, p. 42), que parte das festividades religiosas, sobretudo as que apresentam manifestação de batuque ou marabaixo, e estabelecemos, como temática central para as conversas e coleta de narrativas, histórias em torno da organização, dinâmica, origem, dentre outros aspectos referentes a essas festividades. Buscamos os organizadores, os participantes, que geralmente são os homens e mulheres mais idosos da comunidade, para iniciarmos as conversas sobre a festa.

Feito o contato inicial durante a realização da festa e, nessa oportunidade, adquirindo certa confiança da comunidade, marcamos para voltarmos a conversar depois da festa, para sabermos mais sobre as tradições e sobre os envolvidos com o evento. Quase sempre são as pessoas mais velhas que nos recebem e que são indicadas para falar sobre as tradições, porque elas se tornam porta-vozes, em razão da memória coletiva de que são depositárias.

Assim, conseguimos as referências e nomes relevantes da comunidade para início da conversa. Esses primeiros contatos indicam outros para participarem da conversa, sendo autoridades no quesito festa e referência social, as indicações feitas por eles raramente se esquivam de participar da pesquisa. Trata-se de uma metodologia que vem sendo testada por Oliveira (2015, p. 42) e

que seguimos como estratégia para levantamento de dados desta pesquisa.

O *corpus* desta pesquisa é constituído de recortes de narrativas de 08 mulheres com faixa etária entre 20 a 40 anos (grupo 1), 41 a 60 anos (grupo 2) e mais de 60 anos (grupo 3), sendo duas com idade superior a 60 anos, três com idades entre 41 a 60 anos e três pertencentes à faixa etária de 20 a 40 anos. É válido destacar que, para a constituição deste estudo, não levamos em consideração os fatores extralinguísticos, restringimos-nos aos fatores linguísticos para descrição da variação de concordância nominal de número no SN. Os registros foram obtidos mediante conversação espontânea, que duraram entre 7 a 15 minutos por entrevista.

Os nossos questionários feitos pela pesquisadora visam provocar a produção de narrativas pessoais das colaboradoras e tiveram como temática os contextos sociais da localidade que envolvem diretamente essas colaboradoras, como exemplo, podemos citar: as manifestações culturais tradicionais, o cotidiano, a relação da comunidade com a agricultura, assuntos relacionados à vida social e aspectos mundanos da comunidade, recorrendo à memória coletiva das mulheres, sobretudo as mais idosas.

Com o objetivo de cumprir as exigências da ética na pesquisa com seres humanos, a fim de resguardar a identidade das informantes, optamos por utilizar codificação, de acordo com os aspectos sociais organizados na seguinte ordem: sexo (feminino), faixa etária (de acordo com os grupos etários: 1, 2 e 3) e escolaridade, representados pelos números romanos I (para mulheres com nenhuma escolaridade), II (mulheres com escolaridade primária), III (mulheres com educação básica completa) e IV (mulheres que concluíram o ensino superior). Para melhor entendimento dos aspectos referentes à codificação, vale observar a tabela abaixo:

Tabela 01: Perfil e distribuição dos informantes

NÚMERO DE INFORMANTES					
Geração (Anos)	Sexo	Nível de Escolaridade			
		Nenhum	Primário	Básico	Superior
FE- 3 (+ 60 anos)	2	-	1	-	-
FE- 2 (41-60 anos)	3	-	2	1	1
FE- 1 (20-40 anos)	3	-	-	2	1

Fonte: Dados da pesquisa.

Posteriormente à gravação das entrevistas passamos à transcrição dos dados, sendo esta orientada pela chave de transcrição do Projeto Vertentes

(LUCCHESI, 2010), seguindo o modelo de transcrição grafemática que nos permite uma boa visualização de qualidade do texto para realização efetiva da análise linguística.

4 ANÁLISE DOS ASPECTOS DA CONCORDÂNCIA NOMINAL: A FLEXÃO DE NÚMERO

Nesta seção apresentaremos a análise dos dados coletados buscando observar a aplicação e não aplicação das normas de Concordância de Número (CN) no SN. Os trechos que compõem as exemplificações apresentadas no decorrer da análise, assim como os demais expressos neste artigo, são dados retirados das narrativas a partir de entrevistas realizadas com as mulheres do distrito do Carvão.

Para a descrição dos dados, consideramos como variável linguística a posição do elemento nominal em relação ao núcleo do SN. Essa variável considera a posição em que o item que receberá a marcação de plural encontra-se em relação ao termo nuclear na sentença (RIBEIRO, 2019, p. 30), ou seja, analisamos a marcação de plural nos vocábulos que precedem e sucedem o núcleo em um SN composto por no mínimo dois itens (determinantes + núcleo), identificamos como primeira, segunda e terceira posição, de acordo como está disposto o SN, exemplo:

FFE1III: **Aquelas criança** sorrindo, te agendecendo, te chamando de professor, né, te... te... te chamando de até de tia, não tem preço, acredito eu, né.

Na sentença em destaque, temos o SN composto por dois itens, um determinante e um núcleo, assim podemos dizer que o vocábulo "aquelas" assume a 1^o posição e o item "criança" a 2^o posição. No fragmento abaixo, evidenciamos a composição do SN com três itens:

FFE1IV: Temos aqui **três grupo folclóricos**, né, é.. um propriamente de Sairé, dois de batuque e outros que participam mesmo de grupos aleatórios do Mazagão, Mazagão Velho.

Conforme se percebe nessa estrutura sintática, o numeral "três" assume a primeira posição, o núcleo "grupo" a segunda posição e o elemento pós-nuclear "folclóricos" a terceira posição do SN.

É válido ressaltar que as variantes linguísticas aqui estudadas foram

analisadas com vistas à identificação de padrões, por intermédio de variáveis linguísticas, observando a variável dependente binária, no âmbito da flexão de número no SN, estabelecida da seguinte forma: (i) Presença de marca de plural no SN, (ii) Ausência de marca de plural no SN. Nos SNs destacados no fragmento abaixo, observamos marca de plural no determinante e no núcleo, indicando, assim, o fenômeno definido em (i), presença de marcas de plural.

FFE1III-2: Quando **meus irmãos** começaram a ficar mais velhos, eles queriam estudar queriam sair de lá, aí... alguma das **minhas irmãs** já tinham vindo embora, né, pra estudá, aí minha mãe decidiu vim embora, convidou meu pai e ele resistiu muito na... na... na época, mas depois ele resolveu vender o terreno que a gente tinha e vim morar pra cá.

Em contrapartida, ao verificarmos o item a seguir, podemos observar a marca de plural somente no determinante, o que se classifica como ausência de marcas de plural, definido em (ii).

FFE2III: Muitos grupo pra apresentá o Batuque e o Marabaixo. vem de Mazagão Velho, vem do Maracá, vem do Juruxi, vem de Macapá, Campina Grande e vem muitos... **muitos grupo** pra apresentá.

Além dos fenômenos observados acima, destacamos uma ocorrência pouco comum no âmbito da construção do SN, em que não se observa marca de plural no determinante, mas no núcleo, como podemos verificar:

FFE1IV: Porque, aqui o carvão, ele é dividido em três... áreas vamo dizê... é a vila, né, que é aqui onde a gente tá... aí tem o baixo Mutuacá... que pra lá tem **o ribeirinhos**... esses que vivem realmente já mais do açá, da pesca do camarão, do pescado [...].

No que tange ao desempenho da variável de marcas precedentes, percebemos que do total de 207 ocorrências verificou-se que as falantes da variedade de PB da comunidade rural do Carvão tendem a realizar a marcação plural em elementos nominais posicionados à esquerda imediata do núcleo.

Quadro 1: Efeito da posição do elemento nominal em relação ao núcleo, na marcação de plural dos itens do SN

FATOR	EXEMPLO
Elemento nominal à esquerda do núcleo primeira posição	Tem nossas dificuldade , sim, tem... como é que diz?... as peculiaridade

Fonte: Dados da pesquisa.

Percebemos, então, que em um SN composto por dois itens a marcação plural geralmente está somente no determinante, como no exemplo: *Nossas* (determinante) *dificuldade* (núcleo).

Dessa forma, podemos ponderar que os falantes tendem a indicar a noção de pluralidade apenas através do determinante, não pluralizando todo o sintagma, como propõe a norma padrão. Ribeiro (2019, p. 27) ressalta que esses “não distinguem entre marca formal e marca semântica, visto que consideram a carga semântica dessa classe suficiente para indicar a noção de pluralidade”.

Além disso, percebemos que há favorecimento das marcas de plural em itens posicionados à direita do núcleo, estando em segunda ou em terceira posição.

Quadro 2: Efeito da posição do elemento nominal em relação ao núcleo, na marcação de plural dos itens do SN

FATOR	EXEMPLO
Elemento nominal à direita do núcleo segunda posição	O pessoal ainda vão fazê feira, mas já não são pessoas natas daqui
	Eles são.. são professores esforçados , principalmente na Escola Família
Elemento nominal à direita do núcleo terceira posição	Pode chegar triste ali, mas... mas como tem ali aquelas crianças felizes ... né
	Em seguida a gente vai pro... pra casa da festa pra...fazê... o... os retoque finais

Fonte: Dados da pesquisa.

Em contraposição ao que verificamos quando o item está situado na primeira posição à esquerda antecedendo o núcleo, verificamos que nas ocorrências em que o determinante está na segunda posição, à esquerda do núcleo, as marcas de plural tendem a ser suprimidas, tornando essa uma posição desfavorável à marcação plural.

Quadro 3: Efeito da posição do elemento nominal em relação ao núcleo, na marcação de plural dos itens do SN

FATOR	EXEMPLOS
Elemento nominal posicionado à esquerda do núcleo segunda posição	Os meus filho começaram a tocar, junto com o tio deles

	Os primeiro moradores , claro que eles ficaram... com a maior parte.
--	---

Fonte: Dados da pesquisa.

No que diz respeito ao elemento nuclear observamos que esse favorece a aplicação de marcação plural quando situado em primeira posição, nas ocorrências em que o núcleo antecede vocábulos que o caracterizam tendem a ser pluralizados.

Quadro 4: Efeito da posição do elemento nuclear, na marcação de plural do SN

Núcleo na posição 1:	Núcleo na posição 2:
São professores esforçados , principalmente na Escola Família	Ela funciona uma semana antes com as novena
Se a gente contabilizá assim, por exemplo, moradores nato daqui	Muitos grupo pra apresentá o batuque e o marabaixo

Fonte: Dados da pesquisa.

Por outro lado, se o núcleo sucede o determinante, assumindo a segunda posição no sintagma, há maior propensão para o uso das marcas de plural. Reforçando, assim, a proposição de marca semântica e marca formal, na qual o falante indica a noção de pluralidade através do primeiro item do SN.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise sociolinguística da variação na concordância de número no interior do SN na variedade de português falada por mulheres da comunidade do Carvão, do Município de Mazagão, no Estado do Amapá, revela tendência para a não marcação da concordância nominal de número. Consideramos, a partir das ocorrências documentadas, que os resultados apontam para um desfavorecimento das marcas de plural, principalmente quando o elemento nuclear está situado na segunda posição do SN. Isso nos permitiu verificar que, nas sentenças, o sintagma nominal apresenta maior propensão à marcação de plural no primeiro elemento (SEDRINS; SILVA, 2017, p. 92-93).

O desenvolvimento desta pesquisa nos permitiu, também, apresentar aspectos centrais do contexto sociolinguístico em que a variedade de português brasileiro foi desenvolvida naquela região, assumindo que a comunidade rural do Carvão é, desde o princípio, constituída por um corpo social heterogêneo, tendo em vista a formação social do Estado do Amapá e do próprio Município de

Mazagão que, como vimos no decorrer deste estudo, possui uma sócio-história marcada pela diversidade e hibridismo sociocultural.

Por fim, acreditamos que o estudo aqui apresentado ainda é preliminar e aponta para a necessidade de ampliação da amostra em estudo futuro que contemple a observação de dados de uma perspectiva quantitativa, estendendo também o número de informantes e, assim, nos permitindo levar em consideração os fatores extralinguísticos, que podem condicionar a variação linguística, o que só é possível com estudo quantitativo e análise estatística dos dados.

Ressaltamos que o interesse em observar o comportamento linguístico das mulheres daquela comunidade deve-se ao protagonismo exercido por elas nos vários aspectos da vida no Carvão, seja econômico, cultural, religioso, educacional, enfim, pela representatividade desse grupo social na dinâmica da vida local.

REFERÊNCIAS

ANTONINO, Vivian. O português popular do interior da Bahia: um estudo da concordância nominal de número e de gênero. **Cuadernos de La Alfal**, n. 7, p. 53-67, março, 2015.

BORTONI-RICARDO. **Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

CAMPOS, Ednalvo. **A sintaxe pronominal na variedade afro-indígena de Jurussaca**: uma contribuição para o quadro da pronominalização do português falado no Brasil. 198f. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. Trad. Marcos Bagno, Maria Mata Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LUCCHESI, Dante. **Chave de transcrição**. Projeto Vertentes, p. 1-9, 2010.

MARABAIXO. **IPHAN**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/> Acesso em 04 de abril de 2022.

OLIVEIRA, Edna dos Santos. Para uma sócio-história da poesia oral de Mazagão Velho. In: RIBEIRO, Celeste Maria da Rocha; SANCHES, Romário Duarte (Orgs.). **Linguística na Amazônia**: descrição, diversidade e ensino. Rio Branco: Nepan, 2020, p. 31-48.

OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves. Dispersão e

concentração: a constituição de áreas etnolinguísticas no Amapá. In: OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves; SANCHES, Romário Duarte. (Orgs.). **Estudos linguísticos na Amazônia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019, p. 79-92.

OLIVEIRA, Edna. Devoção, tambor e canto: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho. 264f. **Tese de Doutorado**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Márcia Santos Duarte; CAMPOS, Edinalvo Apóstolo; CECIM, Jair Francisco; LOPES, Francisco João; SILVA, Raquel Azevedo. O português afro-indígena e a comunidade de Jurussaca. In: ORNELAS DE AVELAR, Juanito; LÓPES, Laura Álvares. (Orgs.). **Dinâmicas Afro-Latinas-Língua(s) e Histórias(s)**. Berlin: Peter Lang, 2015, v. 1, p. 149-178.

RIBEIRO, Celeste Maria da Rocha. O português brasileiro falado por franceses em Oiapoque: considerações sobre a concordância nominal de número. In: OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves; SANCHES, Romário Duarte (Orgs.). **Estudos linguísticos na Amazônia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019, p. 17-35.

SAIRÉ. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/> Acesso em 04 de abril de 2022.

SANCHES, Romário Duarte. A pesquisa linguística no Amapá: um breve levantamento bibliográfico. In: RIBEIRO, Celeste Maria da Rocha; SANCHES, Romário Duarte (Orgs.). **Linguística na Amazônia**: descrição, diversidade e ensino. Rio Branco: Nepan, 2020, p. 11-30.

SEDRINS, Adeilson Pinheiro; SILVA, Cláudia Roberta Tavares. Padrões de concordância de gênero e número no sintagma nominal em variedade africanas do português. **Revista Leitura**, Maceió, v. 2, n. 59, p. 85-105, jul/dez, 2017.

TARALLO, Fernando. **A pesquisa sociolinguística**. Editora Ática, 2003.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico**: do Marrocos à Amazônia (1769-1783). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2008.

Sobre as autoras

Amanda Montserrat Herrera de Souza

Graduação em Licenciatura em Letras com habilitação em Língua Inglesa pela Universidade do Estado do Amapá – UEAP.

Contato: herreraamanda0@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4696-2953>

Edna dos Santos Oliveira

Doutora em Letras (Linguística) pela Universidade de São Paulo – USP.

Contato: edna.oliveira@ueap.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6300-6926>

Artigo recebido em: 04 de março de 2022.

Artigo aceito em: 30 de abril de 2022.

ENTRE VISAGENS E MISURAS: DENOMINAÇÕES PARA “FANTASMA” NO FALAR DO AMAPÁ

BETWEEN VISAGES AND MISURAS: DENOMINATIONS FOR "GHOST" IN SPEAKING OF AMAPÁ

Romário Duarte Sanches 
Andreina Nunes Pereira 

RESUMO

Este artigo apresenta as denominações para “fantasma” no português falado por amapaenses. Trata-se de um estudo geolinguístico e variacionista que busca descrever a variação linguística e suas respectivas variáveis sociais a partir da localização geográfica dos falantes. Como suporte teórico, temos a Dialetoлогия (FERREIRA; CARDOSO, 1994) e a Geolinguística (CARDOSO, 2010). A metodologia da pesquisa segue os parâmetros já adotados para o Atlas Linguístico do Amapá - ALAP (RAZKY; RIBEIRO; SANCHES, 2017), considerando, assim, 40 informantes (homens e mulheres de 1ª faixa etária e 2ª faixa etária), 10 localidades e o item lexical 148 - Fantasma, do Questionário Semântico-Lexical - QSL. Os resultados mostram que as variantes lexicais mencionadas por amapaenses, para denominar “um ser de outro mundo”, foram: *visagem*, *fantasma*, *assombração*, *espírito*, *alma*, *vulto*, *visão*, *misura*, *sombra*, *lobisomem* e *lenda*. Sendo que os homens preferem as variantes *visagem*, *fantasma*, *assombração*, *visão*, *lobisomem* e *lenda*. Já as mulheres mencionam com mais frequência *alma*, *espírito*, *vulto*, *misura* e *sombra*.

PALAVRAS-CHAVE: Variação lexical. Fantasma. Amapá.

ABSTRACT

This article presents the names for “ghost” in Portuguese spoken by Amapá. This is a geolinguistic and variationist study that seeks a linguistic variation and its social variables based on the geographic location of the speakers. As theoretical support there is Dialectology (FERREIRA; CARDOSO, 1994) and Geolinguistics (CARDOSO, 2010). The research methodology follows the parameters already adopted for the Amapá Linguistic Atlas - ALAP (RAZKY; RIBEIRO; SANCHES, 2017), thus considering 40 informants (men and women of the 1st age group and 2nd age group), 10 locations and the lexical item 148 - Ghost, of the Semantic-Lexical Questionnaire - QSL. The results presented that the lexical variants mentioned by Amapá people, to name “a being from another world”, were: *visagem*, *fantasma*, *assombração*, *espírito*, *alma*, *vulto*, *visão*, *misura*, *sombra*, *lobisomem* and *lenda*. Being that men prefer the variants *visagem*, *fantasma*, *assombração*, *visão*, *lobisomem* and *lenda*. Women, on the other hand, more often mention *alma*, *espírito*, *vulto*, *misura* and *sombra*.

KEYWORDS: Lexical variation. Ghost. Amapá.

INTRODUÇÃO

É difícil negar a relação entre língua, sociedade e cultura. Para Sapir (1969), há uma forte tendência em atribuir elementos da cultura humana à influência do ambiente em que estão situados os falantes dessa cultura. No entanto, para o autor, o ambiente físico só irá se refletir na língua na medida em que as forças sociais atuarem sobre ele. Por exemplo, a existência de uma espécie de animal no ambiente físico não é suficiente para fazer surgir um signo linguístico correspondente. É preciso que o animal seja conhecido pelos membros do grupo em geral e que tenham nele algum interesse.

Quando se trata de seres sobrenaturais, como os “fantasmas”, são explicados como um fenômeno cultural, histórico e universal, que estão presentes na sociedade desde as culturas religiosas pré-históricas animistas até as sociedades denominadas modernas. Segundo Tylor (1871), o termo animista é uma construção antropológica usado para explicar as crenças em seres não-humanos por povos primitivos – como animais, plantas, objetos inanimados e fenômenos extrafísicos – que possuem uma essência espiritual, dotado de “alma”.

Nos estudos psicanalísticos, os “fantasmas” ou “assombrações” são tratados como seres sobrenaturais que estão alojados em nossas memórias e fazem parte do que não queremos ou não toleramos lembrar. Para Mandelbaum (2018), esses seres apresentam-se numa linguagem de difícil compartilhamento com os outros e com nós mesmos.

Como forma de materializar, linguisticamente, esses seres sobrenaturais, entre os componentes de uma língua natural, tem-se o léxico. Trata-se do domínio linguístico que mais reflete o ambiente físico, psíquico e social dos falantes, aquilo que conseguimos ver, tocar ou sentir. Sabendo disso, este artigo investiga a variação lexical para o item “fantasma” falado por amapaenses.

No sentido de compreender as várias denominações dadas por falantes amapaenses ao item “fantasma”, apresentamos a seguir a abordagem teórica, os procedimentos metodológicos e a apresentação dos resultados encontrados nesta pesquisa.

1 GEOLINGUÍSTICA E VARIAÇÃO LEXICAL NO AMAPÁ

Este estudo tem como base teórico-metodológica a Dialetologia e a Geolinguística. A primeira encarrega-se de estudar o conjunto de variedades linguísticas com a finalidade de observar a variação linguística (variação intra e extralinguística), possibilitando a criação de dicionários, glossários e atlas linguísticos. Já a segunda encarrega-se de mapear os aspectos linguísticos e extralinguísticos em uma determinada área geográfica. Assim, a Geolinguística é considerada o método da Dialetologia.

De forma mais precisa, Cardoso (2010) define a Dialetologia como um ramo dos estudos linguísticos que tem por finalidade identificar, descrever e situar os diferentes usos em que uma língua se diversifica, conforme a sua distribuição espacial, sociocultural e cronológica.

Para aplicar o método geolinguístico, Ferreira e Cardoso (1994) orientam que se deve definir, primeiramente, o campo linguístico a ser analisado, em seguida, com a seleção da(s) localidade(s), do(s) informante(s) e dos instrumentos de pesquisa que serão utilizados na coleta dos dados linguísticos. As autoras ressaltam que também é preciso considerar a história, a geografia e o contexto social para a seleção dos pontos de inquérito.

Sobre o surgimento da Geolinguística na Europa, Chambers e Trudgill (1994) afirmam que ela nasce da necessidade de estudar os dialetos de forma mais prática, adotando mapas linguísticos para demonstrar as variações linguísticas de determinados grupos de falantes. Esse tipo de pesquisa começa a se destacar no fim do século XIX, com o alemão Wenker e, posteriormente, com o francês Jules Gilliéron, visando documentar os dialetos de seus respectivos países.

No Brasil, Aragão (2005) afirma que a pré-geolinguística inicia com o trabalho de Domingos Borges de Barros, Visconde da Pedra Branca que, em 1826, escreveu uma nota sobre as diferenças do dialeto brasileiro em comparação com o português europeu. Esta nota está publicada na obra intitulada *Introduction à l'Atlas ethnographique du globe*, a pedido do geógrafo italiano Adrien Balbi.

Em relação ao período que marca o início da Geolinguística brasileira, destaca-se, a priori, a publicação do primeiro atlas linguístico brasileiro, o Atlas

Prévios dos Falares Baiano - APFB (ROSSI, *et al.*, 1963), e, posteriormente, a formação de um comitê nacional para elaborar o Atlas Linguístico do Brasil – ALiB, em 1996.

No que tange ao ALiB, este é considerado um projeto de caráter nacional e que ainda está em desenvolvimento. Até o momento, foram publicados dois volumes, um introdutório-explicativo e o outro com 159 cartas linguísticas, contemplando 25 capitais do Brasil. Este macroprojeto teve e continua tendo uma forte influência na pesquisa dialetal e geolinguística no Brasil, uma vez que os atlas linguísticos regionais e estaduais que foram publicados recentemente tiveram como suporte teórico-metodológico os postulados do ALiB, como é o caso do Atlas Linguístico do Amapá – ALAP.

O Projeto ALAP iniciou em 2010, sob a coordenação dos professores Celeste Maria da Rocha Ribeiro, da Universidade Federal do Amapá, e Abdelhak Razky, da Universidade Federal do Pará e da Universidade de Brasília, e ainda continua sendo executado mesmo após a publicação do primeiro volume do atlas, em 2017. Desde 2010 até o presente momento, já foram realizados vários estudos variacionistas, a maioria utiliza os dados do ALAP e, em outros casos, são trabalhos que utilizam dados linguísticos para outros projetos de pesquisa. A seguir, serão apresentados abaixo os estudos sobre variação lexical do português falado no Amapá, conforme o Quadro 1.

Quadro 1: Estudos sobre variação lexical no Amapá

Título da pesquisa	Gênero	Ano
1. Variação lexical para libélula no Atlas Linguístico do Amapá	Artigo	2013
2. Variação semântico-lexical no Amapá	Artigo	2014
3. Variação Lexical nos dados do Projeto Atlas Geossociolinguístico do Amapá	Dissertação	2015
4. Variação lexical para o item prostituta no Amapá	Artigo	2015
5. Variação Linguística para Cigarro de Palha e Toco de Cigarro no Atlas Linguístico do Amapá	Artigo	2015
6. Variação lexical do português falado no Amapá	Artigo	2017
7. Esboço de inventário lexical da língua falada no Amapá a partir dos estudos geolinguísticos	Artigo	2017
8. O Projeto Atlas Linguístico do Amapá (ALAP): caminhos percorridos e estágio atual	Artigo	2017
9. Mapeamento lexical do português falado pelos Wajãpi no estado do Amapá: uma abordagem geossociolinguística	Dissertação	2017
10. Atlas Linguístico do Amapá: um recorte da variação lexical no falar amapaense	Artigo	2018
11. Gambá ou mucura? Como falam os amapaenses	Artigo	2019

12. Variação Lexical no Atlas Linguístico do Amapá – ALAP	Artigo	2019
13. Dialetoologia contatual variação lexical do Português e do Kheuól na área indígena dos Karipuna do Amapá.	Artigo	2020
14. Microatlas linguístico (Português-Kheuól) da área indígena dos Karipuna do Amapá	Tese	2020
15. Variação lexical para os itens calcinha e rouge: um estudo sobre o léxico do Português falado pelos Karipuna do Amapá	Artigo	2020
16. Variantes lexicais para cigarro de palha no Português falado por indígenas na Amazônia brasileira	Artigo	2020
17. Variação lexical na Amazônia Setentrional: um estudo comparativo à luz do Atlas Linguístico do Amapá	Monografia	2020
18. Variação lexical em Macapá: um estudo comparativo com o Atlas Linguístico do Amapá (ALAP)	Artigo	2020
19. De pouca telha a mão de neném: fraseologismos nos dados do Atlas Linguístico do Amapá	Artigo	2020
20. A variação semântico-lexical no falar dos moradores da vila de Serra do Navio: um estudo geolinguístico	Monografia	2021

Fonte: Sanches (2021, p. 8-9), adaptado pelos autores.

No quadro acima, foi possível identificar, conforme levantamento realizado por Sanches (2021), 15 artigos científicos, duas Dissertações de Mestrado, duas Monografias e uma Tese de Doutorado. Esses trabalhos datam de 2013 a 2021, todos com foco na variação lexical. Alguns dos itens já investigados são: *riacho*, *redemoinho*, *onda de mar*, *onda de rio*, *redemoinho de vento*, *temporal*, *garoa*, *neblina*, *anoitecer*, *libélula*, *cigarro de palha*, *toco de cigarro*, *rouge*, *calcinha* etc. Vale destacar que a variação para o léxico “fantasma” ainda consta como um dos itens não analisados, no entanto, espera-se que tal análise seja realizada, satisfatoriamente, neste artigo.

2 VARIAÇÃO LEXICAL PARA “FANTASMA” NO BRASIL

O léxico de qualquer língua constitui um vasto universo de limites imprecisos e indefinidos, além de contemplar todo o universo conceptual existente de um grupo linguístico. Para Biderman (2001), o conjunto do léxico é a soma de toda a experiência acumulada de uma sociedade e do acervo da sua cultura deixada pelas diferentes gerações. Os membros dessa sociedade funcionam como sujeitos agentes, no processo de perpetuação e reelaboração contínua do léxico da sua língua.

Para investigar o léxico de uma língua, Paim (2012) destaca dois principais métodos. O primeiro é o estudo de corte etnográfico, que se dá por convivência ou observação direta dos discursos, e o segundo é a entrevista, em

que o pesquisador induzirá amostras da variação lexical estudada, sendo mais eficiente para pesquisas quantitativas.

O estudo da variação lexical é bastante variado, pode-se investigar, por exemplo, a preferência de uso de determinada forma lexical de um falante ou grupos de falantes ou verificar a frequência de uso lexical em certas comunidades de fala, podendo constatar a norma lexical utilizada por elas.

No caso da pesquisa geolinguística, comumente, procuram-se descrever a variação lexical na fala de pessoas de localidades diferentes. Isso ajuda a delimitar as áreas dialetais e os agrupamentos linguísticos que se destacam numa dada região, além de fornecer um panorama da situação lexical atual das línguas.

Como exemplo de um estudo lexical na perspectiva geolinguística, vejamos, a seguir, as variantes lexicais usadas para “fantasma” em alguns dados de atlas linguísticos brasileiros, a saber: Atlas Linguístico da Mesorregião do Marajó-PA (2005), Atlas Linguístico-Etnográfico da Região Sul do Brasil – ALERS (2011), Atlas Linguístico de Goiás – ALinGo (2015), Atlas Linguístico do Brasil – ALiB/Bahia (2016), Atlas Linguístico do Brasil – ALiB/Maranhão (2019) e Atlas Linguístico dos Karipuna – ALIKAP (2020).

No trabalho de Silva (2005), um estudo semântico-lexical na Mesorregião do Marajó-PA, a autora cartografou as seguintes variantes lexicais encontradas para denominar “fantasma”: *visagem, assombração, fantasma, espírito, alma e visão*.

No Atlas Linguístico-Etnográfico da Região Sul do Brasil – ALERS (2011), as variantes lexicais encontradas para nomear “fantasma” foram *assombração, assombro, assombra, fantasma visagem, visão, alma e aparência*.

Já no Atlas Linguístico de Goiás – ALinGo (2015), os autores encontraram as seguintes variantes para “fantasma”: *assombração, visão, fantasma, alma, espírito, Livosia, aparição, visagem, vulto e alucinação*.

Na Dissertação de Mestrado de Oliveira (2016), sobre variação lexical do campo semântico religião e crença, no Estado da Bahia, a partir dos dados do ALiB, a autora cartografou seis variantes: *assombração, alma* (de outro mundo, penada e perda), *fantasma, visagem, livosia e vulto*.

No artigo de Santos (2019), sobre o item fantasma nos dados do Atlas Linguístico do Brasil – ALiB, no Estado do Maranhão, a autora cartografou as

variantes: *assombração, espírito, vulto, alma* (penada, perdida), *visagem, fantasma, morto-vivo, sombra, difunto, livosia, lobisomem, visão* e *ET* (extraterrestre).

Por fim, o trabalho mais recente, que traz em sua composição uma carta lexical sobre o item “fantasma”, é o Atlas Linguístico dos Karipuna – ALIKAP (2020). Trata-se de um estudo bilíngue, voltado para o léxico falado em português e em *kheuól* (língua crioula de base francesa falada pelo povo Karipuna do Amapá). No caso das variantes em português, para nomear “fantasma”, o autor registrou as seguintes variantes: *visagem, assombração, misura, fantasma, alma, bicho, espírito, vulto, zumbi, lobisomem, zura* e *matinta perera*.

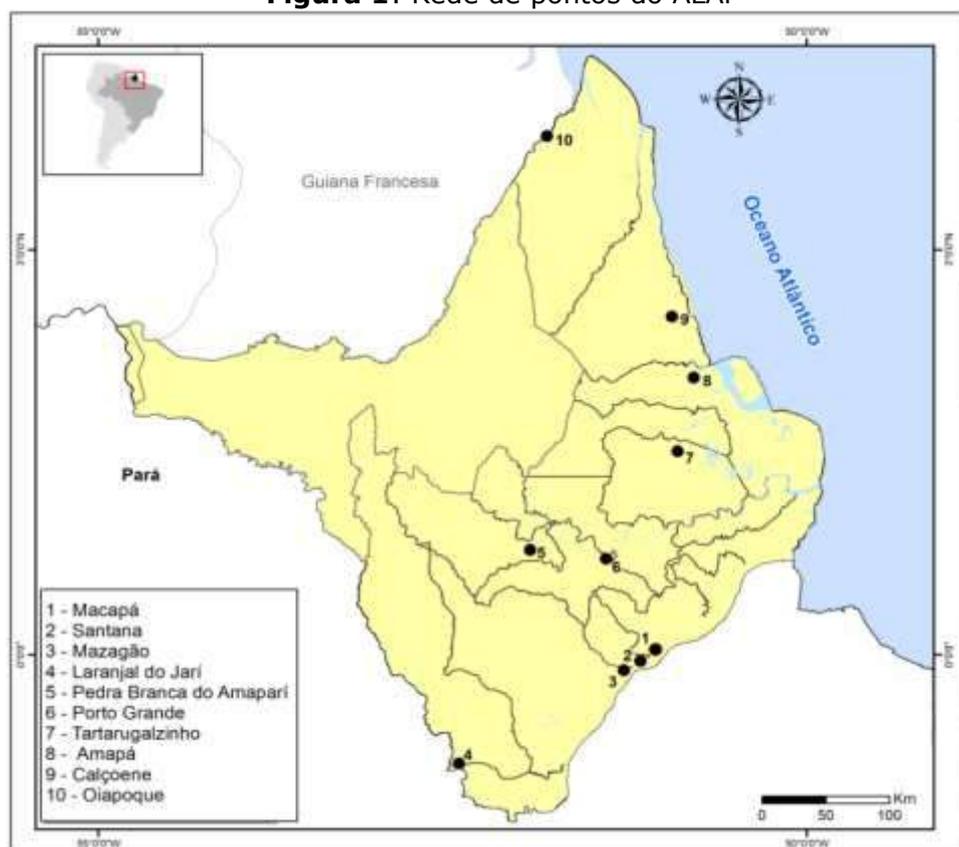
Tendo em vista essa diversidade lexical descrita e mapeada nos trabalhos apresentados acima, para denominação de “fantasma” em português, buscaremos responder nas próximas seções às seguintes perguntas: Quais são as variantes lexicais encontradas para denominar “fantasma” no Amapá? E quais as variantes divergentes ou convergentes a partir dos trabalhos geolinguísticos já produzidos?

3 METODOLOGIA DA PESQUISA GEOLINGUÍSTICA

Antes de apresentarmos os resultados da pesquisa, é preciso compreender a natureza metodológica da pesquisa geolinguística adotada para o Atlas Linguístico do Amapá – ALAP.

As principais etapas da pesquisa geolinguística são: seleção das localidades, seleção dos informantes e coleta de dados *in loco*. A primeira etapa consiste em situar os pontos de inquérito, isto é, as localidades selecionadas para realização da pesquisa de campo. Assim, a equipe ALAP selecionou 10 municípios do Estado do Amapá, conforme sua importância histórica, cultural e econômica, a saber: 1) Macapá, 2) Santana, 3) Mazagão, 4) Laranjal do Jari, 5) Pedra Branca, 6) Porto grande, 7) Tartarugalzinho, 8) Amapá, 9) Calçoene e 10) Oiapoque, cada localidade está enumerada de 1-10, conforme mostra a Figura 1.

Figura 1: Rede de pontos do ALAP



Fonte: Razky, Ribeiro e Sanches (2017, p. 53), adaptado por Sanches (2019).

A segunda etapa diz respeito à seleção dos informantes. Para o ALAP foram considerados 40 informantes, estratificados, socialmente, de acordo com o sexo/gênero (masculino e feminino) e a faixa etária (18-30 anos e 50-75 anos). Para cada localidade, foram entrevistados quatro informantes.

Por fim, a terceira etapa consiste na coleta de dados, a qual foi realizada *in loco*, a partir de aplicação de dois tipos de questionário¹, o Questionário Fonético-Fonológico - QFF, com 159 perguntas, e o Questionário Semântico-Lexical - QSL, com 202 perguntas.

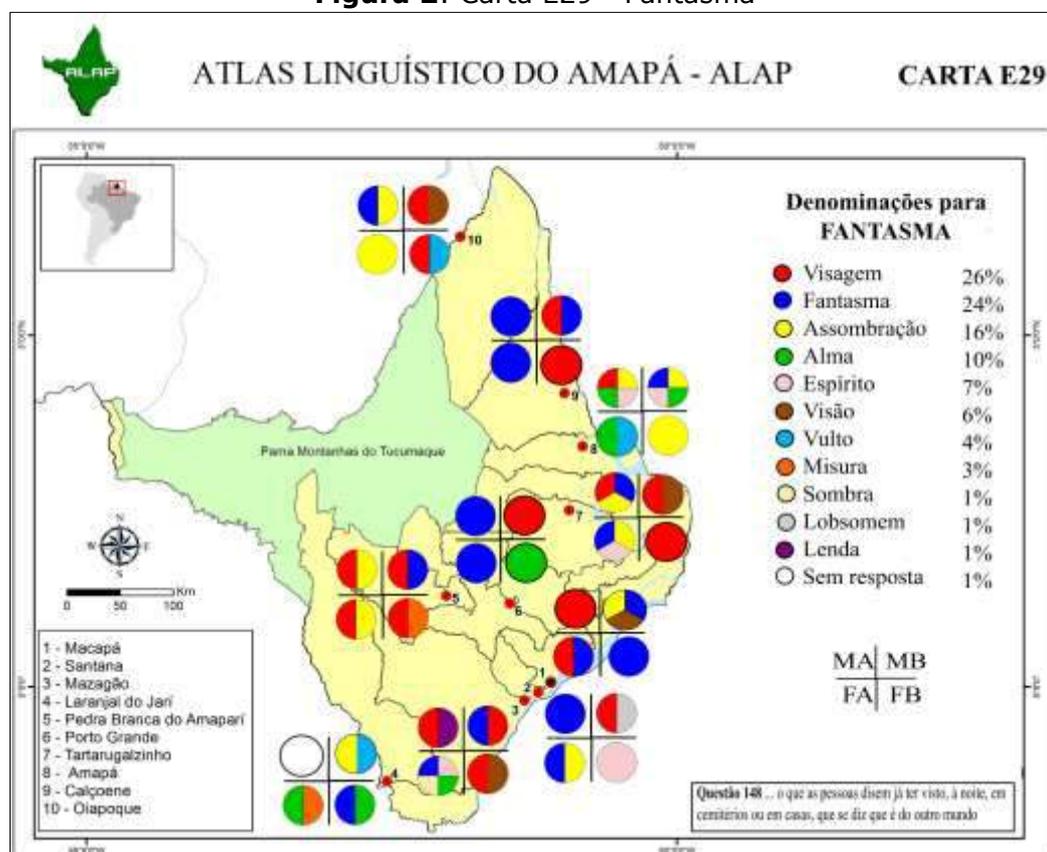
Para esta pesquisa, consideramos apenas uma pergunta do QSL, a questão de número 148 que diz o seguinte: “o que as pessoas dizem já ter visto, à noite, em cemitérios ou em casas abandonadas, que dizem ser de outro mundo?”. A partir desta pergunta feita aos informantes, foram registradas e mapeadas as variantes lexicais que serão apresentadas na próxima seção.

¹ Os questionários usados para pesquisa do ALAP são os mesmos do Projeto ALiB.

4 DENOMINAÇÕES PARA “FANTASMA” NO AMAPÁ

Nesta seção, apresentamos, a seguir, a descrição e o mapeamento da variação geográfica e social para o item lexical “fantasma” falado no Amapá. Abaixo, segue a carta E29², publicada no Atlas Linguístico do Amapá – ALAP. Vale ressaltar que, no mapa original, as variantes menos frequentes encontram-se na legenda “outras”, no entanto, para este estudo, incluímos no mesmo mapa todas as variantes mencionadas pelos informantes pesquisados, conforme mostra a Figura 2.

Figura 2: Carta E29 - Fantasma



Fonte: Razky, Ribeiro e Sanches (2017, p. 278), adaptada pelos autores.

A partir da carta E29, constatamos que as variantes encontradas para o item “fantasma” no Estado do Amapá foram: *visagem*, com 26% de frequência; *fantasma*, com 24%; *assombração*, com 16%; *alma*, com 10%; *espírito*, com 7%; *visão*, com 6%; *vulto*, com 4%; *misura*, com 3%; *sombra*, *lobisomem* e

² Carta E29 = Carta Estratificada de número 29.

lenda com 1% cada; e, por fim, 1% de não-resposta, conforme pode ser observado na Figura 2.

Na descrição geográfica das variantes lexicais, observamos que, no ponto 1 (Macapá), a variante mais frequente foi *fantasma*, com 43% das ocorrências, seguido de *visagem*, com 29%, *assombração* e *visão*, com 14% cada. No ponto 2 (Santana), as variantes encontradas foram *fantasma*, com 33%, *visagem*, *espírito* e *lobisomem*, com 17%, e *assombração*, com 16%. No ponto 03 (Mazagão), 30% dos dados correspondem à *visagem*, 20% para *fantasma* e 10% responderam *alma*, *espírito*, *visão*, *sombra* e *lenda*. No ponto 04 (Laranjal do Jari), foram encontradas as variantes *alma*, com 29%, *fantasma*, com 15%, *assombração*, *vulto* e *misura* com 14% das ocorrências cada e 14% indicam que não houve resposta.

No ponto 05 (Pedra Branca do Amapari), houve a presença da variante *visagem*, que representa 50% das ocorrências, *assombração*, com 25%, *fantasma*, com 13% e *misura*, com 12%. No ponto 06 (Porto Grande), foram registrados *fantasma*, com 50%, *visagem* e *alma* aparecem com 25%. No ponto 07 (Tartarugalzinho), foram registrados 34% para *visagem*, 22% para *fantasma* e 11% para *assombração*, *espírito* e *visão*. No ponto 08 (Amapá), houve registro de 28% para *assombração*, 27% para *alma*, 18% para *espírito*, 9% para *visagem*, *fantasma* e *vulto*. No ponto 09 (Amapá), as variantes encontradas foram *fantasma* e *visagem*, com 60% e 40% respectivamente. Por último, no ponto 10 (Oiapoque), houve a presença das variantes *visagem* e *assombração*, com 29%, *fantasma*, *visão* e *vulto*, com 14% cada.

Para análise mais detalhada, sobre as denominações registradas no Amapá para “fantasma”, dividimos em dois grupos de variantes, as mais frequentes e as menos frequentes.

Quadro 2: Variantes mais frequentes para “fantasma”

Localidades	fantasma	visagem	assombração	alma	espírito	visão
01 - Macapá	x	x	X	-	-	x
02 - Santana	x	x	X	-	x	-
03 - Mazagão	x	x	-	x	x	x
04 - Laranjal do Jari	x	-	X	x	-	-
05 - Pedra Branca	x	x	X	-	-	-
06 - Porto Grande	x	x	-	x	-	-
07 - Tartarugalzinho	x	x	X	-	x	x
08 - Amapá	x	x	-	-	-	-

09 - Calçoene	x	x	X	x	x	-
10 - Oiapoque	x	x	X	-	-	x

Fonte: Elaboração dos autores.

No Quadro 2, elencamos as variantes mais frequentes: *fantasma*, *visagem*, *assombração*, *alma*, *espírito* e *visão*. Neste quadro, percebemos que a variante *fantasma* foi mencionada em todas as localidades do ALAP; a variante *visagem* não foi mencionada na localidade 4 (Laranjal do Jari); a variante *assombração* não foi mencionada nas localidades 3 (Mazagão) e 6 (Porto Grande); a variante *alma* apareceu nas localidades 3 (Mazagão), 4 (Laranjal do Jari), 6 (Porto Grande) e 9 (Calçoene); a variante *espírito* foi mencionada nas localidades 2 (Santana), 3 (Mazagão), 7 (Tartarugalzinho) e 9 (Calçoene); e, por fim, a variante *visão* foi registrada nas localidades 1 (Macapá), 3 (Mazagão), 7 (Tartarugalzinho) e 10 (Oiapoque).

Quadro 3: Variantes menos frequentes para “fantasma”

Localidades	vulto	misura	sombra	lobisomem	lenda
01 - Macapá	-	-	-	-	-
02 - Santana	-	-	-	x	-
03- Mazagão	-	-	x	-	x
04 - Laranjal do Jari	x	x	-	-	-
05 - Pedra Branca	-	x	-	-	-
06 - Porto Grande	-	-	-	-	-
07 - Tartarugalzinho	-	-	-	-	-
08 - Amapá	-	-	-	-	-
09 - Calçoene	x	-	-	-	-
10 - Oiapoque	x	-	-	-	-

Fonte: Elaboração dos autores.

No Quadro 3, observamos as variantes menos frequentes para “fantasma”. No caso da variante *vulto*, esta foi encontrada nas localidades 4 (Laranjal do Jari), 9 (Calçoene) e 10 (Oiapoque); *misura*, nas localidades 4 (Laranjal do Jari) e 5 (Pedra Branca do Amaparí); *sombra*, somente na localidade 3 (Mazagão); *lobisomem*, na localidade 2 (Santana); e *lenda*, na localidade 3 (Mazagão).

A respeito do registro lexicográfico dessas variantes nos principais dicionários de língua portuguesa (HOUAISS; VILLAR, 2009; FERREIRA, 2010), verificamos que apenas a variante *misura* não se encontra registrada. E na consulta realizada no Vocabulário Dialectal da Região Norte³, de Sousa (2019),

³Este trabalho está vinculado ao *Dicionário Dialectal Brasileiro* (DDB), projeto em andamento que conta com a contribuição das áreas da Dialectologia, da Lexicografia e das

identificamos, também, que a mesma variante não aparece. A autora apresenta em seu trabalho as variantes *alma penada*, *assombração*, *espírito*, *fantasma*, *visagem* e *visão*, como respostas válidas, correspondentes à pergunta 148 do QSL do ALiB, conforme aponta o Quadro 04.

Quadro 4: Denominações para “fantasmas” no vocabulário dialetal da Região Norte

Alma penada ~ alma – sf. (< <i>alma</i> [este, lat. <i>anima</i>] + <i>penada</i> [este, <i>pena</i> + - <i>ada</i>]) ^a . → assombração. → fantasma. → espírito. → visão. → visagem. ‘aparicação de fenômeno sobrenatural’.
Assombração – sf. (< <i>assombrar</i> + - <i>ção</i>) ^a . → alma penada. → assombração. → fantasma. → espírito. → visão. → visagem. ‘aparicação de fenômeno sobrenatural’
Espírito – sm. (< lat. <i>spiritus</i>) ^a . → alma penada. → assombração. → fantasma. → visão. → visagem.
Fantasma – sf. (< lat. <i>phantasma</i>) ^a . → alma penada. → assombração. → fantasma. → espírito. → visão. → visagem.
Visagem ~ visage – sf. (< fr. <i>visage</i>) ^c . → alma. → alma penada. → assombração. → fantasma. → espírito. → visão. ‘aparicação de fenômeno sobrenatural’.
Visão – sf. (< lat. <i>visio, onis</i>) ^a . → alma. → alma penada. → assombração. → fantasma. → espírito. → visagem. ‘aparicação de fenômeno sobrenatural’.

Fonte: Sousa (2019).

No que tange à intercomparação das variantes lexicais do item “fantasma”, levando em consideração trabalhos de natureza geolinguística, constatamos que as lexias *fantasma*, *assombração*, *visagem* e *alma* estão presentes nos sete estudos investigados aqui, conforme Quadro 04, que correspondem à região do Marajó, no Pará, à Região Sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), aos Estados de Goiás, Bahia, Amapá, Maranhão e à Terra Indígena Karipuna do Amapá, localizada no extremo Norte do Brasil.

Quadro 5: Intercomparação geolinguística do item “fantasma”

Dados Lexicais	Marajó/PA Silva (2005)	Região Sul Altenhofen e Klassmann (2011)	Goiás Milani <i>et al.</i> (2015)	Bahia Oliveira (2016)	Amapá Razky, Ribeiro e Sanches (2017)	Maranhão Santos (2019)	Karipuna do Amapá Sanches (2020)
fantasma	x	x	x	X	x	x	x
assombração	x	x	x	X	x	x	x
visagem	x	x	x	X	x	x	x

ciências da informação, visando registrar a realidade linguística do português brasileiro no âmbito da lexicografia (MACHADO FILHO, 2010).

alma	X	X	X	X	X	X	X
espírito	X	-	X	-	X	X	X
visão	X	X	X	-	X	-	-
vulto	-	-	X	X	X	-	X
misura	-	-	-	-	X	-	X
lobisomem	-	-	-	-	X	X	X
zumbi	-	-	-	-	-	-	X
matinta perera	-	-	-	-	-	-	X
bicho	-	-	-	-	-	-	X
zura	-	-	-	-	-	-	X
lenda	-	-	-	-	X	-	-
sombra	-	-	-	-	X	X	-
assombro(a)	-	X	-	-	-	-	-
aparição	-	-	X	-	-	-	-
livosia	-	-	X	-	-	X	-
alucinação	-	-	X	-	-	-	-
aparência	-	X	-	-	-	-	-
e.t.	-	-	-	-	-	X	-
morto-vivo	-	-	-	-	-	X	-
defunto	-	-	-	-	-	X	-

Fonte: Elaboração dos autores.

No caso da denominação *espírito*, não foi registrada no Sul do Brasil e na Bahia. Já a variante *visão* não apareceu na Bahia, no Maranhão e na TI Karipuna. A lexia *vulto* foi registrada em Goiás, Bahia, Amapá e TI Karipuna. *Misura* só aparece no Amapá e na TI Karipuna. *Lobisomem* também aparece no Amapá, na TI Karipuna e no Maranhão. As variantes *zumbi*, *matinta perera*, *bicho* e *zura* somente foram registradas na TI Karipuna. *Lenda* só foi encontrada no Amapá. *Sombra* aparece no Amapá e no Maranhão. *Assombro(a)* e *aparência* só foram mapeadas na Região Sul. *Aparição* e *alucinação* em Goiás. *Livosia* em Goiás e no Maranhão. E, por fim, *e.t.* (extraterrestre), *morto-vivo* e *defunto* foram encontrados no Maranhão.

Para finalizar esta análise, seguimos para a apresentação da variação social, na qual foram elaboradas duas tabelas. Na primeira, Tabela 1, demonstramos a variação diassexual (homens e mulheres) para o item “fantasma” e, na segunda, Tabela 2, a variação diageracional (18-30 anos e 50-70 anos).

Tabela 1: Variação diassexual

Variantes	Homem		Mulher	
	Ocor.	%	Ocor.	%
Visagem	12	63%	7	37%
Fantasma	10	56%	8	44%
Assombração	7	58%	5	42%
Alma	2	29%	5	71%
Espírito	2	40%	3	60%
Visão	3	75%	1	25%
Vulto	1	33%	2	67%
Misura	0	0%	2	100%
Sombra	0	0%	1	100%
Lobisomem	1	100%	0	0%
Lenda	1	100%	0	0%

Fonte: Elaborado pelos autores

Na Tabela 1, a variante *visagem* aparece com 63% na fala dos homens e com 37% na fala das mulheres; *fantasma* com 56% na fala dos homens e 44% na fala das mulheres; *assombração* foi registrada com 58% para homens e 42% para mulheres; *alma* aparece com 29% para homens e 71% para mulheres; *espírito* apresenta 40% para homens e 60% para mulheres; *visão* com 75% para homens e 25% para mulheres; *vulto* aparece com 33% para homens e 67% para mulheres; *misura* e *sombra* aparecem somente na fala das mulheres; já *lobisomem* e *lenda* aparecem somente na fala dos homens.

Tabela 2: Variação diageracional

Variantes	Grupo A		Grupo B	
	Ocor.	%	Ocor.	%
Visagem	7	37%	12	63%
Fantasma	11	61%	7	39%
Assombração	8	67%	4	33%
Alma	4	57%	3	43%
Espírito	3	60%	2	40%
Visão	0	0%	4	100%
Vulto	1	33%	2	67%
Misura	1	50%	1	50%
Sombra	1	100%	0	0%
Lobisomem	0	0%	1	100%
Lenda	1	100%	0	0%

Fonte: Elaborado pelos autores

Na Tabela 2, a variante *visagem* apresenta 37% na fala dos informantes de primeira faixa etária (Grupo A) e 63% na fala dos de segunda faixa etária (Grupo B); a variante *fantasma* ocorreu com 61% para o grupo A e 39% para grupo B; *assombração* aparece com 67% para o grupo A e 33% para o grupo B; *alma* ocorreu com 57% para grupo A e 43% para o grupo B; *espírito* obteve 60% de frequência para o grupo A e 40% para o grupo B; *visão* aparece com 100% para grupo B; *vulto* aparece com 33% para o grupo A e com 67% para o grupo B; por fim, *misura* ocorreu com 50% em ambas as faixas etárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a publicação do ALiB, estudos sobre variação geolinguística no Brasil tem se intensificado cada vez mais, seja em decorrência do *corpus* extenso e diversificado que fora constituído, seja pela influência que o projeto teve nas universidades brasileiras, proporcionando a produção de novos atlas linguísticos baseados em seus pressupostos, como é o caso do ALAP.

Com a primeira edição publicada, já é perceptível o impacto e a importância do ALAP para comunidade acadêmica e comunidade em geral, tendo em vista que o projeto tem despertado o interesse ou a curiosidade de professores, pesquisadores, alunos etc., em saber como os amapaenses falam.

Neste sentido, este artigo apresentou uma amostra das variantes lexicais encontradas para nomear o item “fantasma”, no qual, constatamos que as variantes mais frequentes foram: *visagem*, com 26%, *fantasma*, com 24%, *assombração*, com 16%, *alma*, com 10%, *espírito*, com 7%, e *visão*, com 6%. Entre as menos frequentes estão: *vulto*, com 4%, *misura*, com 3%, e *sombra*, *lobisomem* e *lenda*, com 1% cada.

Quanto à variação diasssexual, observamos que os homens, de forma geral, preferem usar as variantes *visagem*, *fantasma*, *assombração*, *visão*, *lobisomem* e *lenda*. Já as mulheres mencionam com mais frequência as variantes *alma*, *espírito*, *vulto*, *misura* e *sombra*.

Na análise da variação diageracional, percebemos que os informantes de primeira faixa etária (18-30 anos) responderam com mais frequência as variantes *fantasma*, *assombração*, *alma*, *espírito*, *sombra* e *lenda*. Enquanto os de segunda faixa etária (50-70 anos) responderam com mais frequência as

variantes *visagem*, *visão* e *lobisomem*. Somente a variante *misura* aparece com 50%, tanto para os de primeira faixa etária como para os de segunda faixa etária.

Para finalizar, destacamos que este estudo se faz necessário pelo grande número de dados do ALAP que ainda não foram publicados, mapeados, descritos e analisados. Com isso, esperamos que esta pesquisa possa despertar o interesse de pesquisadores da Linguística ou de áreas afins, além de proporcionar conteúdo para novos estudos científicos de caráter comparativo, descritivo, histórico, sociológico ou antropológico.

REFERÊNCIAS

ALTENHOFEN, Cléo Vilson; KLASSMANN, Mário. **Atlas Linguístico-Etnográfico da Região Sul do Brasil – ALERS**: cartas semântico-lexicais. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. O período pré-geolingüístico: do Visconde da Pedra Branca ao primeiro atlas regional. In: **Anais do IV Congresso Internacional da ABRALIN**. Brasília: [s.n.], 2005, p. 105-111.

BALBI, Adrien. **Atlas ethnographique du globe**. Paris: [s.ed.], 1826.

BIDERMAN, Maria Tereza. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. (Orgs.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia**. v. 1. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001. p. 153-166.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino. **Geolinguística: tradição e modernidade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

CHAMBERS, Jack; TRUDGILL, Petter. **La dialectologia**. Trad. Camen Morán González. Madrid: Visor Libros, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **O Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 3. ed. Editora Positivo, 2009.

FERREIRA, Cartola; CARDOSO, Suzana Alice Marcelino. **A Dialectologia no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1994.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Sales. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. Um ponto de intersecção para a dialectologia e a lexicografia: a proposição de elaboração de um dicionário dialetal brasileiro com base nos dados do ALiB. **Revista Estudos Linguísticos e Literários**, n. 41, p. 49-70, 2010.

MANDELBAUM, Belinda. Sobre fantasmas e assombrações. **Revista IDE**, São Paulo, v. 40, n. 66, p. 193-197, dez., 2018.

MILANI, Sebastião Elias (et al.). **Atlas Linguístico de Goiás - ALINGO**: léxico-fonético. Rio de Janeiro: Barra Livros, 2015.

OLIVEIRA, Ingrid Gonçalves de. **Religiões e crenças na Bahia**: aspectos do léxico espelhados nos dados do Projeto ALiB. 2016. 275f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura. Universidade Federal da Bahia – UFPA, 2016.

PAIM, Marcela Torres. Aspectos da variação Semântico-lexical nas Capitais brasileiras. *In*: ALTINO, Fabiane (Org.). **Múltiplos olhares sobre a diversidade linguística**: Uma homenagem à Vanderci de Andrade Aguilera. Londrina: Midiograf, 2012, p. 128-146.

RAZKY, Abdelhak; RIBEIRO, Celeste Maria da Rocha; SANCHES, Romário Duarte. **Atlas Linguístico do Amapá**. São Paulo: Labrador, 2017.

SANCHES, Romário Duarte. **Atlas Linguístico dos Karipuna do Amapá – ALIKAP**. Rio Branco-AC: NEPAN, 2020.

SANCHES, Romário Duarte. Variação linguística no Português falado no Amapá. **Cadernos de Linguística**, v. 2, n. 4, p. 1-19, 2021.

SANTOS, Georgiana Márcia Oliveira. Religião e crenças: uma análise léxico-semântica dos dados do ALiB no Maranhão. **Revista de Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, v. 63, n. Especial, p. 157-170, 2019.

SAPIR, Edward. **Linguística como ciência**. Trad. Joaquim Matosso Câmara Jr. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

SILVA, Maria do Perpétuo Socorro Cardoso. **Estudo semântico-lexical com vistas ao Atlas Linguístico da Mesorregião do Marajó-PA**. Belém: UNAMA, 2005.

SOUSA, Cemary Correia de. **Vocabulário dialetal da Região Norte do Brasil**: um estudo das capitais com base nos dados do Projeto ALiB. 2019. 134f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura. Universidade Federal da Bahia – UFPA, 2019.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Londres: Murray, 1871.

Sobre os autores

Romário Duarte Sanches

Doutor em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: romario.sanches@ueap.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0571-303X>

Andreina Nunes Pereira

Graduação em Licenciatura em Letras com habilitação em Língua Espanhola pela Universidade do Estado do Amapá – UEAP.

Contato: andreinapereira456@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4570-7029>

Artigo recebido em: 09 de dezembro de 2021.

Artigo aceito em: 20 de abril de 2022.

O MOVIMENTO DA LÍNGUA EM COMUNIDADES ARAWETÉ E ASURINÍ DO XINGU: FOTOGRAFIAS DA VOGAL MÉDIA ANTERIOR PRETÔNICA

THE LANGUAGE VARIATION IN ARAWETÉ AND ASURINÍ DO XINGU COMMUNITIES: REGISTER OF THE PRETONIC FRONT MID-VOWEL

Fábio Luidy de Oliveira Alves 
Marilucia Barros de Oliveira 

RESUMO

Trata o presente artigo da variação da média pretônica /e/, em posição prevocálica, a partir do protocolo da Geossociolinguística. Descreve-se e analisa-se essa variação no português falado em quatro comunidades indígenas do Médio Xingu, sendo duas Asuriní do Xingu (Itaaka e Kwatinemo) e duas Araweté (Ipixuna e Pakaña). Para o estudo, 512 dados foram registrados para a variável /e/. Foram analisados três fatores sociais: localidade, sexo e faixa etária. Os resultados apontam combate entre as variantes [e], [ɛ] e [i], sendo [e] levemente mais frequente nos dados gerais, mas ocorrendo preferências distintas a depender da sociedade e comunidade investigada. As dimensões diasssexual e diageracional avaliadas também apresentam atuação relevante sobre o fenômeno em estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Variação. Média pretônica. Comunidades indígenas.

ABSTRACT

This text describes and analyzes the variation of the pretonic mid-vowel, based on the Geossociolinguistic approach, in Portuguese spoken in four indigenous communities of the Middle Xingu region, two Asuriní do Xingu (Itaaka and Kwatinemo) and two Araweté (Ipixuna and Pakaña). For the study, 512 data were recorded for the variable /e/ and considered for analysis. Three social factors were analyzed: locality, sex and age. The results shows a competition between the variants [e], [ɛ] and [i], with [e] being slightly more frequent in the general data, but with different preferences depending on the society and the community investigated. The sexual and generational factors evaluated also have a relevant role on the phenomenon under study.

KEYWORDS: Variation. Pretonic mid-vowel. Indigenous communities.

INTRODUÇÃO

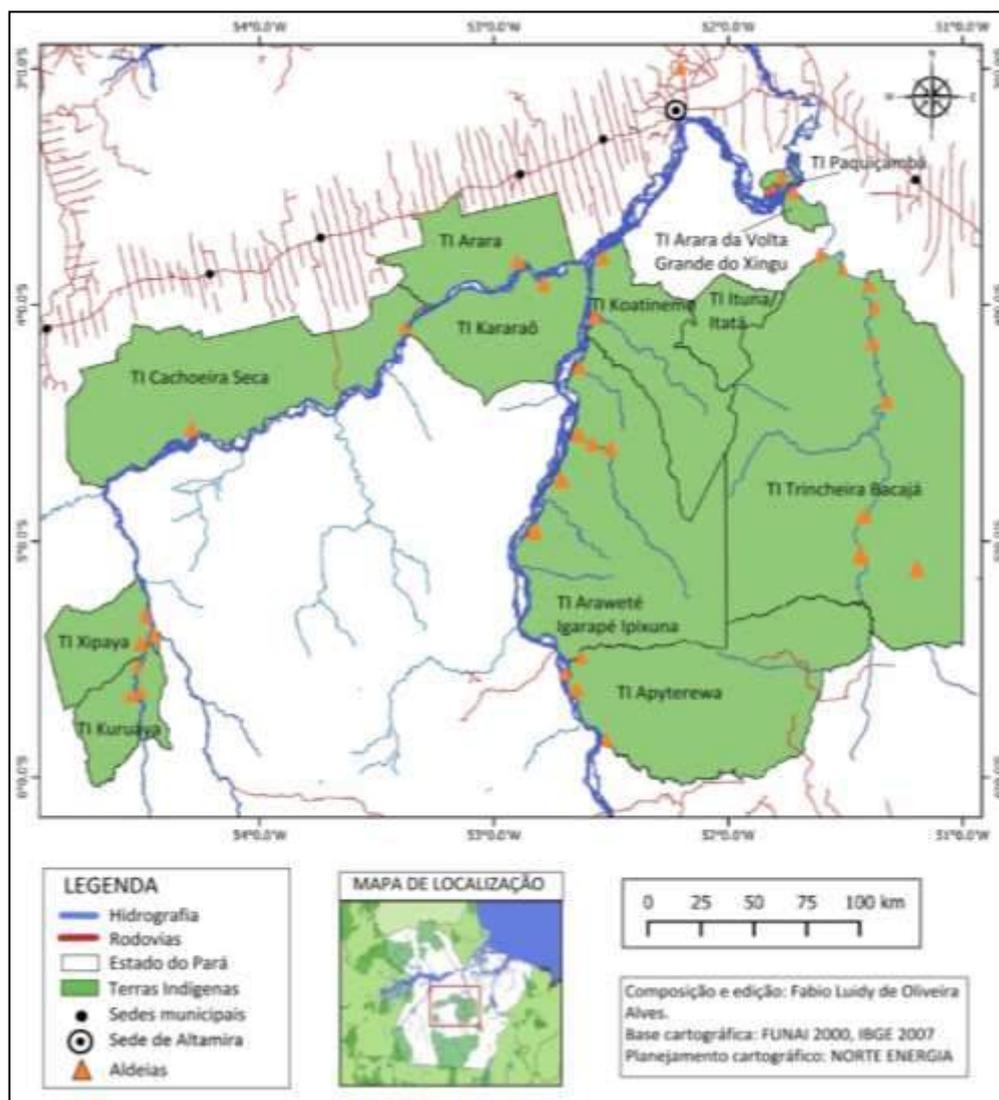
O português brasileiro (PB), mais especificamente variedades dessa língua, é comumente falado em áreas indígenas no Brasil. Nesses locais, a complexidade pode ser bastante alta no que se refere ao seu multilinguismo. Há registro de comunidades indígenas que usam a língua nativa, a língua portuguesa (LP) e, ainda, uma língua de sinais, como acontece na terra indígena Alto Turiaçu no estado do Maranhão. Há casos em que as línguas indígenas não são a língua de referência, preferida pela comunidade, bem como há casos em que elas praticamente já não são mais faladas, mas, sim, uma variedade do português brasileiro, levando o que resta das línguas indígenas à situação de extinção. O objetivo deste artigo é apresentar a diversidade linguística identificada em quatro comunidades indígenas, sendo duas habitadas pelo povo Asuriní do Xingu (Itaaka e Kwatinemo), e duas pelo povo Araweté (Ipixuna e Pakaña).

A língua tomada como base para análise e cartografia é a variedade do português falado pelas comunidades, mais especificamente a variação da vogal média pretônica /e/. Pretende-se avaliar a atuação de fatores externos sobre a referida variação (LABOV, 2008), seguindo o protocolo da geossociolinguística (RAZKY, 2003, CARDOSO, 2010). Os resultados serão comparados às realizações já registradas para o estado do Pará, a partir do Atlas Linguístico do Pará (ALiSPA), dando-se especial destaque aos resultados identificados em Altamira, cidade que fica no entorno dessas comunidades. Mas antes de apresentar os resultados, destacam-se algumas informações básicas sobre os Asuriní do Xingu e os Araweté, remetendo-se o leitor que deseja informações mais detalhadas, para fontes bibliográficas pertinentes.

1 A SITUAÇÃO SOCIOLINGUÍSTICA DAS COMUNIDADES ASURINÍ DO XINGU E ARAWETÉ

As comunidades Asuriní do Xingu e Araweté estão localizadas no município de Altamira, no estado do Pará. Elas fazem parte da região etnográfica do Médio Xingu, no Norte do Brasil, região caracterizada pela concentração de diversas etnias indígenas, como destaca a figura 1. Uma característica em comum dessas comunidades é o amplo bilinguismo entre seus habitantes, os quais falam tanto as suas línguas étnicas quanto o português.

Figura 1: Região do Médio Xingu



Fonte: Norte Energia (2016) (adaptada).

A situação de bilinguismo dos Asuriní do Xingu é distinta da dos Araweté, porque aqueles são uma sociedade bilingue e estes ainda não, apenas alguns indivíduos o são. Além do mais, o contexto sociolinguístico dos indígenas indica que a situação linguística dessas sociedades esteja indo em direção ao combate entre a língua étnica e língua portuguesa, principalmente entre os Asuriní, os quais já apresentam um intenso uso do português pelas gerações mais jovens, o que fez Alves (2018) destacar a presença de possível processo de *language shift*¹ entre eles. O uso dessa língua é crescente sendo, às vezes, até mais falada do que a língua étnica por alguns jovens Asuriní. Por outro lado, entre os Araweté

¹ Processo em que há mudança de uma língua fonte para uma língua alvo.

há uma relação estável entre a LP e a língua Araweté. Aparentemente, o uso do português não ameaça o abandono da língua étnica.

No português dos Asuriní do Xingu observaram-se poucas interferências de sua língua étnica. O seu avançado bilinguismo minimiza essas influências. Muito disso devido ao longo tempo de contato com a sociedade envolvente, intensificado a partir da década de 1980. Já na variedade dos Araweté há muitas interferências linguísticas, principalmente morfossintáticas e fonéticas. Os Araweté ainda estão adquirindo a língua portuguesa, seu contato efetivo ainda é recente, incentivado após o ano de 2000, e os novos contextos sociais e políticos pelos quais estão passando, devido aos impactos pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, demandam bastante uso dessa língua por grande parte de sua população, o que acarreta essas intensas interferências, em detrimento de sua abrupta aquisição.

Cabe destacar que as influências no português dos Asuriní do Xingu e dos Araweté não dependem somente do contato com as suas línguas étnicas, mas também das interações linguísticas com os cidadãos da cidade de Altamira e que implicam muitos rearranjos² (reestruturações) no português dos indígenas, o que faz com que a sua variedade se assemelhe cada vez mais ao dialeto da cidade com o avanço e a intensificação do contato (ALVES, 2018). Portanto, o português dos indígenas, adquirido nas comunidades com interferências linguísticas, reestrutura-se a partir da variedade de português da cidade de Altamira.

Destaca-se também que as mudanças nas comunidades indígenas nos últimos anos, como consequências do projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, que reconfigurou e renovou toda a estrutura dessas comunidades, com casas de alvenaria, sistemas de abastecimento de água e postos de saúde, levam o português falado pelos Asuriní do Xingu e pelos Araweté a relacionar-se com um novo cenário, semelhante ao contexto citadino de Altamira. Tudo isso estimula o uso de um português mais diversificado.

A “renovação” linguística do português das comunidades indígenas está presente principalmente entre homens, haja vista que são os que apresentam mais mobilidade de entrada e saída de suas localidades em direção à cidade (ALVES, 2018). Semelhante comportamento é observado por Lucchesi (2015),

² Rearranjos são remanejamentos de padrões que resultam na introdução de elementos estrangeiros nos mais altos domínios estruturais da língua. Eles podem ser fonéticos, gramaticais e lexicais.

em comunidades tradicionais afro-brasileiras isoladas, e por Bortoni-Ricardo (2011), em áreas de periferia da região central do Brasil, em que o sexo masculino é o perfil que apresenta primeiramente as formas mais padronizadas e de prestígio na sua variedade linguística local, devido à sua maior mobilidade aos centros municipais. Estas descobertas são contrárias ao que argumentava Labov (2008, p. 243), na hipótese de que “na fala cuidada as mulheres usam menos formas estigmatizadas do que os homens e são mais sensíveis que estes ao padrão de prestígio”, e mostram que a sensibilidade ao uso da forma padrão pode estar mais atrelada ao maior contato com essa forma.

As situações destacadas sobre os Asuriní do Xingu e os Araweté esclarecem alguns contextos sociolinguísticos em que o português dessas sociedades está inserido. A participação desses grupos na cidade de Altamira e o seu bilinguismo interferem diretamente no perfil do PB de suas comunidades.

2 CARTOGRAFIA PARAENSE E DE COMUNIDADES INDÍGENAS: FOTOGRAFIAS DA MÉDIA ANTERIOR PRETÔNICA

O primeiro registro sobre o comportamento da vogal média anterior pretônica no português falado no norte do Brasil levando em consideração critérios linguísticos é feita por Antenor Nascentes, para uma proposta de divisão dialetal do Brasil. Nascentes (1953) fundamentou-se em dois aspectos fonéticos do PB: a variação das vogais médias pretônicas /e/ e /o/; e a “cadência” de fala, e definiu seis subfalares dialetais, um deles foi o amazônico, o qual fazia parte de um grupo maior, dos subfalares do Norte, caracterizado, em relação às vogais médias pretônicas, pela pronúncia aberta.

Figura 2: divisão dialetal do Brasil por Antenor Nascentes



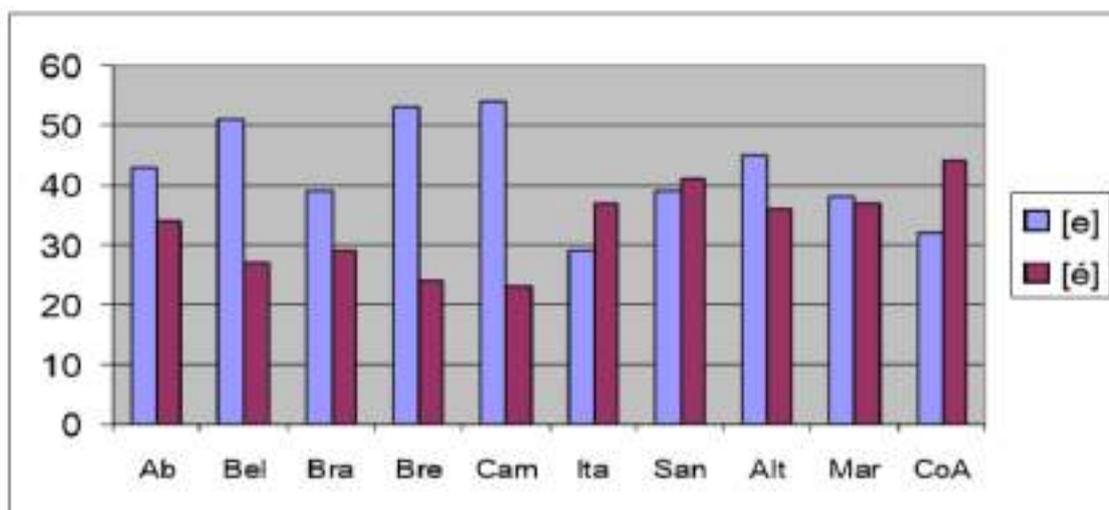
Fonte: Razky, Lima e Oliveira (2012).

A proposta de Nascentes (1953) se constitui uma contribuição importante para a definição de dialetos no Brasil, porém estudos sobre variação e diversidade linguística realizados mais recentemente apontam que no Norte do Brasil há localidades que são caracterizadas como “ilhas”, com relação à pronúncia das médias pretônicas e, por vezes, considerando até mesmo o estado do Pará como uma ilha dialetal, em relação aos falares do Norte, pela pronúncia fechada significativa das vogais médias pretônicas (SILVA, 1989; NINA, 1991), o que foi ratificado por Freitas (2003), que retratou a variação dessas vogais no dialeto do município de Bragança.

Entretanto, a pronúncia fechada da vogal média pretônica [e] é uma marca das cidades mais ao Norte do estado do Pará, em relação à variável /e/. Santos (2014) estudou dados de seis municípios em 2009 e revela um quadro multidialetal para esse estado, a partir dos dados do ALIB, com favorecimento da variante [e] em Belém, Almeirim e Soure, parte norte do estado; da variante [ɛ] em Altamira e Jacareacanga, parte sul; e da variante [i] em Marabá, parte sudeste. Outro estudo mais ampliado é realizado por Razky, Lima e Oliveira (2012) em dez municípios, a partir dos dados do ALiSPA, os quais confirmam o maior uso da variante fechada [e] no dialeto paraense e a sua preferência nas

idades mais ao norte do estado. Há mais frequência de [ɛ] em Conceição do Araguaia e Santarém e Itaituba, como se vê no Gráfico 1. Em Altamira [e] é mais frequente.

Gráfico 1: variantes [e] e [ɛ] em dez cidades paraenses³



Fonte: Razky, Lima e Oliveira (2012).

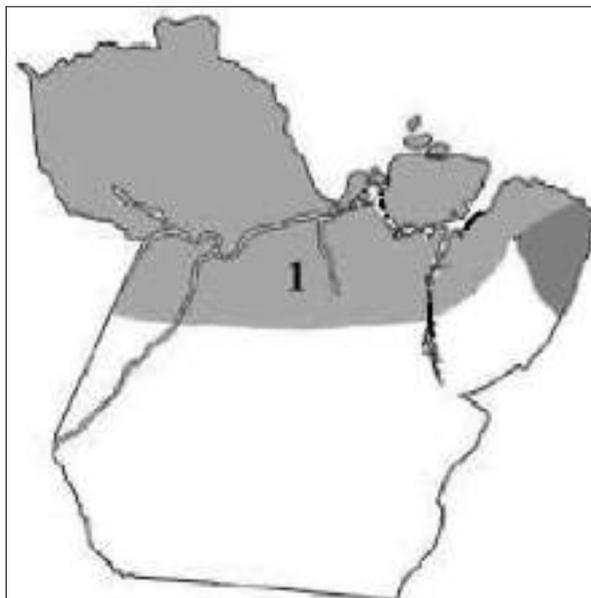
A partir de dados oriundos de comunidades indígenas do estado do Pará, Guedes (2017) afirma que o comportamento da vogal média anterior pretônica dessas localidades apresenta semelhança com o de cidades próximo a elas. O autor destacou principalmente a preferência pela variante [i] nesses locais. Além do mais, as áreas indígenas pesquisadas no Pará, quatro no total, estão localizadas em municípios ao norte da mesorregião do Sudeste Paraense, onde a variante alta é a predominante em cidades dessa região, por exemplo, Marabá (SANTOS, 2014).

Pode-se considerar, assim, que, em relação à pronúncia da vogal média anterior pretônica, apenas a região norte do estado do Pará, por exemplo, aquela que Cassique (2006) classificou como zona do *português regional paraense* (1), seja realmente uma ilha dialetal, no que refere à zona do subfalar do Norte de Nascentes (1953), porque se diferencia principalmente pelas pronúncias fechadas para /e/ e presença de alteamento. Esse último fenômeno é um antigo

³Abreviação das cidades: Ab - Abaetetuba, Bel - Belém, Bra - Bragança, Bre - Breves, Cam - Cametá, Ita - Itaituba, San - Santarém, Alt - Altamira, Mar - Marabá, CoA - Conceição do Araguaia.

resquício ainda visto na fala de pessoas mais velhas desta região (DIAS, CASSIQUE e CRUZ, 2007). A figura 3 destaca a zona 1 identificada em cinza.

Figura 3: divisão dialetal do Pará por Cassique



Fonte: Cassique (2006) (Adaptado).

A zona 1 é onde ainda se encontra o português que apresenta a formação mais antiga do Pará, resultante de influências diretas da Língua Geral Amazônica (LGA) (RODRIGUES, 1996), classificado por Cassique (2006) de *português regional paraense*.

3 METODOLOGIA

A metodologia deste trabalho adota os procedimentos da Geossociolinguística, mais adequada aos objetivos desta pesquisa. Assim, delimitou-se algumas variáveis sociais para análise, focalizando-se os seguintes grupos de fatores: comunidades, sexo e idade dos colaboradores.

Os dados sobre os quais se baseia a análise foram obtidos por meio dos questionários fonético-fonológico e semântico-lexical do *Projeto Atlas Linguístico do Brasil* e de entrevistas, realizados nos anos de 2017 e 2018. Deles foram abordados os aspectos fonético-fonológicos. A tabela 1 destaca uma lista de palavras que auxiliaram o estudo da vogal média anterior.

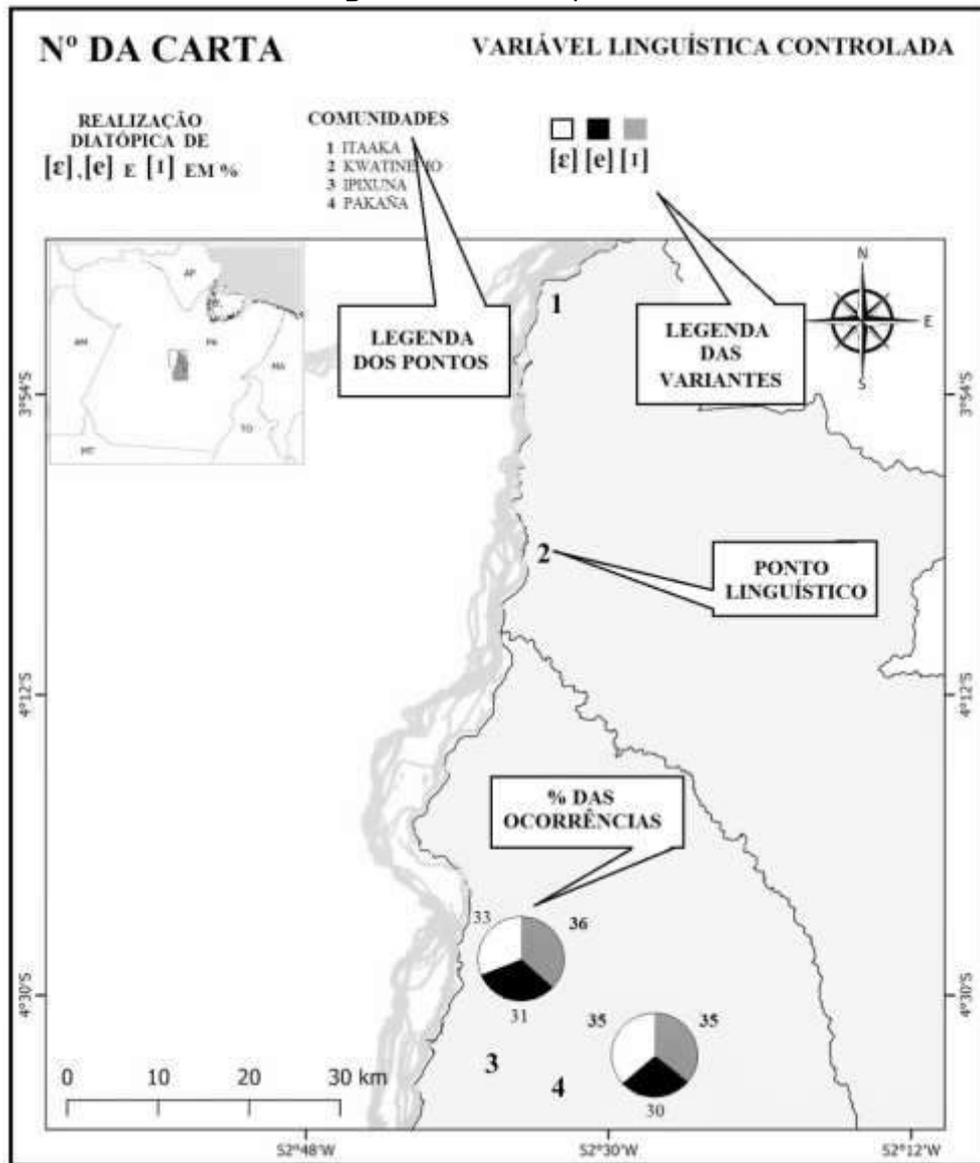
Tabela 1: Lista de palavras

Vogal Média Anterior Pretônica		
Variantes	Exemplos	Ocorrências
[e]	r[e]bojo, f[e]v[e]reiro, tang[e]rina, am[e]ndoim, p[e]rdeu, p[e]ssoa, d[e]ficiente, m[e]nina, fal[e]cido, m[e]ndigo, paj[e]lança, f[e]chador, trav[e]sseira, al[e]ijado, [e]strela, [e]strada	159/452
[ɛ]	empr[ɛ]gado, s[ɛ]reno, c[ɛ]rração, amanh[ɛ]cendo, anoit[ɛ]cendo, s[ɛ]tembro, d[ɛ]zembro, f[ɛ]dendo, m[ɛ]dalha, pe[ɛ]teça, m[ɛ]renda, pr[ɛ]gador, t[ɛ]rreno, m[ɛ]rcado	151/452
[i]	[i]spiga, [i]strada, sangu[i]ssuga, [i]squerda, m[i]nino, [i]sconde, s[i]gura, var[i]jeira, [i]spírito, p[i]queno, c[i]mitério	142/452

Fonte: Elaboração dos autores.

Os dados se mostraram produtivos para fins de cartografia, a qual foi feita a partir do programa computacional QGIS 2.18. Este programa auxiliou na composição e edição das cartas e é uma ferramenta importante no desenvolvimento de trabalhos cartográficos. A seguir, destaca-se uma carta linguística da pesquisa, com finalidade explicativa.

Figura 4: carta explicativa



O total de participantes ficou restrito a 16 pessoas. Destaca-se que a falta de colaboradores acima de 45 anos falantes de língua portuguesa, principalmente entre os Araweté, impôs limite à faixa etária do grupo etário B.

Além do mais, os povos Asuriní do Xingu e Araweté são compostos por poucos indivíduos. O primeiro conta com 181 pessoas distribuídas em duas comunidades na Terra indígena Kwatinemu e o segundo povo com 448 divididos em seis comunidades em sua TI, de mesmo nome (DSEI, 2014). Com esse contingente limitado de pessoas, haver colaboradores com nível escolar acima do ensino básico ou com outras religiões, fora do âmbito tradicional indígena, por exemplo, religiões cristãs, ainda não é realidade e impede a ampliação de mais

grupos de fatores, por exemplo, escolaridade e religião. A tabela 2 apresenta os fatores extralinguísticos da pesquisa.

Tabela 2: fatores extralinguísticos

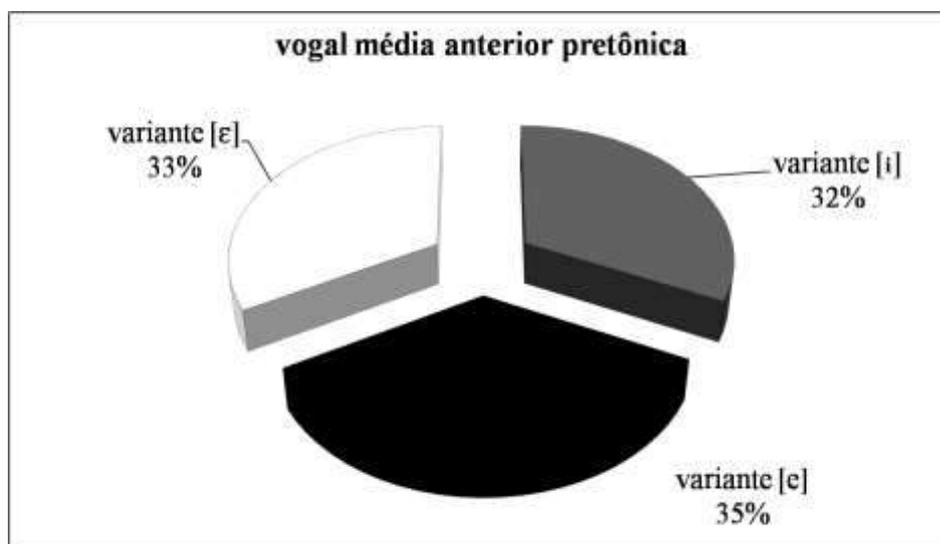
GRUPO	FATORES
Comunidades	Kwatinemu, Itaaka, Ipixuna e Pakaña
Sexo	Feminino; Masculino
Faixa etária	18 – 25; 35 – 45

Fonte: Elaboração dos autores.

4 FOTOGRAFIAS DA VARIAÇÃO DE VOGAIS MÉDIAS PRETÔNICAS EM COMUNIDADES ASURINÍ DO XINGU E ARAWETÉ

Para o estudo da variação da vogal média anterior em posição pretônica, 452 dados foram analisados; eles registram três variantes. As variantes [e], [ɛ] e [i] obtiveram frequências aproximadas, como destaca o gráfico 2.

Gráfico 2: frequência das variantes de /e/



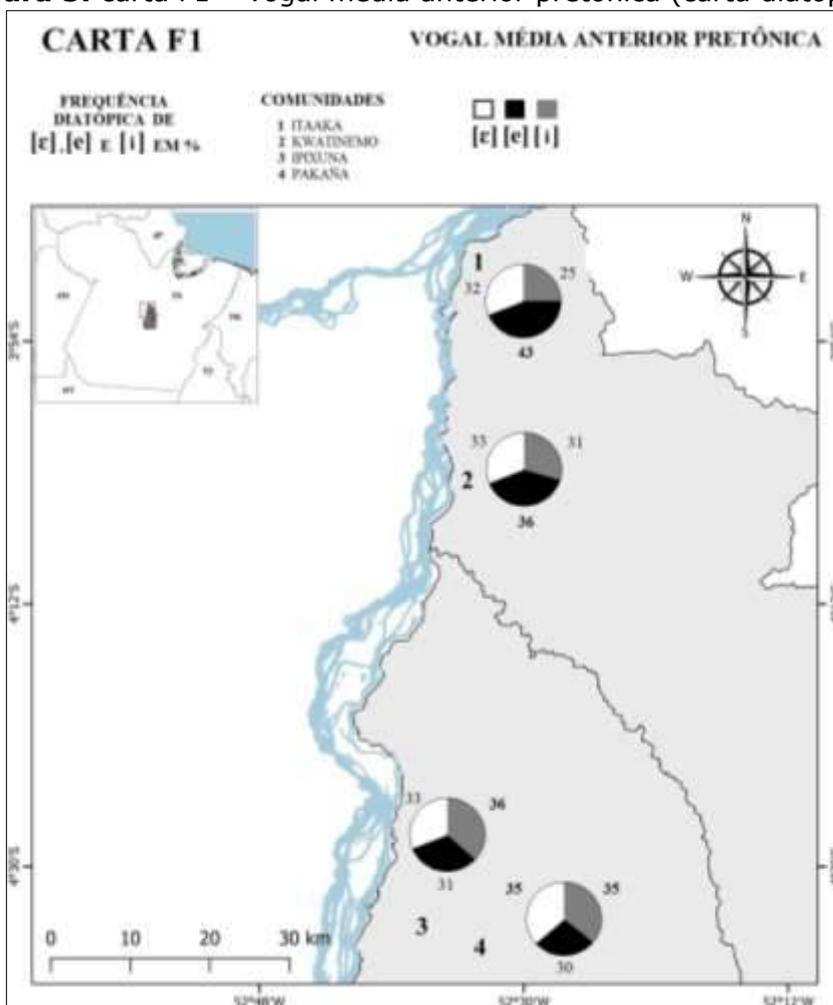
Fonte: Elaboração dos autores.

O alteamento da vogal média é o menos frequente nos dados gerais dos colaboradores indígenas. O abaixamento, bem característico de falares nordestinos, mostra-se mais frequente que o alteamento. Isso pode estar relacionado à forte migração nordestina no entorno dessas comunidades, principalmente na formação da variedade de português de Altamira.

A situação da influência linguística, por vezes, forma uma espécie de contínuo linguístico entre o português falado na cidade de Altamira e o falado nas localidades indígenas mais próximas; as comunidades Asuriní do Xingu sentem mais rapidamente as mudanças (ALVES, 2018). O trabalho de Santos (2014) destacou que a variante preferida da cidade de Altamira é [ɛ]. Já Razky, Lima e Oliveira (2012) apontam [e] como a mais frequente. Os resultados corroboram esses registros, já que foram [e] e [ɛ] as variantes mais frequentes no resultado global. Observa-se que o fator geográfico, quando se leva em conta a influência da variedade de Altamira, apresenta relevância para a variação da variável /e/.

Apesar dos resultados globais bem aproximados, cabe ressaltar que as comunidades indígenas apresentam preferências distintas em relação às variantes, sendo, em alguns casos, mais distantes, como se vê na carta F1, de registro diatópico.

Figura 5: carta F1 – vogal média anterior pretônica (carta diatópica)



Fonte: Elaboração dos autores.

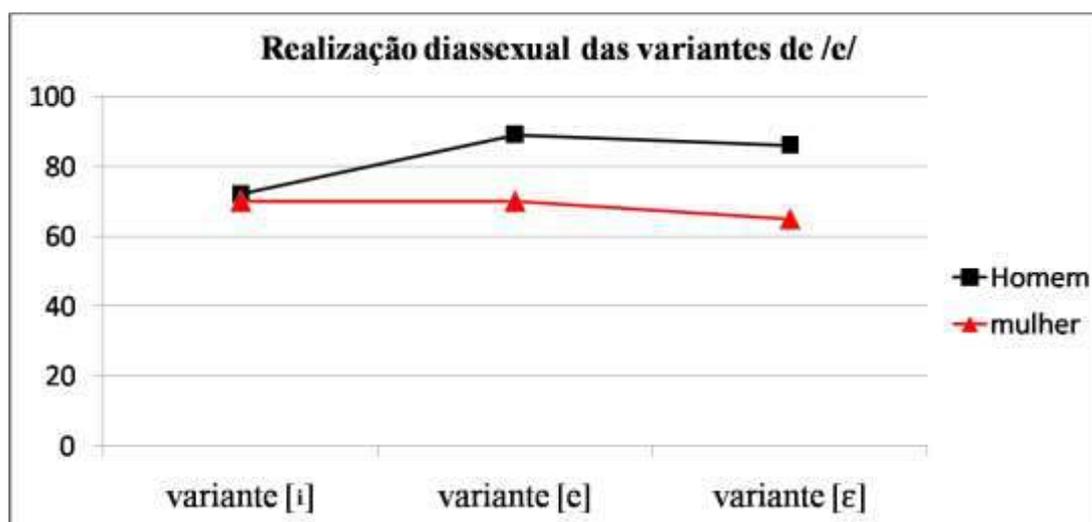
O resultado do mapeamento mostra que há preferência pela realização de [e] nas comunidades Asuriní do Xingu. Ao passo que, nas comunidades Araweté, o uso de [i] é mais frequente. Além do mais, destaca-se que a variante [e] é a menos recorrente entre as localidades Araweté e [i] é a menos usada entre as Asuriní.

A diferença das preferências linguísticas entre comunidades Asuriní do Xingu e Araweté pode estar relacionada a diversos fatores, mas, levando em conta o fator espacial, cogita-se avaliar também a interferência da cidade de Altamira, porque, como destacado, a norma dessa cidade influencia linguisticamente o português das comunidades indígenas do seu entorno, pois frequentemente grupos de indígenas se deslocam para lá.

4.1 O EFEITO DO SEXO SOBRE AS VARIANTES DE /e/

Os resultados relativos à vogal média anterior pretônica na dimensão diasssexual indicam que os homens indígenas apresentam leve preferência pelo uso de [e]. Por outro lado, as mulheres utilizam um pouco mais a variante alta, como destaca o gráfico 3.

Gráfico 3: efeito da dimensão diasssexual sobre /e/



Fonte: Elaboração dos autores.

De forma geral, os resultados entre homens e mulheres são mais aproximados quando se trata de [i], e vai se distanciando à medida que a

variante é mais aberta. Por outro lado, as mulheres apresentam índices mais baixos que os homens para todas as variantes, com ligeira diferença para [i]. A seguir, apresenta-se a atuação das variantes em relação ao sexo, em cada comunidade indígena investigada.

Tabela 3: efeito da dimensão diasssexual sobre /e/ (comunidades)

Pontos	Homens (%)			Mulheres (%)		
	ε	e	i	ε	e	i
1 (Itaaka)	35	45	20	30	39	31
2 (kwatinemu)	35	37	28	31	35	33
3 (Ipixuna)	33	31	36	33	30	37
4 (Pakaña)	37	30	33	34	30	36

Fonte: Elaboração dos autores.

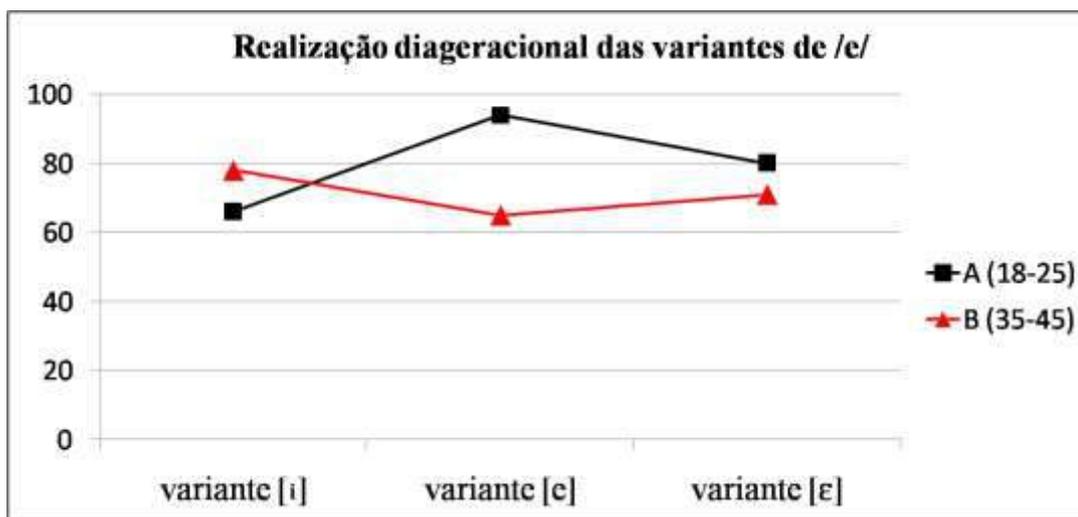
A tabela destaca que homens e mulheres dos pontos 1 e 2, comunidades Asuriní, preferem [e]. Porém eles diferem-se delas em relação à segunda variante mais usada, o sexo masculino utiliza mais [ε] e o feminino apresenta mais uso de [i].

Nas comunidades Araweté, [i] é mais usado em Ipixuna nos dois sexos. Já em Pakaña os homens preferem [ε], as mulheres usam mais [i]. Nota-se que os homens de três das quatro comunidades usam mais a variante [ε] do que as mulheres.

4.2 O EFEITO DA IDADE SOBRE AS VARIANTES DE /E/

Quanto à análise diageracional da variável /e/, o gráfico destaca a frequência de suas realizações entre as duas gerações indígenas nos dados gerais.

Gráfico 4: efeito da dimensão diageracional sobre /e/



Fonte: Elaboração dos autores.

O gráfico 4 mostra que os jovens indígenas, faixa etária A, preferem a variante [e]. Por outro lado, os da faixa etária B têm preferência por [i]. Os resultados indicam que [e] é a menos usada entre quem têm mais idade e que [i] é a menos usada entre jovens, o que pode indicar uma tendência de uso em favor de [e].

Nas comunidades indígenas, os usos das variantes de /e/ são um pouco distintos para cada geração, a tabela 4 destaca as preferências das realizações de /e/ pelas faixas etárias.

Tabela 4: efeito da dimensão diageracional sobre /e/ (comunidades)

Pontos	Geração A (18-25)(%)			Geração B (35-45) (%)		
	ɛ	e	i	ɛ	e	i
1 (Itaaka)	35	42	23	30	43	27
2 (kwatinemu)	28	42	30	39	30	31
3 (Ipixuna)	19	37	17	32	25	43
4 (Pakaña)	37	35	28	34	23	43

Fonte: Elaboração dos autores.

Verifica-se que a variante [e] é mais frequente entre os jovens em quase todos os pontos, com exceção do ponto 4, Pakaña, uma das comunidades onde o

uso do português encontra-se em estágio menos avançado. Na geração B, há preferência por distintas variantes; no ponto 1 prevalece [e] e, no ponto 2, [ɛ]. Já nas duas comunidades Araweté prevalece a variante alta.

O uso mais frequente de variantes médias pelos jovens pode ser reflexo de sua intensa interação com o contexto da sociedade envolvente, seja a interação com mídias e músicas ou a participação na cidade de Altamira. O perfil do indígena jovem é o que mais altera o português falado em suas comunidades (ALVES, 2018). Além do mais, esses jovens também apresentaram, mesmo que de forma mínima, algum contato com o ambiente escolar, diferentemente do que se viu com os indígenas da faixa B.

Na comparação do resultado das duas gerações, parece que [i] vem perdendo força com o tempo. A tendência que se pode esperar entre as gerações indígenas é que cada vez mais jovens passem a usar as variantes médias, por serem mais usadas pela sociedade envolvente, já que os moradores das comunidades indígenas se integram cada vez mais à cultura dessa sociedade.

Sobre o fenômeno do alteamento, nota-se que mesmo que ele venha perdendo força ao longo do tempo, ele é mais frequente principalmente no português dos indígenas da faixa B e das mulheres. Esses grupos ainda conservam mais interferências de sua língua indígena em sua variedade de português, já que apresentam menos contato com a variedade da sociedade envolvente paraense, a qual usa mais variantes médias (RAZKY, LIMA E OLIVERA, 2012).

Esse fenômeno é também mais frequente entre os Araweté, grupo que ainda está em fase de aquisição da língua portuguesa, bem diferente do que se vê entre os seus vizinhos Asuriní, mais alinhado com a variedade da sociedade envolvente, por manterem contato mais intenso com ela e por mais tempo.

Ainda sobre o alteamento das vogais médias no português dos Asuriní do Xingu e dos Araweté, fenômeno que ainda resiste com mais frequência no português dos falantes da faixa B e das mulheres, suspeita-se que possa ser fruto de uma influência primária de suas línguas indígenas, as quais pertencem à família Tupi-Guarani e apresentam um sistema vocálico com predominância de vogais altas, conforme figura 6 que segue:

Figura 6: fonemas vocálicos das línguas indígenas

iĩ	iĩ	uũ		iĩ	iĩ	uũ
eẽ				eẽ		
ε(e)						
aã				aã		
ASURINÍ DO XINGU				ARAWETÉ		

Fonte: Pereira (2009) e Solano (2009).

Como foi mencionado anteriormente, Guedes (2017) também encontrou variantes altas entre as comunidades indígenas que pesquisou, o que poderia fortalecer essa hipótese em relação ao alteamento das médias que ainda é visível no *português regional paraense*, como abordado neste texto. É possível que essa variedade seja um resquício deixado pelas línguas indígenas de substrato, por exemplo, a LGA, língua indígena de base Tupi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo tratou da variação da média anterior, em posição pretônica, /e/, em quatro comunidades indígenas localizadas na Amazônia. Duas integram a sociedade Asuriní do Xingu e duas a sociedade Araweté. Os resultados de natureza diatópica se mostram bastante aproximados em termos globais, mas apresentam distinções quando se avaliam os índices para cada comunidade e sociedade. Os Araweté preferem [i], ao passo que os Asuriní usam mais [e]. Os homens usam mais [e]; as mulheres usam mais [i]. A faixa etária mostra que os jovens preferem [e] enquanto os que têm mais idade usam mais [i], o que pode indicar uma tendência ao uso da vogal média [e], tal como Razky, Lima e Oliveira (2012) registraram para Altamira, cidade que fica no entorno das comunidades pesquisadas e com a qual mantêm contato.

REFERÊNCIAS

ALVES, F. L. de O. **A variedade do português falado pelos Asuriní do Xingu e pelos Araweté: um estudo geossociolinguístico.** Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Federal do Pará, 2018.

BORTONI-RICARDO, S. M. **Do campo para cidade: estudo sociolinguístico de migração e de redes sociais.** São Paulo: Parábola, 2011.

CARDOSO, S. A. M. da S.. **Geolinguística: tradição e modernidade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

CASSIQUE, Orlando. **O Alçamento [o]>[u] na fala da cidade de Breves (PA): uma reflexão introdutória de natureza variacionista.** Belém: UFPA, 2006.

DIAS, M. P.; CASSIQUE, O.; CRUZ, R. C. F. O alçamento das vogais pré-tônicas no português falado na área rural do município de Breves (PA): uma abordagem variacionista. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL.** Vol. 5, n. 9, 2007.

DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA (DSEI). **Cartografia.** 2014

FREITAS, S. N. de. As vogais médias pretônicas /e/ e /o/ num falar do Norte do Brasil. In: Abdelhak Razky (org.). **Estudos Geo-Sociolinguísticos no Estado do Pará.** Belém: Grafia, 2003.

GUEDES, R. J. da C. **Perfil geossociolinguístico do português em contato com línguas tupi-guarani nos estados do Pará e Maranhão.** Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal do Pará, 2017.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos.** São Paulo: Parábola, 2008.

LUCHESE, Dante. **Língua e sociedade partidas: a polarização sociolinguística do Brasil.** São Paulo: Contexto, 2015.

NASCENTES, Antenor. **O linguajar carioca.** Rio de Janeiro: Simões, 1953.

NINA, Terezinha. **Aspectos da variação fonético-fonológica na fala de Belém.** Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

PEREIRA, A. A. **Estudo morfossintático do Asuriní do Xingu.** 2009, Tese (doutorado em Linguística), Unicamp, Campinas, 2009.

RAZKY, Abdelhak. **Estudos Geo-Sociolinguísticos do Pará.** Belém: Grafia, 2003.

RAZKY, A.; LIMA, A.; OLIVEIRA, M. B. de. **As vogais médias pretônicas no falar paraense.** Signum: estudos linguísticos. Londrina, n. 15, p. 293-310, 2012.

RODRIGUES, Aryon. **As línguas gerais sul-americanas.** PAPIA: São Paulo, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

SANTOS, E. G. dos. **A distribuição geo-sociolinguística da variável e pretônica no português falado no Estado do Pará.** Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Pará, 2009.

SANTOS, E. G. dos. O comportamento da vogal média anterior pretônica no estado do Pará. In: Abdelhak Razky et al (Orgs.). **Estudos II: geossociolinguística no estado do Pará**. Belém: EDUFMA, 2014.

SILVA, M. B. da. **As pretônicas no falar baiano**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1989.

SOLANO, E. de J. B. **Descrição gramatical da língua Araweté**. Tese (doutorado em linguística), UnB, Brasília, 2009.

Sobre os autores

Fábio Luidy de Oliveira Alves

Mestre em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: fabio-luidy@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5683-6542>

Marilucia Barros de Oliveira

Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL.

Contato: oliveira.marilucia@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2069-6191>

Artigo recebido em: 28 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 14 de abril de 2022.

OPERAÇÕES METAFÓRICAS E METONÍMICAS NA CONSTITUIÇÃO DO DUPLO VOCABULÁRIO APURINÃ (ARUÁK)

METAPHORIC AND METONIMIC OPERATIONS IN CONSTITUTION OF THE DOUPLE VOCABULARY APURINÃ (ARAWAK)

Bruna Fernanda Soares de Lima Padovani

RESUMO

O presente trabalho visa descrever as operações metafóricas e metonímicas que subjazem o fenômeno de Duplo Vocabulário da língua Apurinã - uso de duas ou mais formas para designar um mesmo referente. Os dados utilizados neste trabalho foram coletados in *locus* entre os anos de 2013 e 2020, junto a várias comunidades Apurinã, além de dados de pesquisa anteriores (FACUNDES 2000, BRANDÃO 2006; BARRETO 2007). O estudo se articula no quadro teórico-metodológico da Linguística Cognitiva (LAKOFF; JOHNSON 1980; LAKOFF 1987; KÖVECSES 2010, 2015) e da Sociolinguística Variacionista (LABOV, 2008 [1972]). Os resultados obtidos indicam que o fenômeno de Duplo Vocabulário se constitui a partir de um sistema de estruturas cognitivas associadas ao armazenamento de conhecimento culturalmente compartilhado que interliga referentes distintos no léxico Apurinã. Tal conexão é realizada a partir de uma coerência semântica construída por relações metafóricas e metonímicas.

PALAVRAS-CHAVE: Metáfora. Metonímia. Duplo Vocabulário. Apurinã. Aruák.

ABSTRACT

The present work aims to describe how metaphors and metonymics underlie the phenomenon of double Vocabulary in the Apurinã language - use of two or more forms to designate the same referent. The data used in this work were collected in *locus* between 2013 and 2020, from Apurinã communities, in addition to data from previous research (FACUNDES 2000, BRANDÃO 2006; BARRETO 2007). The study is articulated in the theoretical-methodological framework of Cognitive Linguistics (LAKOFF; JOHNSON 1980; LAKOFF 1987; KÖVECSES 2010, 2015) and Variationist Sociolinguistics (LABOV, 2008 [1972]). The results indicate that the phenomenon of Double Vocabulary is constituted from a set of cognitive structures, associated with the culturally shared knowledge system that distinct references in the Apurinã lexicon. Such a connection is made from a semantics constructed by metaphorical and metonymic relationships.

KEYWORDS: Metaphor. Metonymy. Double Vocabulary. Apurinã. Arawak

INTRODUÇÃO

Línguas indígenas de diferentes famílias linguísticas apresentam um alto nível de termos “sinônimos” distribuídos em seu léxico. Essa sinonímia, porém, não é fruto unicamente de fatores linguísticos fortuitos, como dinamicidade e/ou mudança da língua. O que parece ocorrer é um sistema de dupla nomenclatura motivado por diferentes fatores como: palavras tabus; vocativos; arcaísmo; incorporação de vocabulário de cativos; conhecimento especializado de um determinado campo semântico (como caça; pesca; alimentação; plantas medicinais; etc.), entre outros fatores (FLECK; VOSS, 2006; DIENEST; FLECK, 2009).

Fleck e Voss (2006), por exemplo, identificaram em Matsés, uma língua da família Pano falada no extremo oeste da Amazônia Brasileira e no Peru, um conjunto de termos sinonímicos motivados por:

- (i) *tabus culturais* - o qual requer que os seus falantes não usem os nomes ou apelidos de pessoas recentemente falecidas, nem palavras que sejam julgadas fonologicamente semelhantes a eles. Isto, por sua vez, demanda a introdução constante de novos termos no sistema lexical Matsés para substituir temporariamente essas formas que não podem ser pronunciadas;
- (ii) *incorporação de cativos* - a captura de mulheres e crianças de outros grupos étnicos era uma prática comum entre os Matsés até o início do século XXI. As mulheres capturadas, segundo Fleck e Voss (2006), se tornavam esposas de homens Matsés. Tradicionalmente, esses homens eram responsáveis por ensinar suas esposas cativas a falar Matsés e nesse processo eles e outras pessoas da família aprenderam muitas palavras e algumas frases nas línguas de suas esposas. Esse conhecimento linguístico, de acordo com os autores, teria sido uma fonte potencial de sinônimos e palavras de substituição temporária para as palavras tabus, mencionadas acima;
- (iii) *caça* - entre os Matsés a caça é uma atividade de bastante prestígio. Um aspecto muito importante para ser um bom

caçador além, obviamente, de trazer alimento para casa, é o conhecimento acerca dessa atividade, como, por exemplo, o grande repertório de sinônimos e hipônimos para animais de caça. De acordo Fleck e Voss (2006), os caçadores Matsés usam os termos secundários para as caças, especialmente quando contam histórias de suas caçadas. Os jovens caçadores, por sua vez, costumam usar as formas sinônimas para exibir à comunidade seus conhecimentos sobre os animais de caça. Os autores relatam também que os Matsés mais velhos usam os termos sinônimos como forma de diversão, confundindo os caçadores jovens que ainda não dominam as formas sinônimas.

Dienst e Fleck (2009) observaram também, em algumas línguas da família linguística Aruá, faladas no Sul do estado do Amazonas, um duplo sistema de nomenclatura para a terminologia de animais de estimação. Os animais mantidos como de estimação, em geral, são animais silvestres, como antas, pacas, veados, macacos e aves. Esses animais são capturados na natureza quando ainda são pequenos, geralmente, quando uma fêmea com descendentes é morta por um caçador que em seguida leva o filhote do animal para sua casa. Cabe ressaltar que esses animais servem, primeiramente, como fonte de alimentação para as sociedades indígenas; ou seja, além de servirem como alimentos, esses animais apresentam uma segunda função dentro dessas culturas, que é de animal de estimação.

A maioria dos grupos étnicos não costuma dar um nome específico para os animais de estimação, se referindo a eles pelos nomes de suas espécies; no entanto, Dienst e Fleck (2009) destacam que em muitas sociedades a importância cultural dos animais de estimação é refletida na língua por um vocabulário diferenciado. Essas formas, segundo os autores, geralmente não podem ser usadas como nomes referenciais e também não são nomes próprios, já que todos os animais da mesma espécie são chamados pela mesma palavra. Nesse sentido, os autores afirmam que tais formas se comportam na língua como vocativos. Na língua Apurinã, objeto de investigação deste trabalho, verificamos um caso desse tipo. De acordo com os nossos colaboradores, a 'paca', espécie de roedor, pode ser chamada de *kaiaty* ou de *txipama*, sendo que

esta última forma é usada apenas para se referir a 'paca' que se cria em casa desde quando ela é um filhote. Esses vocativos para animais de estimação, nessas línguas, podem ser compreendidos como um traço linguístico que distingue o *status* entre animais de estimação e de caça.

Em Apurinã observamos também um duplo sistema de nomenclatura, principalmente, para os elementos de fauna e flora. Esse fenômeno em Apurinã vem sendo chamado de Duplo Vocabulário por Lima-Padovani (2016; 2020). A língua Apurinã compõe a família linguística Aruák, falada pelo povo de mesmo nome que habita tradicionalmente às margens de vários tributários do rio Purus, no Sul do Estado do Amazonas e em comunidades ao longo da rodovia 317, que liga as cidades do Rio Branco e Boca do Acre¹. A população Apurinã possui aproximadamente 7 mil pessoas, mas apenas cerca de 10% dessa população fala a língua, sendo que apenas os mais velhos são falantes ativos (FACUNDES, 2000; LIMA-PADOVANI, 2020).

Este artigo possui a seguinte estruturação: na seção 1 será descrito o fenômeno de Duplo Vocabulário, seguido da descrição da metodologia empregada para se identificar o fenômeno em questão. Na seção 2 é apresentado o sistema de dupla nomenclatura em Apurinã, incluindo discussões teóricas acerca das relações metafóricas e metonímicas que subjazem a formação do Duplo Vocabulário em Apurinã. Encerrando o trabalho, seção 3, temos algumas considerações sobre os resultados observados nesse estudo.

1 O DUPLO VOCABULÁRIO APURINÃ

O fenômeno de Duplo Vocabulário Apurinã consiste em itens lexicais que apresentam uma aparente sinonímia, em que mais de uma palavra é usada para se referir ao mesmo elemento conceitual. Um exemplo disso seria a forma como os Apurinã nomeiam o conceito 'cipó-de-tracuá'. O mesmo conceito pode ser chamado de *tũnytsa* ou de *katxipukyrytsa* (*katxipukyry* 'formiga' + *tsa* nome

¹ Há também um número bastante significativo de Apurinã vivendo fora das aldeias, principalmente nas periferias das cidades de Rio Branco (AC), Boca do Acre (AM), Pauini (AM), Lábrea (AM), Tapauá (AM), Jatuarana (AM), Manaus (AM) e alguns vivendo em terras indígenas de outras etnias, sendo duas com os Paumari nos lagos Paricá, Marahã, uma com a etnia Jamamadi do Lourdes e uma com os índios Torá, na terra de mesmo nome no município de Manicoré (AM) e com etnias Tupí em Rondônia (FACUNDES, 2000; LIMA-PADOVANI, 2016, 2020).

classificatório para coisas finas e alongadas). A distinção entre os elementos desse par de nomes é que, enquanto o primeiro é mais comumente usado no dia a dia, caracterizando-se como a forma referente, o segundo aparece em contextos mais restritos.

A forma *katxipukyrytsa* está relacionada à função que o cipó exerce para as formigas. Segundo relatos dos consultores, as 'formigas' utilizam o cipó para construir sua casa. Por isso, esse tipo de cipó recebe o mesmo nome do animal que vive nele. Vale destacar que essa forma costuma ser usada apenas quando os falantes desejam enfatizar essa propriedade do 'cipó-de-tracuá'. Esta afirmação é corroborada pelo seguinte episódio: em uma das viagens a campo, pudemos observar o uso espontâneo da forma *katxipukyrytsa*. Um dos senhores da comunidade havia ido buscar cipó-de-tracuá no mato para utilizar no xingané² que a comunidade estava organizando. Quando o senhor retornou, jogou o cipó-de-tracuá no chão, e passou a tirar formigas do seu corpo. Em seguida, ele começou a explicar que as formigas tracuás vivem nessa espécie de cipó. Nesse momento, ao mencionar o cipó, o falante usou a forma *katxipukyrytsa*.

Diante de exemplos como o descrito acima, conclui-se que o fenômeno de Duplo Vocabulário ocorre quando os falantes desejam dar ênfase a uma propriedade específica do elemento em questão e/ou também quando querem ressaltar a conexão entre elementos distintos dentro da cultura Apurinã. O Duplo Vocabulário parece ser, portanto, um produto de uma manipulação consciente do sistema lexical para servir a propósitos discursivo-pragmáticos adaptados aos contextos socioculturais das comunidades Apurinã.

Os itens lexicais da taxonomia de fauna e flora Apurinã são atualizados em um discurso particular, resultado de uma construção sociocultural e de uma escolha do falante, de acordo com as necessidades da situação comunicativa. É nessa interface das estruturas sociais e culturais associadas à produção lexical que se evidenciam as formas de cognição social, ou seja, os conhecimentos, os valores, ideologias e atitudes que organizam uma visão exclusiva de um grupo de falantes acerca da sua realidade.

Observamos, ainda, que o Duplo Vocabulário apresenta uma coerência construída a partir das relações metafóricas, metonímicas e pragmáticas que

² Festa noturna com cantos (cujas temáticas envolvem elementos da fauna ou flora) que geralmente ocorrem em ocasiões especiais.

motivam nomear um mesmo referentes com duas ou mais formas distintas. Tal coerência sugere haver uma rede semântica interligando referentes distintos no léxico Apurinã, revelando assim traços da visão de mundo dos falantes. Essas relações evidenciam o quanto a interação é significativa no processo de formação da nomenclatura da taxonomia Apurinã. De fato, ela desempenha papel fundamental nos atos comunicativos, visto que a língua se concretiza a partir do ambiente contextual de realização e da mesma forma que os organismos se integram para interagirem no meio. Ou seja, a realidade é um *continuum* cujos limites são definidos pelo observador, em outras palavras, pelos falantes da língua Apurinã.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLOGICOS

Os dados apresentados neste trabalho foram coletados pela autora desse texto *in loco* entre os anos de 2013 a 2019, junto a vários indivíduos Apurinã de gênero, idade e comunidades distintas, de modo que se obteve um quadro representativo da comunidade de fala Apurinã³. Vale ressaltar que o estudo conta ainda com dados de pesquisas anteriores (FACUNDES, 2000; BARRETO, 2007; BRANDÃO, 2006).

A coleta do material linguístico para o desenvolvimento desse estudo se baseou nas práticas explicativas da literatura linguística acerca do trabalho de campo (KIBRIK, 1977; VAUX; COOPER, 1999), são elas: (i) elicitación de dados com falantes nativos; (ii) transcrição dos dados; (iii) verificação dos dados já coletados; (iv) processamento e análise dos dados.

As seções de coleta de dados foram documentadas em materiais de áudio e vídeo, totalizando 38h de gravação, aproximadamente, bem como de anotações escritas. Além disso, usamos também imagens de animais e diversas plantas, o que facilitou identificar os elementos que compõem o Duplo Vocabulário Apurinã. Os dados coletados durante a pesquisa foram comparados àqueles coletados em pesquisas anteriores que fazem parte do acervo da língua Apurinã.

Para realização deste trabalho, contamos, principalmente, com a

³ Os dados que permitiram a realização deste trabalho foram coletados em sete viagens a campo. Todas as viagens a campo somam um total de 180 dias, perfazendo aproximadamente cinco meses de pesquisa em área indígena.

colaboração de 52 indivíduos principais, entre homens e mulheres, e de inúmeros outros que contribuíram de forma episódica, com as discussões acerca das unidades lexicais da língua Apurinã. A maior parte dos colaboradores (24) está na faixa etária de 31 a 59 anos e são fluentes em português e em Apurinã. Os demais (19) são idosos, com faixa etária acima dos 60 anos e uma minoria (9) na faixa etária de 11 a 30 anos.

Os procedimentos metodológicos utilizados na investigação do fenômeno de Duplo Vocabulário seguiram três etapas principais. A primeira consistiu em um levantamento sociolinguístico do léxico da língua Apurinã realizado pela autora desse texto entre os anos de 2013 e 2016. Esse levantamento se baseou no modelo de análise dos estudos variacionistas (LABOV, 2008 [1972])⁴. Nessa etapa da pesquisa, identificamos o sistema de dupla nomenclatura na taxonomia de fauna e flora Apurinã. Em um segundo momento, selecionamos e organizamos o *corpus* referente ao Duplo Vocabulário. Na terceira etapa, nos dedicamos à descrição e análise do *corpus*.

A elicitación dos itens que compõem o Duplo Vocabulário Apurinã foi realizada em duas etapas. Fizemos, primeiramente, a elicitación dos termos do Duplo Vocabulário com os falantes Apurinã de modo simples, sem nenhum recurso; Isto é, apenas listamos os termos e os colaboradores indicavam a forma ou as formas que usavam para se referir a um dado elemento. Em seguida, voltamos a fazer a elicitación usando recursos visuais onde se mostrava para os falantes, imagens dos elementos que constituíam o *corpus*. Cabe destacar que as elicitaciones eram seguidas por discussões sobre a história natural (*habitat*, sons produzidos, alimentação, função etc.) dos itens de fauna e flora. Além disso, para cada item era perguntado aos falantes: (i) se eles conheciam outros nomes (nos casos em que os falantes não ofereciam espontaneamente as duas formas); (ii) por que tal elemento tinha dois nomes – como explicação, os falantes sempre frisavam propriedades específicas dos elementos, como, por exemplo, sua conexão com outros elementos, e/ou sua função dentro da cultura Apurinã; (iii) em que contexto era usado uma forma ou outra, onde eles voltavam a destacar

⁴ O levantamento sociolinguístico do léxico da língua Apurinã foi realizado como parte da pesquisa realizada pela autora no âmbito do mestrado. O levantamento teve como objetivo identificar as variantes da língua, bem como os fatores linguísticos e extralinguísticos envolvidos na formação dessas variantes (Ver LIMA-PADOVANI, 2016).

as propriedades elencadas no item acima; (iv) se era mantido como animal de estimação; (v) se havia uma subespécie. Vale ressaltar que na elicitación dos dados, alguns grupos de falantes ofereciam as duas formas espontaneamente. Primeiro, eles ofereciam a forma referente, a menos marcada e logo em seguida era mencionado uma forma mais descritiva dos conceitos em questão.

Na próxima seção, apresentaremos de modo mais sistemático as ocorrências do Duplo Vocabulário Apurinã. Buscaremos demonstrar que os padrões metafóricos e metonímicos são operações cognitivas utilizadas pelos falantes de Apurinã na categorização de fauna e flora. Além disso, descreveremos e analisaremos cada par de palavra observando a sua referência com outros elementos linguísticos e extralinguísticos.

2 O SISTEMA DE DUPLA NOMENCLATURA EM APURINÃ

Como vimos na primeira seção, em Apurinã a nomenclatura de alguns elementos da taxonomia de fauna e flora derivam de seu duplo estatuto de denominação; isto é, da possibilidade de designar um conceito a partir de dois parâmetros distintos que consistem na: (i) formação de nomes que apresentam significados mais neutros, menos marcados, caracterizando-se como formas referentes na língua, sendo usadas no dia a dia; e (ii) formas com um significado mais descritivo, usadas apenas em contextos específicos. Verificamos que o sentido descritivo desses conceitos é motivado pelas propriedades físicas, comportamentais e funcionais dos seus referentes e também pela sua relação com outros elementos da cultura Apurinã. Observamos que, em geral, os nomes mais descritivos que constituem esse sistema de dupla nomenclatura são estruturados a partir de padrões metafóricos e metonímicos (LAKOFF; JOHNSON, 1980; LAKOFF, 1987).

A seguir, apresentaremos exemplos desses pares de palavras e destacaremos também as características comuns entre os dois domínios experienciais, construindo um espaço comum entre ambos os domínios.

2. 1 A METAFORIZAÇÃO NO PROCESSO DE DENOMINAÇÃO DA FAUNA E FLORA APURINÃ

O processamento metafórico é natural, reestrutura aspectos da experiência, do pensamento e da linguagem em um meio natural. A metáfora é essencialmente um mecanismo que envolve a conceitualização de um domínio de experiência em termos de outro. O domínio de experiência usado para compreender outro domínio é tipicamente mais físico, mais diretamente experienciado, mais conhecido do que o domínio que queremos compreender, que geralmente é mais abstrato, menos experienciado e menos conhecido (LAKOFF; JOHNSON, 1980; LAKOFF, 1987).

O entendimento da metáfora se daria por meio de buscas de similaridades entre termos comparados. Para cada metáfora, é possível identificar um domínio-fonte (aquele a partir do qual conceitualizamos alguma coisa metaforicamente) e um domínio-alvo (aquele que desejamos conceitualizar). Para os autores, o domínio-fonte implica propriedades físicas e áreas relativamente concretas da experiência; por sua vez, o domínio-alvo tende a ser mais abstrato ou mais específico dependendo da situação. Segundo Lakoff e Johnson (1980)⁵, as relações feitas entre os domínios (fonte e alvo) são conduzidas por um mapeamento metafórico em que:

o domínio-fonte é estruturado por um modelo proposicional ou uma imagem esquemática. O mapeamento é tipicamente parcial; mapeia a estrutura do domínio-fonte para uma estrutura correspondente no domínio-alvo. Os domínios fonte e alvo são representados estruturalmente por esquemas de contêntores, e o mapeamento é representado por um esquema de fonte-caminho-meta (LAKOFF; JOHNSON 1980, p. 288).

Para Kövecses (2015), esses domínios de experiências são representados na mente como *frames* mentais ou modelos cognitivos. Os *frames* são sistemas estruturados de conhecimento armazenados na memória de longo prazo e organizados a partir da esquematização da experiência (FILLMORE, 1982). A interpretação de um determinado conceito ou de um conjunto de conceitos requer o acesso a estruturas de conhecimento que relacionam elementos associados às experiências humanas, considerando-se as bases físicas e culturais

⁵ “The source domain is assumed to be structured by a propositional or image-schematic model. The mapping is typically partial; it maps the structure in the source domain onto a corresponding structure in the target domain. As we mentioned above, the source and target domains are represented structurally by CONTAINER schemas, and the mapping is represented by a SOURCE-PATH-GOAL schema”.

dessa experiência. Associando a noção de *frame* a processos de categorização, Lakoff (1987) desenvolveu o conceito de Modelo Cognitivo Idealizado (MCI). A noção de MCI, embora também represente uma estrutura de conhecimento armazenada na memória de longo prazo, pode ser mais complexa e organizada que a noção de *frame*.

Kövecses (2015) argumenta também que os indivíduos, em geral, produzem metáforas sob a influência de dois tipos de pressão: i) da experiência corporal (segundo a visão da Linguística Cognitiva em que as metáforas primárias têm como base as correlações com as experiências corporais e, por isso, elas são corporificadas); e ii) do contexto ao seu redor, cujo recorte se pauta esta análise. Segundo o autor, o contexto pode ser observado a partir de um contínuo gradual cuja perspectiva se estabelece do mais geral para o mais específico e tem como extremos, respectivamente, o contexto global e o contexto local.

O contexto global é formado por aqueles fatores que afetam todos os membros de uma comunidade de fala, quando conceituam algum elemento metaforicamente. O contexto global constitui-se de alguns fatores contextuais e, dentre eles, podem ser destacados o ambiente físico, o contexto cultural, os fatores sociais e a memória diferencial. As metáforas, segundo Kövecses (2010), serão produzidas de forma mais diferenciada quanto mais variado for o ambiente físico das regiões, e sua produção terá influência direta de fatores como os acidentes geográficos, a fauna e a flora. Por sua vez, o contexto local é entendido pelos fatores contextuais imediatos; isto é, que se aplicam a conceptualizadores particulares em situações específicas. O contexto local também influencia na conceitualização da produção metafórica por meio de vários outros fatores: i) ambiente físico imediato; ii) contexto cultural imediato; iii) ambiente social imediato; iv) conhecimento sobre as principais entidades do discurso; e v) contexto linguístico imediato.

Segundo Kövecses (2010), os fatores contextuais podem tanto levar ao aparecimento de expressões metafóricas convencionais quanto ao surgimento de expressões novas ou não-convencionais. Para o autor, as pessoas usam esse recurso linguístico na tentativa de serem coerentes com a maioria dos fatores que regulam a conceitualização do mundo. Em outras palavras, os falantes tentam ser coerentes em relação a vários aspectos da situação de comunicação

no processo de criação dos sentidos metafóricos de um dado elemento.

Desse modo, a língua, e principalmente o léxico, seriam vistos como reflexo do sistema conceptual humano. Por sua vez, as metáforas seriam o veículo para os sistemas de conhecimento que são relevantes e centrais em uma determinada cultura. A metáfora está presente na linguagem do dia a dia, dentro de várias instâncias discursivas. Ela é parte importante na construção de sentido, estruturando os sistemas conceptuais e determinando, assim, a maneira de perceber o mundo e de falar sobre ele.

No que corresponde ao fenômeno de Duplo Vocabulário da língua Apurinã, observa-se que algumas unidades lexicais que a constituem estão presentes no raciocínio metafórico dos falantes que procuram ancorar a compreensão de alguns elementos da fauna e flora em outros elementos que são mais comumente ou concretamente experienciados por eles dentro de sua cultura. Ou seja, conceitos concretos são mobilizados para entendimento, explanação e descrição de um conceito menos concreto. Em Apurinã, esses processos envolvem dois mecanismos: (i) a transferência conceitual, que aproxima domínios cognitivos diferentes, mas relacionados; (ii) a motivação pragmática, que envolve a reinterpretação induzida pelo contexto. Nos Quadros 1 e 2, apresentaremos alguns exemplos de processos de metaforização operando na formação de algumas unidades lexicais da língua Apurinã.

Quadro 1: Amostra parcial de casos de formas com sentido descritivo vs. não descritivos cuja semântica envolve características físicas

Nome em Português	Nome em Apurinã	
	Sentido descritivo	Sentido não-descritivo
1. café	<i>kỹpatykỹã</i>	<i>kapěe</i>
2. cipó-titica	<i>ixiwanenytsa</i>	<i>ãapetsa</i>
3. piau quati	<i>kapixixima</i>	<i>puwana</i>
4. quatipuru-roxinho	<i>ãkiti tikakiërike</i>	<i>kaxuky</i>
5. mané-magro	<i>aãke</i>	<i>kunusury</i>

Fonte: Adaptado de Lima-Padovani (2016; 2020).

No item 1, verificamos que a forma *kỹpatykỹã*, uma das formas usadas para designar 'café', parece ser uma extensão de sentido do conceito *kỹpaty*, que é a forma para nomear 'bananeira brava'. Isso acontece em virtude de *kỹpaty* ter

uma semente preta que se parece com a semente do café; ou seja, os Apurinã adotaram traços da similaridade física de *kỹpaty* (domínio-fonte) para nomear o conceito 'café' (domínio-alvo).

Em 2, observamos que a forma, *ixiwanenutsa* (*ixiwa* = tamanduá-bandeira + *nenu* = língua + *tsa* = nome classificatório para coisas finas e alongadas), que designa 'cipó-timbó-açu', está relacionada ao aspecto da língua do 'tamanduá-bandeira'. De acordo com os colaboradores, a forma achatada e alongada do cipó parece com a língua do 'tamanduá-bandeira'. Observe que o processo de formação dessa unidade lexical ocorre motivado por padrões metafóricos, em que há o mapeamento de propriedades físicas do 'tamanduá' (domínio-fonte) a propriedades físicas do 'cipó' (domínio-alvo).

No item 3, também é levado em consideração o aspecto do animal que possui listras iguais às do 'quati' *kapixi*. Observa-se que o processo de formação do item lexical, nesse caso, ocorre também motivado pela metáfora, uma vez que há o mapeamento de propriedades físicas do 'quati' (domínio-fonte) a propriedades físicas do 'piauí' (domínio-alvo).

Em 4, a forma *ãkiti tikakiërike* está relacionada ao aspecto da barriga do animal, a qual tem pintas que se parecem com as pintas da onça-pintada; por isso essa forma recebe o mesmo nome da onça. Portanto, a motivação de usar o nome que normalmente designa 'onça' para designar também 'quatipuru roxinho' é o mapeamento de propriedades físicas da 'onça' (domínio-fonte) a propriedades físicas da barriga do 'quatipuru' (domínio-alvo).

Em 5, 'mané-magro' recebe o mesmo nome usado para designar 'vara', *ãake*. Isso ocorre em virtude desse animal se parecer com uma 'vara'. A motivação de usar o nome que designa esse elemento para designar também 'mané-magro' é o mapeamento de propriedades físicas da 'vara' (domínio-fonte) a propriedades físicas do 'mané-magro' (domínio-alvo).

Quadro 2: Amostra parcial de casos de formas com sentido descritivo vs. não descritivos cuja semântica envolve padrões comportamentais

Nome em Português	Nome em Apurinã	
	Sentido descritivo	Sentido não-descritivo
1. onça-preta	<i>ãkiti mapiãnyry</i>	<i>ãkiti pumamary</i>
2. piranha	<i>akytsaru</i>	<i>(h)ũma(kyry)</i>

3. tamanduá	<i>kamyrikĩ</i>	<i>apasawatary</i>
-------------	-----------------	--------------------

Fonte: Adaptado de Lima-Padovani (2016;2020).

No item 1, para a forma *ãkiti pumamary*, os falantes da língua levam em consideração a cor do animal (o nome *pumamary* corresponde à cor preta). Já o termo *ãkiti mapiãnyry* está ligado ao hábito noturno do animal, pois o nome *mapiãnyry* está semanticamente relacionado ao nome *mapiã* que corresponde à 'escuridão, noite'. Ou seja, enquanto no primeiro caso a nomeação se baseia numa descrição física, no segundo ela se baseia numa descrição do comportamento do animal que possui hábitos noturnos.

A forma *akytsaru*, item 2, deriva do verbo *akytsaka* 'morder', uma vez que a piranha é um peixe voraz e de perigosa mordedura, que ataca homens e animais dentro da água. Aqui o mapeamento ocorre motivado pelo comportamento do animal. O falante projeta a ação de morder ao hábito da 'piranha' atacar por meio de mordidas.

O termo *kamyrikĩ*, do item 3, deriva do nome *kamyry*, forma que designa 'espírito', uma vez que esse animal, segundo relatado pelos Apurinã, some na mata como um espírito. Além disso, o tamanduá representa também na cultura Apurinã um sinal de que haverá morte na família, quando ele é visto na mata.

2.2 A METONÍMIA NO PROCESSO DE DENOMINAÇÃO DA FAUNA E FLORA APURINÃ

Tradicionalmente, a metonímia é definida como deslocamento de significado, no qual uma palavra que normalmente é utilizada para designar determinada entidade passa a designar outra entidade. A contiguidade, por sua vez, é estabelecida em termos de associação na experiência contígua (LAKOFF; JOHNSON, 1980; LAKOFF, 1987; HILPERT, 2006).

Em Apurinã a metonímia tem, pelo menos em parte, o mesmo uso que a metáfora, mas ela nos permite focalizar em aspectos específicos da entidade a que estamos nos referindo. Projeta-se um domínio em outro a ele inerentemente relacionado em consequência de uma relação estabelecida localmente por uma função de caráter pragmático. Esse tipo de projeção desempenha um papel fundamental na organização do nosso conhecimento, promovendo meios de identificar elementos de um domínio através de sua contraparte em um outro

domínio (LAKOFF: JOHNSON, 1980). Isto é, a metonímia é a projeção conceitual de um domínio cognitivo sobre outro, ambos pertencentes ao mesmo domínio cognitivo, de sorte que o domínio projetado (domínio-fonte) ressalta e proporciona acesso mental ao domínio sobre o qual se faz a projeção (domínio-alvo). O Quadro 3, abaixo, ilustra bem esse fenômeno em Apurinã.

Quadro 3: Amostra parcial de casos de formas com sentido descritivo vs. não descritivos cuja semântica envolve padrões comportamentais e funcionais

Nome em Português	Nome em Apurinã	
	Sentido descritivo	Sentido não descritivo
1. quatipuru-roxinho	<i>ãkiti tikakiërike</i>	<i>axipitiri</i>
2. gato maracajá	<i>txuwiriëne</i>	<i>putxukary; ãkiti</i>
3. taioca	<i>tũtĩi</i>	<i>aiuãke</i>
4. farinha	<i>katarukyry</i>	<i>parĩia</i>
5. canapu/camapu	<i>kytsynapunitikyte</i>	<i>mutumutuky</i>

Fonte: Adaptado de Lima-Padovani (2016; 2020).

O item 1, merece atenção, pois os nossos consultores Apurinã relataram que esse animal se alimenta dos dejetos da onça e, por isso, ele receberia o mesmo nome da onça, *ãkiti*. Nesse caso, além do processo de metáfora (que mencionamos na seção anterior), teríamos também padrões metonímicos operando no processo de nomeação desse elemento, uma vez que o 'quatipuru' alimenta-se dos dejetos produzidos pela 'onça'; ou seja, o conceito 'quatipuru' seria nomeado pelo nome do animal que produz o alimento que ele costuma consumir.

Em 2, a forma *txuwiriëne(ke)* está semanticamente relacionada ao nome *txuirikaru* que designa 'nambu-relógio'. Segundo relatos dos Apurinã, o 'gato maracajá' costuma imitar o som que o 'nambu-relógio' produz com o propósito de capturar o pássaro para se alimentar. Aqui o 'gato maracajá' é chamado pelo mesmo nome do animal que ele costuma se alimentar.

No item 3, a forma *tũtĩi* está relacionada ao hábito do jacu, uma vez que esse pássaro se alimenta de restos de pequenos insetos deixados pela formiga 'taioca'. Nota-se que a formação dessa unidade lexical ocorre motivado por padrões metonímicos entre os dois elementos, uma vez que a 'taioca' é chamada pelo nome do animal que se beneficia dos restos dos seus alimentos.

No item 4, verificamos que a forma *katarukyry* deriva de *kataruky*, um termo usado para designar um tipo de 'roça de macaxeira'. A macaxeira desse tipo de roça é usada também como matéria-prima para a produção de farinha na cultura Apurinã. Portanto, o termo nativo em Apurinã para 'farinha' surgiu a partir da extensão de sentido da forma *kataruky*, uma vez que antigamente não existia farinha, apenas beiju, na cultura tradicional Apurinã – como comprovam informações etnológicas encontradas nos relatos em Apurinã.

Em 5, observamos que a tradução literal da forma *kytsynapunitikyte* (*kytsyna* = 'calango' + *punitikyte* = 'pimenta') corresponde a expressão 'pimenta do calango'. A motivação de usar o nome do 'calango' na construção desta unidade lexical, segundo relatos dos Apurinã, consiste no fato deste animal se alimentar do 'canapu/camapu'. Nesse caso, teríamos a fruta chamada pelo mesmo nome do animal que se alimenta dela. Cabe destacar, ainda, que o emprego da forma que desina 'pimenta' se justifica, de acordo com os nossos colaboradores, pelo fato do canapu/camapu se parecer com uma 'pimenta'. Observa-se que, além da metonímia, temos também padrões metafóricos operando na construção do significado dessa unidade lexical, pois há o mapeamento de similaridades físicas da 'pimenta' (domínio-fonte) a do 'canapu/camapu' (domínio-alvo).

É interessante notar que a metonímia na construção das unidades lexicais em Apurinã promove o realce de um domínio específico no âmbito de um domínio-matriz complexo e abstrato. Além disso, ela possibilita colocar em evidência características específicas da entidade a que se faz referência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos dados descritos acima, constatamos que o fenômeno do Duplo Vocabulário se constitui a partir de um sistema de estruturas cognitivas associadas ao armazenamento de conhecimento culturalmente compartilhado que interliga referentes distintos no léxico Apurinã. Tal conexão é realizada a partir de uma coerência semântica construída por relações metafóricas e metonímicas.

O Duplo Vocabulário está presente no raciocínio metafórico e metonímico dos falantes, que procuram ancorar a compreensão de algo novo naquilo que é

experienciado por eles. Ou seja, conceitos concretos são mobilizados para entendimento e descrição de um fenômeno menos concreto. Verificamos que esses processos, em Apurinã, envolvem dois mecanismos: (i) a transferência conceitual, que aproxima elementos que pertencem a domínios cognitivos diferentes, e (ii) a motivação pragmática, que determina qual unidade será usada em um dado contexto. Portanto, os processos semânticos envolvidos na formação dos itens lexicais que constituem o Duplo Vocabulário seriam pragmaticamente motivados.

Os padrões metafóricos e metonímicos que operam na formação da diversidade lexical em Apurinã interagem entre si, gerando um sistema complexo. Esse sistema se caracteriza pela existência de um domínio-fonte A, considerado bem-estruturado, e de um domínio-alvo B, que precisa ser estruturado para uma compreensão mais detalhada do conceito (LAKOFF; JOHNSON, 1980; LAKOFF, 1987). A ligação entre os elementos envolvidos é feita por meio de mapeamentos, sendo esses naturalmente motivados pela correlação estrutural e pragmática existente entre os domínios.

Destaca-se, ainda, o modo como o meio ambiente e o meio cultural podem favorecer a articulação das concepções metafóricas e metonímicas, as quais são refletidas no sistema lexical da língua Apurinã. As operações semânticas são ativadas cognitivamente a partir da experiência do falante com o meio físico que o circunda. O que fica marcado, todavia, é a representatividade do contexto físico na produção desses fenômenos linguísticos neste tipo de sociedade (KÖVECSES, 2010).

Observamos, ainda, através da análise dos nossos dados, que as metáforas e as metonímias que interagem na formação dessas unidades lexicais podem ser definidas como versões esquemáticas de imagens, concebidas como representações de experiências perceptuais, da interação que os indivíduos Apurinã têm com o universo que o rodeia (LAKOFF; JOHNSON, 1980; LAKOFF, 1987; KÖVECSES, 2010, 2015).

O Duplo Vocabulário pode ser, portanto, compreendido como um sistema tradicional de relações conceituais dinâmico em que alguns elementos dessa classificação são referidos e classificados de formas aparentemente distintas, porém em pleno acordo com o modelo cognitivo e/ou cultural em que ele se encaixa dentro da sociedade, cultura, história e cosmovisão Apurinã.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Érica Lúcia. **Variação em Apurinã: Aspectos Linguísticos e Fatores Condicionantes**. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2007
- BRANDÃO, Ana Paula B. **Dicionário da Língua Apurinã**. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.
- DIENST, Stefan; FLECK, David W. **Pet Vocatives in Southwestern Amazonia**. In: *Antropological Linguistics*. Vol. 51, Nº 3-4. 2009. Pp. 209-243.
- FACUNDES, Sidney da S. **The Apurinã (Arawak) Language of Brazil**. SUNY-Buffalo: Tese de Doutorado. 2000.
- FILLMORE, C. Frame Semantics. In: **Linguistic Society of Korea** (ed). *Linguistics in the morning calm*. Seoul: Hunshin Publishing, 1982. pp. 111-137.
- FLECK, David W.; VOSS, Robert S. On the Origin and Cultural Significance of Unusually Large Synonym Sets in Some Panoan Language of Wetern Amazonia. In: **Antropological Linguistics**. Vol 48, nº 4. 2006. pp- 335-368.
- HILPERT, Martin. Corpus-based Approaches to Metaphor and Metonymy. In Anatol Stefanowitsch, Stefan Th. Gries. **Keeping and eye on the data: Metonymies and their patterns**. Mouton de Gruyter Berlin. New York: 2006. P. 123-151.
- KIBRIK; A.E. **The Methodology of Field Investigations in Linguistics**. The Hague: Mouton, 1977.
- KÖVECSES, Zoltán. **Metaphor: a practical introduction**. New York: Oxford University Press, 2010.
- KÖVECSES, Zoltán. **Where Metaphors come from: Recosidering Context in Metaphor**. New York: Oxford University Press, 2015
- LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. Tradução de Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre e Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola, 2008. Original publicado em 1972.
- LAKOFF, George. **Women, fire, and dangerous things**. Chicago: The University of Chicago, 1987.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago; London: The University of Chicago, 1980.
- LAKOFF, George; TURNER, Mark. **More than cool Reason: a field guide to poetic metaphor**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda Soares de. **Estudo do Léxico da Língua Apurinã: uma proposta de macro e microestrutura para o dicionário**
- Σ SIGMA, Macapá, v. 3, n. 1, p. 62-79, jan. - jun. 2022.

Apurinã. 2020. Tese (Doutorado em Letras) Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2020.

LIMA-PADOVANI, Bruna Fernanda Soares de. **Levantamento sociolinguístico do léxico da língua Apurinã e sua contribuição para o conhecimento da cultura e história Apurinã (Aruák).** 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

VAUX, Bert; COOPER, Justin. **Introduction to Linguistic Field Methods.** Lincom Europa, 1999.

Sobre a autora

Bruna Fernanda Soares de Lima Padovani

Doutora em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: bflimapadovani@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8504-3258>

Artigo recebido em: 17 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 19 de abril de 2022.

FUNÇÕES COMUNICATIVAS DO ELEMENTO “NEM” EM CONTEXTOS INFORMAIS DIGITAIS: UMA ABORDAGEM FUNCIONALISTA

COMMUNICATIVE FUNCTIONS OF THE “NEM” ELEMENT IN DIGITAL INFORMAL CONTEXTS: A FUNCTIONALIST APPRO

Érica do Socorro Barbosa Reis 
Adrielson Teixeira Santa Rosa 

RESUMO

O presente trabalho investiga o elemento “nem” e sua multifuncionalidade encontrada nas manifestações de contextos reais de interação em dados digitais dos munícipes da cidade de Baião (PA). Buscando levantar hipóteses sobre quais as possíveis motivações linguísticas e extralinguísticas presentes no uso de “nem”. Tivemos como base de estudo os pressupostos funcionalistas de Martelotta (2008), Cunha (2011), Neves (1997, 2000, 2018) entre outros. Assim como foi necessário tomar como aporte bibliográfico os apontamentos gramaticais de Bechara (2009) e Perini (2010). Diante disso, podemos entender que o termo “nem” também surge de maneira agrupada e anteposta ao verbo “falar” nas formas conjugadas: “fale” e “fala”. Esse agrupamento já ocorre com certa frequência de uso nos dados pesquisados e a estrutura como um todo pode transmitir a ideia de concordância ou discordância, dependendo dos aspectos pragmáticos presentes na interação entre os participantes do diálogo.

PALAVRAS-CHAVE: Item “nem”. Falar baionense. Funcionalismo linguístico.

ABSTRACT

The present work investigates the “nem” element and its multifunctionality found in the manifestations of real contexts of interaction in digital data of the citizens of the city of Baião (PA). It seeks to raise hypotheses about the possible linguistic and extra-linguistic motivations present in the use of “nor”. We based our study on the functionalist assumptions of Martelotta (2008), Cunha (2011), Neves (1997, 2000, 2018) among others. Just as it was necessary to take as a bibliographic contribution the grammatical notes of Bechara (2009) and Perini (2010). In view of this, we can understand that the term “nem” also appears in a grouped way and precedes the verb “falar” in the conjugated forms: “fale” and “fala”. This grouping already occurs with a certain frequency of use in the researched data and the structure as a whole can convey the idea of agreement or disagreement, depending on the pragmatic aspects present in the interaction between the participants of the dialogue.

KEYWORDS: Item “nem”. Speak Baionense. Linguistic functionalism.

INTRODUÇÃO

O homem, desde o seu surgimento, utiliza-se de linguagens para suprir a sua necessidade de comunicação. Em certo momento da história se comunicou por meio de línguas, e este vem modificando-as conforme necessita adequar a sua forma de se comunicar diante das mudanças sociais e das novas situações discursivas que surgem no dia a dia.

Dessa forma, entendemos por meio dos estudos de linguagem mais atuais, que a língua é dada como heterogênea, por estar em constante mudança. Assim, compreende-se, que as gramáticas normativas ou tradicionais não se direcionam para explicar os fenômenos linguísticos existentes nos diálogos que os indivíduos externalizam no seu cotidiano, já que as mesmas estudam a língua apenas enquanto código composto por uma estrutura delimitada, e que a considera como um sistema de regras que permite a realização da linguagem.

Em meio a isso, o presente estudo tem como tema a investigação do elemento lexical "nem" e suas funcionalidades em contextos comunicativos reais em que os interlocutores são falantes de língua portuguesa e munícipes da cidade de Baião, localizada na região nordeste do estado do Pará, este situado no Norte do Brasil.

Para tal objetivo, fez-se o levantamento de dados de interação linguística em contextos digitais, que, por sua vez, foram coletados por meio de conversas em aplicativos de mensagens instantâneas, buscando destacar outros usos para o advérbio "nem", os quais não se enquadram totalmente nas categorizações das gramáticas de língua portuguesa pesquisadas.

É sabido que, de forma geral, a língua portuguesa pode ser entendida em todo o Brasil por estarmos falando do mesmo código, no entanto, também encontramos ramificações da mesma língua que podem ser chamadas de variantes e que mudam de região para região. Isso ocorre por conta da demarcação de identidade pela fala, da nossa vasta colonização e também porque, de acordo com as pesquisas referentes ao estudo de língua, novas formas comunicativas vêm surgindo de acordo com a necessidade do falante.

Portanto, o Brasil sendo um país de extensão territorial demasiadamente vasta e de colonização diversa, é recorrente atestar novas expressões ou construções que identificam os falantes de cada região. O estado do Pará, que é o segundo maior estado em relação a extensão territorial do Brasil, por exemplo, proporciona-nos a

possibilidade de encontrar formas cada vez mais expressivas de se comunicar. Elencamos, portanto, para este estudo, dados de interação do município de Baião (PA), os quais contêm o advérbio “nem” em algumas utilizações não contempladas, em sua totalidade, pelas gramáticas elencadas.

O estudo em questão, portanto, é fundamentado pelas gramáticas de língua portuguesa de: Perini (2010); Neves (2000) e Bechara (2009). Além dessas, temos como base geral teórica os estudos da Linguística Funcional de vertente norte-americana, no intuito de analisar os dados catalogados em meios digitais de comunicação e, com isso, entender como se dão as possíveis motivações linguísticas e extralinguísticas para determinados fenômenos que ocorrem na língua portuguesa.

Tal vertente Funcionalista conta com os pressupostos de Cunha e Oliveira (2003) e Martelotta (2008), autores brasileiros que se ancoram nas abordagens de pesquisadores norte-americanos, tais como Sandra Thompson, Paul Hopper e Talmy Givón, entre outros.

Essa mescla de base bibliográfica tem por finalidade evidenciar as afirmações dos gramáticos e as concepções dos linguistas acerca de como o elemento “nem” se apresenta nos dados catalogados e quais as considerações pertinentes de cada ótica.

Com o objetivo geral de analisar o elemento “nem” nos contextos reais de comunicação dos falantes específicos de uma parte da região amazônica, traçamos alguns objetivos específicos: i) identificar quais os contextos discursivos em que o advérbio “nem” é realizado; ii) verificar quais as possíveis motivações dos falantes para criar outros usos funcionais para “nem” e iii) observar as funções do elemento “nem” agrupado e anteposto ao verbo “falar” nas formas “fale” e “fala”.

Em relação aos métodos, o trabalho iniciou-se a partir de análises bibliográficas, continuou de forma qualitativa e descritiva para com os dados coletados, tendo o objetivo de entender o comportamento dos indivíduos diante das situações comunicativas e o desenvolvimento da linguagem, a partir das situações sociodiscursivas, com o objetivo explicativo e com o intuito de esclarecer e explicar tais fenômenos linguísticos por meio de seus usos.

1 A LINGUÍSTICA SOB A ÓTICA FUNCIONALISTA NORTE-AMERICANA

O estudo de língua, neste viés, envolve comunicação, cognição e socialização, com isso, é influenciada por fatores externos a ela. Não é simplesmente uma

ferramenta comunicativa, pois dentro do texto temos envolvimento de afetividade, de modalização, além de outros fatores, e tudo isso diz respeito à função e não somente às análises morfosintáticas estruturais.

Então, para a teoria em questão, o mais importante na língua é a sua função ou as funções que as estruturas apresentam, levando em consideração as necessidades que as pessoas têm em se comunicar cada vez mais de forma rápida e eficaz. Ressaltamos, além disso, que são essas necessidades comunicativas que moldam a língua, criando variação e mudanças, segundo os linguistas funcionalistas.

Sob esta ótica, Cunha (2008) afirma que:

Na análise de cunho funcionalista, os enunciados e os textos são relacionados às funções que eles desempenham na comunicação interpessoal. Ou seja, o funcionalismo procura essencialmente trabalhar com dados reais de fala ou escrita retirado de contextos efetivos de comunicação, evitando lidar com frases inventadas, dissociadas de sua função no ato de comunicação (CUNHA, 2008, p. 128).

Por sua vez, Neves (1997) enfatiza que a descrição da estrutura de uma sentença por si só não é o suficiente para determinar uma expressão linguística. A autora entende que essa descrição precisa incluir não só as referências dos falantes envolvidos, mas também o ambiente sociocomunicativo.

Portanto, podemos inferir que para os estudos funcionalistas, a língua não se origina de construções inatas, ou se desenvolve como um fenômeno isolado e independente dos fatores externos. Ela é o instrumento de interação social que trabalha de forma colaborativa com as intenções comunicativas, sendo assim, ambos os aspectos estão inter-relacionados.

Ao contrário das vertentes linguísticas anteriores, o funcionalismo está focado na função da língua, como a língua se comporta no contexto social. Ele estuda a forma e a função relacionadas intimamente, e alguns autores funcionalistas mais radicais citam ainda que as formas linguísticas e gramaticais, assim como a sintaxe, são derivadas da função comunicativa da língua.

Sob essa ótica, como visto anteriormente, não é difícil compreender que novas construções se manifestem como novas expressões, cuja causa seja o desgaste de expressões muito utilizadas ao longo do tempo e que aparentemente se tornam insuficientes para que os locutores possam se expressar do modo que desejam.

Tendo em consideração o Brasil e suas diversas regiões e culturas, podemos encontrar inúmeras expressões que têm a presença do elemento em questão

estudado, tais como, *nem tchum, tô nem vendo, nem fala, nem cachorro come*, entre outras, em que não podemos, sob uma ótica funcionalista, definir seu significado apenas pela soma de seus elementos constituintes.

Para a vertente norte-americana do funcionalismo, a língua é utilizada para satisfazer as necessidades comunicativas, sendo assim, a forma da língua reflete a função que ela exerce e o motivo do surgimento de novas estruturas morfossintáticas tem relação direta com os fatores comunicativos.

Dessa forma, a gramática é moldada conforme o falante desenvolve e estrutura o discurso comunicativo, de acordo com o ambiente em que o indivíduo está inserido, por isso, considera-se que há uma forte ligação entre gramática e discurso.

Em relação à *forma* das estruturas linguísticas, que até pouco tempo se caracterizava por uma vinculação interna da língua, a qual se estrutura os elementos linguísticos, dando uma conformidade da língua, também tende a ser maleável, sendo sujeita a modificações na medida em que, segundo Cunha, Costa e Cezário (2015), a língua apresenta-se sujeita a forças desempenhadas pelas várias situações comunicativas e, deste modo, auxiliam na determinação da estrutura gramatical.

Já no que diz respeito à *função*, esta por sua vez, não contempla um ponto de vista homogêneo da língua, Martelotta e Kenedy (2015) apud Nicohls (1984) colocam-a como algo polissêmico e não uma coleção de homônimos.

Neves (2018) diz que para Butler (2003) o ponto de partida para os funcionalistas é a visão de que a língua é em primeiro lugar e, acima de tudo, um instrumento para a comunicação entre os seres humanos. A autora também afirma que esse fato é central para a explanação de por que as línguas são como elas são.

Nessa vertente, os estudos funcionalistas defendem que o conhecimento gramatical de um falante tem origem nas suas experiências particulares com as formas linguísticas em termos de frequência e contextos de uso, fato este que fortemente pode implicar na fala dos sujeitos de uma dada região. Para Castilho (2012, p. 21):

O funcionalismo não é uma abordagem monolítica; ao contrário, ele reúne um conjunto de subteorias que coincidem na postulação de que a língua tem funções cognitivas e sociais que desempenham um papel central na determinação das estruturas e dos sistemas que organizam a gramática de uma língua.

Dito isso e observando o comportamento do elemento “nem” nos contextos comunicativos digitais coletados, é possível notar que ele tem a possibilidade de estar adquirindo outros usos que diferem dos contextos já descritos nas gramáticas pesquisadas. Vale ressaltar que em nossos dados, além do elemento em questão incorporar a descrição existente nas gramáticas, ele também já oferece novas funções não destacadas pelas mesmas, fato este que nos levou a buscar tal análise fundamentada em estudos funcionalistas.

2 A VISÃO DAS GRAMÁTICAS

O levantamento da literatura que contempla o tema do presente artigo considerou algumas de nossas gramáticas de língua materna, nas quais buscamos observar como essas obras normatizam ou classificam o emprego do elemento “nem” dentro de uma sentença. Sob este viés, Bechara (2009) relata que:

A língua possui unidades que têm por missão reunir orações num mesmo enunciado. Estas unidades são tradicionalmente chamadas conjunções, que se repartem em dois tipos: coordenadas e subordinadas. As conjunções coordenadas reúnem orações que pertencem ao mesmo nível sintático: dizem-se independentes umas das outras e, por isso mesmo, podem aparecer em enunciados separados (BECHARA, 2009, p. 268).

De acordo com Bechara (2009), “nem” é uma conjunção coordenada aditiva e conector de unidades negativas, pois tem apenas a incumbência de indicar que as unidades que une estão marcadas por uma relação de adição. Posteriormente, o gramático ressalta que a sentença constituída pela repetição representada por *nem...* *nem* adquire um sentido de aditivo negativo e faz parte de uma categoria denominada de conjunções e expressões enfáticas, ainda se referindo a conjunções coordenativas.

Perini (2010), por sua vez, caracteriza o “nem” como uma palavra negativa que pode ser encontrada em construções diferentes das que se encontram no padrão escrito, uma variedade de negação proveniente de uma aglutinação de *e + não*.

Neves (2000) esclarece que “e” e “nem” são elementos de relação aditiva, contudo o “nem” é utilizado na adição de segmentos negativos ou privativos, possuindo valor de “e não”, conforme destaca Perini (2010), quando a sentença é constituída anteriormente por uma oração de valor negativo marcada por *não*.

A autora ressalta ainda que, como qualquer conjunção coordenativa, o

elemento citado só adiciona segmentos de mesmo nível sintático, dialogando com Bechara (2009), e que diferente do conectivo e pode ocorrer em correlação, apresentando-se já no primeiro segmento negativo, compondo com o segundo “nem” a correlação aditiva negativa. A linguista também demonstra que o valor semântico do “nem” pode enfatizar a ideia de acréscimo, inclusão ou exclusão, favorecendo a utilização da palavra de reforço.

3 CONSTITUIÇÃO DO *CORPUS* E MÉTODOS DE PESQUISA

A pesquisa de campo foi utilizada como procedimento para buscar informações e dados tendo como universo comunicativo o meio digital. Os participantes dessa coleta são munícipes da cidade de Baião, a qual está localizada no Nordeste do estado do Pará, situado no Norte do Brasil.

As idades dos participantes variam entre 18 e 50 anos. Apontamos, neste momento, que não houve seleção de classe social, sexo ou qualquer outra estratificação, pois o objetivo principal foi evidenciar a ocorrência do fenômeno linguístico observado nas interações de forma geral de indivíduos desta região, em específico.

A coleta de dados foi realizada por meio de imagens capturadas (*prints*) de conversas entre um dos autores deste artigo e seus amigos, tanto de forma particular quanto em grupos. Essas conversas ocorreram no aplicativo de mensagens instantâneas chamado *WhatsApp*. Neste contexto, é válido ressaltar que o elemento “nem” não foi utilizado de forma alguma por um dos autores do presente artigo, pois só destacamos este objeto de estudo na escrita dos demais interlocutores, o que pode ser comprovado pelas imagens capturadas.

O *corpus* foi constituído de dados com todas as ocorrências do elemento “nem” levantadas nas conversas, contendo tanto o objeto de estudo em suas funções canônicas, consideradas pelas gramáticas, quanto em novas funções ainda não apresentadas, conforme o presente estudo.

Em relação aos procedimentos adotados para a análise dos dados, utilizamos a abordagem metodológica qualitativa e descritiva. Tal análise ocorreu a partir das características gramaticais já elencadas neste artigo e também sob a ótica funcionalista, a qual engloba características morfológicas, sintáticas, semânticas e pragmáticas, ou seja, levando em consideração contextos linguísticos e extralinguísticos. Além disso, é importante destacar que se trata de uma pesquisa de

cunho sincrônico, uma vez que os dados elencados foram coletados no mesmo recorte de tempo.

4 ANÁLISE DOS DADOS E RESULTADOS

Alguns dos dados levantados estão apresentados abaixo (Quadro 1) e divididos em duas categorias. A primeira, chamada de “uso padrão de *nem*”, está em consonância com as descrições gramaticais pesquisadas. Em contrapartida, na segunda categoria, o “*nem*” surge agrupado com elementos que se repetem e que estão pospostos a ele, o “*nem me fale*”, “*nem fale*”, “*nem me fala*” e “*nem fala*”, por isso, nomeamos de “uso não-padrão de *nem*”.

Vale ressaltar que o quadro abaixo é a transcrição das conversas capturadas por meio de *prints*, as quais tiveram a ocorrência de “*nem*” de alguma forma.

Quadro 1: Usos de “*nem*”

USO PADRÃO DE NEM	USO NÃO-PADRÃO DE NEM
<ul style="list-style-type: none"> - (...) <i>bora todos nós na bola segunda. O Haroldo veio aqui me encarnar pow</i> - Tu nem aparece lá - Eu vou segunda 	<ul style="list-style-type: none"> - (imagem) <i>Olha</i> <i>O pé do mesmo tamanho</i> <i>Já vai começar a usar junto</i> <i>Com o pai dele</i> - (emoji de surpresa) - <i>Tô falando</i> <i>Nem eu acreditei</i> - <i>Esse acho que vai calçar o mesmo tamanho q o avô kkk</i> - <i>Meu Deus nem me fale</i>
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Nós temos o time titular</i> <i>E não abre</i> - <i>Vdd que nem os reserva joga</i> <i>Kkkkkkkkkkkkkkkkk</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Tá aqui outro kkkkkkkkk Gordo e ruim que se acha bom</i> - <i>Igual tu de mais bom nem fala</i>
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Deu 2 e 55 as moedas kkkkk</i> - <i>Os bundas que repassaram esse dinheiro pro ADM do real</i> - <i>Nosso é só 5</i> <i>Nós nem moeda não aceita</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>O que for tua, deixa aí</i> <i>A (...) tá dando maior trabalho aqui</i> <i>Deixa ela se virar depois</i> - Nem fala, <i>tá dando trabalho pra nós dois</i> <i>Kkkk</i>
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Tô só elogiando meu zagueiro</i> - <i>Esse não disputou nem estadual</i> - <i>infelizmente do meio pra frente o time não prestava.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Simbora (estudar). Kkk</i> - <i>Não aguento mais por hj</i> <i>Tô desde a manhã</i> - <i>kkkk...É dois.</i> Nem me fale <i>Outubro tá bem aí</i>

<ul style="list-style-type: none"> - Só marcar o dia - Sério mano tomar um banho ver pessoas novas - kkkkkkkk - Tô enjoado das mesmas caras <p>Quero nem jogar</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Rapa dopis que o fogo amigo saiu da provecon a internet não prestou mais - kkkk - #voltaadri - Nem fale <p>Recebe 2.500 14* salário Auxílio alimentação Hora extra</p>
<ul style="list-style-type: none"> - Parece que é 7h <p>Mas eu queria ir, por causa do papai e da mamãe</p> <p>Se eles forem e eu não, eles vão ficar chateados comigo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ah meu bem <p>Eu fico chateada contigo as vezes</p> <p>Nem por isso</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Outro técnico na seleção era pisa certa nessas 2 seleção agora com o Tite e dúvida <p>Jogão tá doido</p> <p>Tá filé o jogo drx</p> <ul style="list-style-type: none"> - Nem fala <p>Filé e do Mengão hoje</p>
<ul style="list-style-type: none"> - Tal de real (Madrid) tá só nome - Bale nem pega na bola - Esse tá uma água 	<ul style="list-style-type: none"> - Time do Chile e chato <p>Mais nosso técnico não tem uma tática de jogo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Neymar ta um lixo até agora <p>Nem (padrão) pega na bola</p> <ul style="list-style-type: none"> - Jogo tá bonito - Nem fala (emoji rindo)

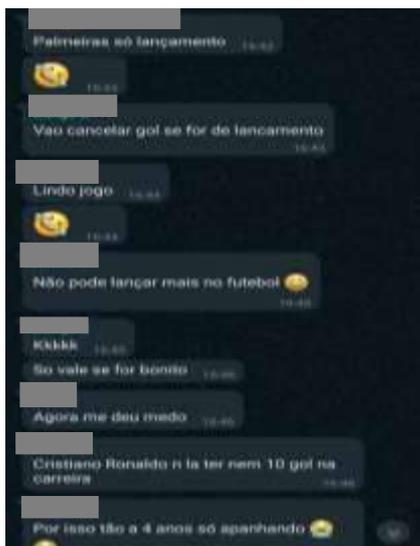
Fonte: Elaborado pelos autores.

Acima, podemos ver construções de sentenças em vários contextos comunicativos. Com esses dados levantados, conseguimos identificar ocorrências em que o “nem” se apresenta nos padrões descritos nas gramáticas e com outras funções não analisadas pelas mesmas.

O quantitativo total dos dados foi de 43 ocorrências de “nem”. Dentre elas, encontramos 25 dados do elemento descrito de acordo com as gramáticas pesquisadas e 18 dados que diferem dos postulados gramaticais observados.

Baseando-nos em conceitos das gramáticas apresentadas e na vertente linguística do funcionalismo norte-americano, explanaremos a seguir as análises de algumas realizações do *corpus* apresentado.

Figura 1: Uso como elemento privativo



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 2: Uso correlacionando valores negativos de mesmo nível sintático



Fonte: Arquivo pessoal.

Na figura 1, *print* de uma conversa no aplicativo de mensagens instantâneas *Whatsapp*, podemos compreender o “nem” utilizado na forma descrita em uma das gramáticas pesquisadas. Neves (2000) discorre em sua gramática sobre o valor semântico do “nem”, que relaciona elementos negativos ou privativos favorecendo o emprego de uma palavra de reforço.

No dado em questão, inferimos, com base no contexto discursivo, que um dos interactantes argumenta que se contabilizassem somente os gols bonitos do jogador de futebol Cristiano Ronaldo, este não teria tantos gols “Cristiano Ronaldo *n* ia ter” (lembrar que *n* é abreviação de *não*, feita pelo autor da oração), no entanto, como em muitas ocorrências da fala real, o falante suprime a informação na escrita e busca artifícios para reforçar a sua tese conforme suas necessidades. Nesse caso, o mesmo conclui o enunciado com a noção de privação ou exclusão: *nem* + (sequer implícito) *10 gol na carreira*.

Ademais, o contexto negativo, somado à presença do advérbio de negação *não*, também afirma as características da forma mais lexical presente nas gramáticas, em que esse elemento “nem” reforça uma oração negativa anterior.

Na figura 2, observamos um contexto em que o diálogo se inicia com a pergunta sobre a chegada de uma roupa, em seguida a resposta é dada de forma negativa, fazendo o uso de *não* em sua forma abreviada, muito comum no meio digital, em “Mana, ã consegui fazer meus pedidos desse”. Em seguida, a conversa se

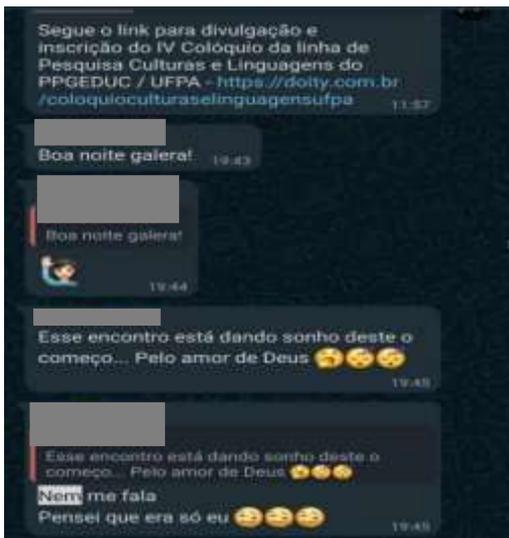
encerra com uma oração em que se faz presente o elemento em estudo “nem”: “*Nem me fale uma coisa dessa*”.

Neste exemplo, conseguimos entender que houve uma decepção em relação a resposta dada, uma vez que a cliente gostaria muito de obter tal peça de roupa. Decepção essa marcada linguisticamente logo no início da oração. O que nos chama atenção é que neste caso o “nem” ocupa uma posição de início de frase que seria do advérbio “não”, no entanto, notamos que possivelmente o “não” inviabilizasse demonstrar tal sentimento de decepção ou até mesmo tristeza que o “nem” conseguiu transparecer.

Por isso, vale ressaltar que, ao analisarmos pragmaticamente a sentença, inferimos que há uma motivação por trás da utilização do “nem” em detrimento do advérbio *não* para negar, que no caso da figura 2, é a de transferir um descontentamento e frustração, sentimentos que não são considerados em uma análise sintática, mas que se pode compreender ao analisarmos o contexto comunicativo.

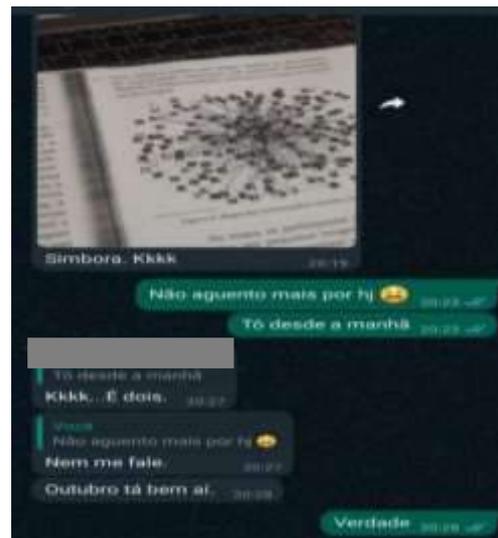
Além disso, fica claro também que, linguisticamente, o “nem” não está assumindo o papel sintático de conectivo de orações, ou até mesmo de adição de orações, mas sim um papel semântico e pragmático de demonstração de certo sentimento triste a partir da resposta dada.

Figura 3: Uso de concordância em contexto negativo



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 4: Uso de concordância em contexto negativo



Fonte: Arquivo pessoal.

Na figura 3 exposta acima, podemos notar que os participantes estão querendo transmitir a ideia de tédio ou não animação em relação a um encontro acadêmico que acontece de forma on-line “esse encontro está dando sonho” + “*nem* me fala / Pensei que era só eu”, que é um aspecto negativo para um evento no qual esses integrantes deveriam estar demonstrando interesse.

É relevante dizer que o elemento “*nem*”, inserido por um dos integrantes do grupo, não está ligando orações de uma mesma sentença, mas sim iniciando uma nova, utilizando-se de uma expressão de valor lexical negativo para concordar com o fato de que o encontro não está tão interessante. Com isso, podemos enfatizar que, mesmo que o “*nem*” esteja empregado de uma forma diferente das expostas pelas gramáticas, ele ainda segue presente em contextos negativos.

O exemplo da figura 4 está inserido em um contexto em que alguém faz uma espécie de convite ao estudo “Simbora kkk” e mostra a foto de um livro em cima de um teclado de computador.

Em seguida, a resposta obtida é negativa, demarcada logo no início por *não* em “*Não* aguento mais por hoje / Tô desde de manhã”. Neste momento, o “*nem*”, mais uma vez, inicia um enunciado “*Nem* me fale” e não conecta, sintaticamente, orações.

Além disso, podemos perceber mais uma vez uma forma de concordância, de identificação entre ideias por meio da sequência “*nem* me fale”, dita em resposta à oração “*não* aguento mais por hoje”, dando a entender que os 2 interlocutores estão cansados de estudar, pois estão nessa atividade desde o turno da manhã.

É válido ressaltar que nos exemplos acima, as sequências “*nem* me fale” e “*nem* me fala”, a princípio, parecem ser utilizadas em contextos em que há situações com conotação negativa. Contextos esses que apresentam também o advérbio “*não*” no seu entorno linguístico e que não sugerem que algo não deve ser falado, conforme a análise sintática da forma, mas que há uma concordância entre os interlocutores no sentido de que existe algo os incomodando, se olharmos para a semântica e a pragmática.

Dessa forma, isso nos faz lembrar que Neves (2000) explica que o “*nem*” pode se enquadrar em uma segunda categoria, a de elemento adverbial, em que esse elemento inserido em um devido contexto não nega neutralmente como o *não*.

Figura 5: Uso de concordância em contexto positivo



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 6: Uso de concordância em contexto positivo



Fonte: Arquivo pessoal.

Segundo Neves (2000), o “nem” é um elemento de relação aditiva para elementos negativos ou privativos, adicionando segmentos do mesmo nível sintático, enfatizando acréscimo de inclusão ou exclusão.

A figura 5 nos apresenta o uso do elemento “nem” inserindo uma ideia positiva, afirmando, concordando e, conseqüentemente, adicionando esta ideia à anterior: “O coisa boa/*Nem fale* até...kkk”. Isso fica ainda mais claro com a oração “0800 não se diz não nunca...”, ou seja, o convite que feito anteriormente é muito bom, irrecusável.

Já a figura 6, a estrutura “*nem fala*” aparece posposta à “de mais” (variante da palavra demais). Nesta ocasião, “*nem fala*” mais uma vez não nega o ato de falar, mas sim parece ser utilizada com a função de concordar com o fato de que o que aparece na imagem é muito bom com castanha. Imaginamos que pelo elemento acrescentado (a castanha), trata-se de uma comida, a qual é tradicionalmente chamada de caça pelas pessoas da região, por ser um animal diferente dos comuns para a alimentação.

5 DISCUSSÃO

A língua já figurou um estado rudimentar, já se modificou e com o passar do tempo vai se tornando mais complexa, pois ela tem o poder de exprimir sentimentos e emoções. Diante desse pensamento, podemos afirmar que diversas palavras que já foram cristalizadas em uma classe gramatical, hoje flutuam ou pertencem também a outras classes.

Por esse motivo, os linguistas funcionalistas defendem a posição de que a língua deve ser estudada não somente a partir dos seus aspectos estruturais, mas também de seus fatores extralinguísticos, motivando o estudo dos fenômenos e levantamento de hipóteses que surgem nas comunicações reais da fala. Com isso, a pesquisa buscou compreender quais as novas funcionalidades que o elemento "nem" possui dentro de usos em contextos digitais e em exemplos coletados em uma região específica do estado do Pará.

Em relação a essas novas funções supracitadas no *corpus* analisado, foram encontrados quatro agrupamentos com o "nem" que apresentaram maior frequência: "*nem fala*", "*nem me fala*", "*nem fale*" e "*nem me fale*". Estes não estão funcionando mais apenas como algo que não deve ser falado, conforme vimos na coluna referente aos "usos não-padrão de *nem*", no quadro 1.

Os agrupamentos encontrados e citados acima nos remetem a ideia principal de concordância com o que foi mencionado anteriormente, seja por meio de imagem ou de assertivas. Essa manifestação de concordância ocorre tanto em situações negativas, como em positivas.

Conseguimos observar também que o elemento "nem" ainda funciona como um conector, desta vez juntando também enunciados e não mais apenas orações. Além disso, temos ainda muito forte a presença de "não" enquanto negativizador prototípico, o que pode também influenciar o interlocutor ao optar pelo "nem".

Sintetizando os resultados encontrados, as principais funções de "nem" observadas foram: i) a de concordância tanto em contextos positivos, como em contextos negativos, sendo o "nem" agrupado às estruturas "fala", "fale", "me fala", "me fale"; ii) a de ligação entre enunciados e iii) a de substituição do advérbio "não".

Por fim, pode-se dizer que o objeto estudado, quando proferido dentro da comunidade pesquisada, pode ser compreendido perfeitamente pelos seus usuários, transmitindo ideias de aceitação, negação, oposição, entre outras, cumprindo

plenamente com o seu papel comunicativo e sanando as necessidades comunicativas dos utilizadores da expressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o exposto, reconhecemos a importância da gramática para os estudos linguísticos, assim como os seus esforços para demonstrar como funciona o sistema interno da língua portuguesa. No entanto, não podemos deixar de considerar que apenas esses pressupostos, por si só, devem ser a única base para a aquisição do conhecimento da língua, pois, como vimos nos dados anteriores, é notório que essas obras não apresentam informações suficientes para explicar os diversos fenômenos linguísticos que surgem no nosso cotidiano.

Nesse cenário, a pesquisa proposta foi a de estudar as novas funções do elemento “nem” inserido nas interações contextuais reais, desenvolvidas nas mídias digitais, no qual o objeto estudado apresenta outras funções linguísticas que diferem das descritas nas gramáticas pesquisadas, mas que não se afastam por completo.

Ademais, conseguimos observar possíveis colocações do “nem” em detrimento do *não*, fato que nos chama atenção por tal especificidade não ser descrita nas gramáticas pesquisadas. Devemos ressaltar, neste momento, que essa “substituição” tende a agregar outros valores semânticos para o enunciado como um todo, uma vez que o “nem” parece carregar um juízo de valor ou até mesmo um ponto de vista que o “*não*” não apresenta.

Diante do levantamento de dados e suas análises, a pesquisa nos levou também a entender que algumas estruturas ganharam lugar de destaque: “*nem fala*”, “*nem me fala*”, “*nem fale*” e “*nem me fale*”, pois elas apresentaram frequência significativa no presente estudo. Essas estruturas foram inseridas com o intuito de concordar com o enunciado anterior a elas, apresentando até mesmo pontos de vista ou sentimentos, a depender do contexto.

REFERÊNCIAS

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. 37 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

CASTILHO, Ataliba Teixeira de. Funcionalismo e gramática do português brasileiro. In: SOUSA, Edson Rosa de et. Al. **Funcionalismo linguístico**: novas tendências teóricas. São Paulo: Contexto, 2012.

CUNHA, Angélica Furtado. Funcionalismo. In: MARTELOTTA, Mario Eduardo (Org.). **Manual de linguística**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

CUNHA, Maria Angélica Furtado; OLIVEIRA, Mariangela Rios; MARTELOTTA, Mário Eduardo. **Linguística Funcional**: Teoria e Prática. Rio de Janeiro: DPeA, 2003.

CUNHA, M. A. F.; COSTA, M. A; CEZARIO, M. M. Pressupostos teóricos fundamentais. In: CUNHA, M. A. F.; OLIVEIRA, M. R.; MATERLOTTA, M. E. (Orgs.). **Linguística Funcional**: teoria e prática. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MARTELOTTA, Mário Eduardo. **Mudança Linguística**: uma abordagem baseada no uso. São Paulo: Cortez, 2011.

MARTELOTTA, Mário Eduardo; KENEDY, Eduardo. A visão funcionalista da linguagem no século XX. In: CUNHA, Maria Angélica Furtado da; OLIVEIRA, Mariangela Rios de; MARTELOTTA, Mário Eduardo (Orgs.). **Linguística funcional**: teoria e prática. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

NEVES, Maria Helena de Moura. **A Gramática funcional**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

NEVES, Maria Helena de Moura. **Gramática de Usos do Português**. São Paulo: Editora Unesp. 2000.

NEVES, Maria Helena Moura. **Gramática funcional**: interação, discurso e texto. São Paulo: Contexto, 2018.

PERINI, Mário Alberto. **Gramática do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

Sobre os autores

Érica do Socorro Barbosa Reis

Mestra em Estudos de Linguagem pela Universidade Federal Fluminense – UFF.

Contato: ericareis.reis@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5658-3143>

Adrielson Teixeira Santa Rosa

Graduado em Letras com habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: adrielsontsr2016@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6693-1268>

Artigo recebido em: 28 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 06 de maio de 2022.

FRASEOLOGISMOS DO CUPUAÇU

CUPUAÇU PHRASEOLOGISMS

Davi Pereira de Souza 
Carlene Ferreira Nunes Salvador 

RESUMO

O objetivo deste artigo consiste em analisar, do ponto de vista morfossintático, os fraseologismos presentes no léxico da cultura do cupuaçu. O referencial teórico adotado baseia-se em Mejri (2012), assim como Mejri e Mejri (2020), além de autores como Ortiz Alvarez (2000) e Monteiro-Plantin (2014) em relação ao aspecto fraseológico. Do ponto de vista metodológico, o *corpus* considerado é oriundo dos dados de Souza (2015) sobre a cultura do cupuaçu, em que o autor realizou o levantamento em 570 textos escritos sobre a temática específica do cupuaçu, e apresentou 105 unidades lexicais dispostas em glossário terminológico impresso e eletrônico. Desse total, foram retiradas apenas unidades polilexicais sobre as quais aplicamos os testes de identificação e categorização fraseológica. Assim, os resultados indicam 40 unidades fraseológicas, a exemplo de: *abertura da cova*, *planta matriz*, *ponto de palito*, *cupulate branco*, cuja composição sintagmática recobre 100% de sintagmas nominais. A análise revela que os fraseologismos, assim como as unidades simples, prestam-se à função designativa no âmbito dos domínios específicos.

PALAVRAS-CHAVE: Fraseologismo. Cupuaçu. Amazônia.

ABSTRACT

The main objective of this article is to analyze the phraseologisms present in the lexicon of the cupuaçu culture. The theoretical framework is based on Mejri (2012) e Mejri; Mejri (2020), and authors such as Ortiz Alvarez (2000) and Monteiro-Plantin (2014) in relation to the phraseological aspect. From a methodological point of view, the corpus considered comes from data from Souza (2015) on the culture of cupuaçu, in which the author carried out a survey in 570 texts written on the specific theme of cupuaçu and presented 105 lexical units arranged in a terminological glossary. printed and electronic. From this total, candidates for phraseologisms were removed on which we applied the phraseological identification and categorization tests. The results indicate 40 phraseological units, such as: *abertura da cova*, *planta matriz*, *ponto de palito*, *cupulate branco*, whose syntagmatic composition covers 100% of noun phrases. The analysis reveals that phraseologisms, as well as simple units, lend themselves to a designative function within specific domains.

KEYWORDS: Phraseologism. Cupuaçu. Amazon.

INTRODUÇÃO

Estudos que consideram a descrição lexical sob diferentes perspectivas na região amazônica têm sido desenvolvidos por pesquisadores da UFPA, mais especificamente no âmbito do Projeto Geossociolinguística e Socioterminologia - GeolinTerm (RAZKY; OLIVEIRA; LIMA, 2010). No rol das pesquisas que consideram a língua comum está o trabalho de Salvador (2017), situado na vertente da Fraseologia. Entretanto, é necessário destacar o volume de pesquisas que abordam o léxico especializado em perspectiva terminológica, a título de exemplificação, os trabalhos de Vasconcelos (2000), Costa (2009), Lima (2010), Borges (2014), Oliveira (2014) e Oliveira (2018). Tais pesquisas enfocam atividades socioeconômicas da região, como é o caso da farinha de mandioca (RODRIGUES, 2015), o setor da piscicultura (LISBOA, 2015), a castanha do Pará (FEITEIRO, 2015), assim como o trabalho de Souza (2015) sobre a cultura do cupuaçu, uma das muitas matérias-primas da fruticultura paraense.

Assim, inserido no âmbito dos estudos realizados no Projeto GeoLinTerm (RAZKY; OLIVEIRA; LIMA, 2010), mais especificamente no eixo que engloba os trabalhos de natureza lexical, este estudo tem por objetivo central analisar as unidades fraseológicas presentes no domínio do cupuaçu com vistas a estabelecer as características constitutivas de tais unidades, sobretudo em nível morfossintático, que circundam a atividade desse fruto típico da região amazônica.

A diversidade amazônica está presente em um conjunto de fatores que recobre desde a fauna e flora, a culinária da região, os povos que aqui habitam, a cultura musical até o cultivo de determinados alimentos que podem ou não ser nativos dessa parte do Brasil. De um lado, na lista dos produtos cultivados no norte do país estão o abacaxi, o cacau, a pimenta do reino, todos esses importados de outros estados ou até mesmo de países diferentes. Por outro lado, o extrativismo de plantas nativas tem agradado não apenas o paladar dos indivíduos que povoam a região, mas também a economia. Desse modo, o cultivo do açaí, da mandioca, de ervas típicas da Amazônia, da castanha do Pará e do cupuaçu, dentre outras espécies, tem se mostrado uma atividade geradora de renda e impulsionadora da valorização local.

Embora o extrativismo do cupuaçu ocupe apenas o quarto lugar dentre as atividades econômicas paraenses, o cultivo em larga escala dessa fruta consegue englobar diferentes etapas desse processo, dentre as quais podemos citar: as

atividades da fruticultura, a coleta, o transporte, a comercialização e o desdobramento industrializado gerado a partir do fruto *in natura*. A título de exemplificação, o cupuaçu está em cosméticos, produtos de higiene, e claro, na produção da indústria alimentícia. Por apresentar uma importância na cultura da região Norte, sobretudo em relação ao Pará, o cultivo do cupuaçu mobiliza instâncias de camadas específicas mobilizadoras de discursos próprios e delimitados.

Assim como a diversidade extrativista, a diversidade linguística criada em torno da prática da fruticultura do cupuaçu impulsiona o acionamento de unidades lexicais igualmente específicas, manifestas nos discursos dos indivíduos que circundam essa atividade. Interessados no registro de tais unidades, motivamo-nos a estabelecer, neste estudo, o levantamento, com vistas à análise, de fraseologismos relativos ao cupuaçu que servem de base à comunicação entre as pessoas que atuam nesse ramo extrativista. Para tanto, elegeu-se o *corpus* especializado retirado de Souza (2015) acerca dessa temática.

Para efeito de organização, o texto está estruturado em seções que permitem o entendimento da temática abordada, quais sejam: a introdução com a apresentação, delimitação e panorama do tema tratado; a seção sobre léxico em que se abordam a noção de unidades simples, complexas e a delimitação das áreas lexicológica, terminológica e fraseológica; a seção metodológica sobre o desenho empírico do estudo realizado; a seção de apresentação e discussão dos resultados, além das considerações finais e referências. Assim, a respeito do léxico, trata a próxima seção.

1 LÉXICO

Tradicionalmente definido como o conjunto vocabular de uma língua, o léxico reúne estruturas muito heterogêneas (BIDERMAN, 2005) que vão da unidade simples, monolexical (*sombrinha, morrer*), a combinações maiores e mais complexas, como os compostos vocabulares (*guarda-chuva*) e os fraseologismos (*bater as botas*), formalmente caracterizados pela polilexicalidade.

Considerado o nível mais dinâmico, flexível e aberto do sistema linguístico, o léxico serve como ponte entre as categorias da língua e a realidade biossociocultural, dotando os falantes dos recursos adequados à expressão e à comunicação de suas necessidades de interação social. O domínio da palavra permite-nos descrever o presente, relatar o passado e descortinar o futuro. Segundo Aguilera *et al.* (2016, p.

77-78), "... toda a visão de mundo, a ideologia, os sistemas de valores e as práticas socioculturais das comunidades humanas são refletidos em seu léxico." Assim, enquanto no Brasil como um todo seja relativamente consensual o uso do adjetivo *sovina* ou da sequência fixa *mão de vaca* para caracterizar a pessoa que não gosta de gastar dinheiro, em algumas localidades do Pará, podemos encontrar o sintagma *mão de mucura assada*, com o mesmo valor de verdade, sendo a mucura um tipo de gambá da família dos marsupiais, muito presente na fauna amazônica.

A depender do enfoque dado, podemos nos referir a léxico geral ou a léxico especializado. No primeiro caso, incluem-se todas as unidades lexicais da língua, as palavras de uso comum, que se submetem a categorizações gerais do pensamento no âmbito social, histórico e cultural.

Por sua vez, o léxico especializado compõe-se de termos, que são itens lexicais específicos de determinadas áreas especializadas e nelas funcionam como unidades de conhecimento, porque nomeiam conceitos de uma área técnica, científica ou sociocultural. São termos, por exemplo, da cultura do cupuaçu os vocábulos *enxertia*, *clone de cupuaçu* e *tesoura de poda*, que designam, respectivamente, um método de plantio, um melhoramento genético do cupuaçu e um instrumento cortante usado na etapa de poda das árvores de cupuaçuzeiro.

De acordo com Cabré (1995; 1999), termo e palavra não se distinguem *a priori*, estando sujeitos, como unidades lexicais, aos condicionamentos gramaticais da língua, que é inerentemente variável, diferenciando-se, porém, pela natureza do conteúdo nocional e pelas condições de uso. Simplificadamente, palavra é a unidade comum, com significado socialmente arbitrário, utilizada na maioria dos contextos de interação verbal, na comunicação cotidiana; o termo, por seu turno, encerra um conceito referente a um objeto de conhecimento especializado cujo valor é definido pela relação estabelecida com os outros termos na estrutura conceitual de um domínio terminológico.

Como o léxico não forma um bloco monolítico (KRIEGER, 2014), pelas características apontadas sumariamente, sua análise e a delimitação de suas unidades não são tarefas de apenas uma disciplina. Pelo contrário, o próprio termo não é monossêmico nos estudos linguísticos e seu escopo envolve uma multiplicidade de formas e funções que constituem objeto de diferentes disciplinas, como a Lexicologia, Lexicografia, Terminologia, Terminografia, Fraseologia e Fraseografia.

Em linhas gerais, a Lexicologia se ocupa do estudo teórico do léxico comum; a Terminologia, do léxico especializado; e a Fraseologia, do componente fraseológico da língua que se manifesta em ambos os domínios. Respectivamente, a face aplicada dessas disciplinas é de responsabilidade da Lexicografia, Terminografia e Fraseografia, que se voltam à produção de repertórios e bancos de dados lexicais, como dicionários, vocabulários e glossários.

Especificamente sobre a Fraseologia, área cuja origem remonta ao início do século XX, a partir da obra de Charles Bally (1909), cabe destacar que esteve inicialmente vinculada à Lexicologia, tendo como objeto de estudo as unidades fraseológicas ou séries fraseológicas, de acordo com a terminologia adotada por esse autor. Posteriormente, no âmbito dos estudos russos, a Fraseologia foi reconhecida como disciplina autônoma, graças à contribuição dos soviéticos Polivanov (1931 apud ORTÍZ ALVAREZ, 2000) e Vinogradov (1947 apud ORTÍZ ALVAREZ, 2000).

Assim, a Fraseologia é considerada uma:

[...] disciplina independente, relacionada a todos os níveis de análise linguística (do fonético ao discursivo-pragmático), cujo o objetivo é o estudo das combinações de unidades léxicas, relativamente estáveis, com certo grau de idiomatidade, formadas por duas ou mais palavras, que constituem a competência discursiva dos falantes, em língua materna, segunda ou estrangeira, utilizadas convencionalmente em contextos precisos, com objetivos específicos, ainda que, muitas vezes, de forma inconsciente (MONTEIRO-PLANTIN, 2014, p. 34).

Ao lado das unidades monolexicais, a fraseologia desempenha um papel fundamental na estruturação do léxico. De acordo com a vertente francesa assumida por Mejri (2012), a fraseologia constitui um fenômeno comum às línguas naturais que se manifesta por meio de associações sintagmáticas frequentes, isto é, sequências polilexicais que resultam da ação do processo de *figement* (congelamento, fixidez), presente em todos os níveis da língua, particularmente no campo lexical.

2 FRASEOLOGIA (COMUM X ESPECIALIZADA)

Os estudos fraseológicos abrangem tanto as unidades da língua comum quanto as especializadas. Por isso, de acordo com o enfoque dado, podemos falar de fraseologia geral ou fraseologia especializada (ARAGÃO, 2016). Em termos mais

amplios, essa diferenciação corresponde à relação entre a língua geral e os discursos especializados (MEJRI; MEJRI, 2020).

Com base no léxico, Mejri e Mejri (2020) defendem que não há propriamente diferença de natureza formal ou semântica entre a língua geral e o discurso especializado, havendo entre ambos os domínios uma inter-relação de complementaridade e reciprocidade, visto que, grosso modo, as unidades lexicais se combinam conforme regras gerais da língua e seu componente semântico é fruto de atividade cognitiva, pois tanto o conteúdo semântico da língua geral quanto a elaboração conceitual especializada “pertencem ao pensamento como produto cognitivo produzido pelo cérebro humano.” (MEJRI; MEJRI, 2020, p. 263, tradução nossa)¹.

Os autores ressaltam, entretanto, que as distinções entre ambos residem nas características específicas de cada tipo de conteúdo. Por exemplo, enquanto o conteúdo semântico das unidades lexicais da língua geral vincula-se a categorias sociais, históricas e culturais que se originam no seio da comunidade linguística, o processamento cognitivo das unidades lexicais especializadas é, mormente, restrito a especialistas de uma área ou atividade específica que usam a língua para desenvolver conhecimento sobre o mundo. Em síntese:

A ideia principal que deve ser lembrada é que terminologias especializadas existem para descrever, analisar e possivelmente explicar o mundo. O conhecimento de que são o elemento linguístico mais saliente é produzido para compreender o mundo e, eventualmente, transformá-lo. Tal não é o caso das palavras da língua geral. Elas são projetadas para se comunicar com o mundo. Dizer o mundo como se percebe, como é concebido por uns e por outros não pressupõe um conhecimento esotérico deste mundo: não é preciso ser especialista em nada para se comunicar sobre o mundo, ou seja, formular sermões por meio de palavras e regras combinatórias compartilhadas por todos os falantes. (MEJRI; MEJRI, 2020, p. 264, tradução nossa)².

¹ “Les deux types de contenu, contenu sémantique pour la langue générale et construction conceptuelle stricte pour les discours spécialisés, relèvent de la pensée en tant que produit cognitif élaboré par le cerveau humain.” (MEJRI; MEJRI, 2020, p. 263).

² “L’idée principale qu’il faut retenir est que les terminologies spécialisées sont là pour décrire, analyser et éventuellement expliquer le monde. Les connaissances dont elles sont l’élément langagier le plus saillant sont produites pour comprendre le monde et pour éventuellement le transformer. Tel n’est pas le cas des mots de la langue générale. Ils sont conçus pour communiquer sur le monde. Dire le monde tel qu’on le perçoit, tel qu’il est conçu par les uns et les autres ne présuppose pas une connaissance esotérique de ce monde: on n’a pas besoin d’être expert en quoi que ce soit pour communiquer à propos du monde, c’est-à-dire formuler des prédications au moyen de mots et de règles combinatoires partagés par tous les locuteurs.” (MEJRI; MEJRI, 2020, p. 264).

Assim, em nível fraseológico, particularmente as colocações se distribuem num *continuum* entre a língua geral e o discurso especializado, pois “Na realidade, não há domínios de conhecimento que sejam impermeáveis a qualquer metafísica, ideologia ou concepção geral de existência” (MEJRI; MEJRI, 2020, p. 265, tradução nossa).

Diferentemente da fraseologia geral na qual se originam ou para ela migram diversas unidades polilexicais, como *bater as botas, rodar a baiana, prestar atenção, Deus escreve certo por linhas tortas* etc., a fraseologia especializada se caracteriza sobretudo pela alta frequência de colocações, aqui concebidas conforme Mel’cùk (2013 apud MEJRI; MEJRI, 2020) como associações sintagmáticas binárias, híbridas quanto a seus constituintes, sendo um deles a base, condicionada à livre escolha do falante, e o termo colocado, cujo emprego é restrito, como *auxiliar técnico* e *treino tático*, extraídas do Dicionário fraseológico do futebol (SALVADOR, 2017).

Considerada por Krieger e Finatto (2004) como um dos objetos de estudo da Terminologia, ao lado do termo e da definição terminológica, a fraseologia especializada tem sido descrita no Brasil, principalmente a partir dos estudos realizados por Bevilacqua (1998; 2004; 2005). Essas autoras assumem uma perspectiva restrita para a fraseologia, com enfoque terminológico. Em sua definição de Unidade Fraseológica Especializada (UFE), Bevilacqua (2004-2005) propõe a existência de um núcleo eventivo, de caráter verbal, e que entre os componentes deve haver necessariamente um ou mais termos que representam o núcleo terminológico da estrutura, como *captar radiação* e *absorver energia*, nos quais os primeiros elementos seriam o núcleo eventivo e os dois últimos seriam termos específicos do âmbito da energia solar.

Entretanto, a vertente assumida neste trabalho não é a perspectiva terminológica. Consideramos, com base em Mejri (2012) e Mejri; Mejri (2020), que a fraseologia é um fenômeno linguístico geral que se expressa por meio das associações sintagmáticas recorrentes, sendo os fraseologismos unidades de natureza lexical que podem ter origem tanto na língua geral quanto nos discursos especializados.

3 METODOLOGIA

Os procedimentos metodológicos traçados para o presente trabalho incluem dois momentos distintos. No primeiro, a composição da amostra-base de Souza (2015) em que o autor organiza, em forma de glossário impresso e eletrônico, 105

unidades terminológicas das quais foi extraído o conjunto de 40 candidatos a fraseologismos que serviram aos propósitos deste artigo. No segundo momento, a metodologia utilizada para a elaboração do presente artigo.

O levantamento bibliográfico inicial constitui para Gil (2017) o primeiro passo de qualquer pesquisa, uma vez que essa atividade possibilita o entendimento acerca do objeto sob análise. Assim, para entender o fenômeno em tela, foi preciso conhecer o manejo da cultura do cupuaçu desde o plantio até o momento em que essa fruta é consumida sob diferentes configurações culinárias.

Nesse contexto, após eleger a cultura do cupuaçu como ponto de partida de sua temática de pesquisa, Souza (2015) selecionou textos escritos publicados no período que compreende de 1946 a 2014, tendo sido eles extraídos de diferentes fontes, especialmente de artigos científicos, revistas especializadas e manuais técnicos. Após triagem, os arquivos foram preparados para o tratamento automático no *software WordSmith Tools* (SCOTT, 2008). Em seguida, as unidades terminológicas selecionadas foram dispostas no programa *Lexique Pro* (SIL, 2012) com vistas à organização do glossário. No total, são 105 unidades terminológicas que apresentam tanto um aspecto mono quanto polilexical.

No que tange aos propósitos específicos do estudo aqui descrito, ao conjunto de 40 unidades polilexicais foi aplicada a sequência de testagem fraseológica, a qual inclui a verificação da fixidez, congruência e idiomaticidade, de acordo com a indicação de Mejri (2012).

Verificar a fixidez da sequência possibilita realizar a distinção entre uma combinatória fixa e um agrupamento dito livre. A testagem desse fator exige que o pesquisador submeta o candidato a fraseologismo a etapas diferentes, tais como: observar se os constituintes podem deslocar-se dentro do sintagma e sofrer comutação por outros itens lexicais. À fixidez junta-se a noção da congruência, elemento que ajuda na regulação do sentido. Ao final, é possível eleger a classificação tipológica dessas unidades.

4 APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Nesta seção, apresentamos os resultados obtidos após o procedimento de certificação fraseológica a que todas as unidades passaram. Nesses termos, são listadas 40 sequências polilexicais, exemplos que estão organizados em ordem alfabética no Quadro 01.

Quadro 01: Unidades da amostra coletada

Nº	Fraseologismo	Nº	Fraseologismo
01	abertura da cova	21	pegamento do enxerto
02	amêndoa de cupuaçu	22	planta matriz
03	beneficiamento do fruto	23	poda de formação
04	broca do fruto	24	poda de limpeza
05	clones de cupuaçuzeiro	25	poda fitossanitária
06	canivete de enxertia	26	polpa congelada
07	chocolate de cupuaçu	27	polpa de cupuaçu
08	cobertura morta	28	polpa <i>in natura</i>
09	cupuaçu mamau	29	ponto de palito
10	cupuaçu mamorana	30	ponto de repicagem
11	cupuaçu redondo	31	preparo das covas
12	cupulate branco	32	propagação por sementes
13	cupulate com leite	33	propagação vegetativa
14	cupulate em pó	34	quebra do fruto
15	cupulate em tabletes	35	sementes de cupuaçu
16	cupulate meio amargo	36	sombreamento definitivo
17	densidade da sementeira	37	sombreamento provisório
18	despolpamento manual	38	tesoura de poda
19	despolpamento mecânico	39	vassoura de bruxa
20	morte progressiva	40	vingamento de frutos

Fonte: Elaborado pelos Autores.

Os fraseologismos expostos no Quadro 1 apresentam, conforme a estrutura sintagmática, configuração 100% nominal. Esse resultado evidencia a função designativa própria dos domínios de especialidade, como ressaltam Mejri e Mejri (2020) acerca de unidades polilexicais que atuam no discurso com o mesmo valor de unidades simples.

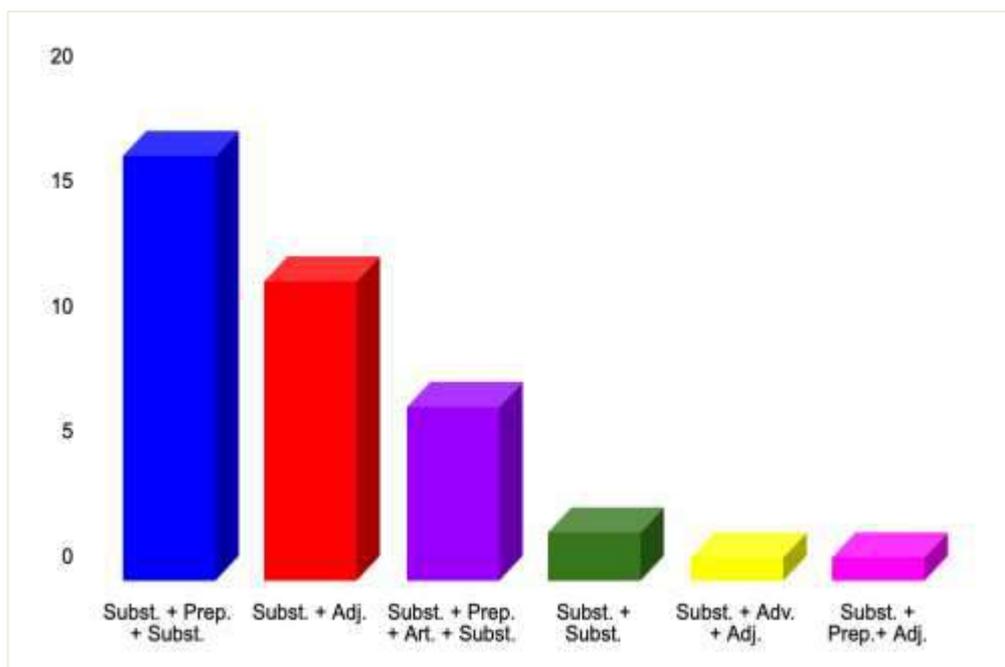
No que se refere aos elementos constitutivos das unidades fraseológicas encontradas, é possível eleger os seguintes padrões:

- i) Substantivo + Substantivo (cupuaçu mamau)
- ii) Substantivo + Adjetivo (despolpamento manual)
- iii) Substantivo + Preposição + Substantivo (cupulate em pó)
- iv) Substantivo + Preposição + Artigo + Substantivo (abertura da cova)
- v) Substantivo + Advérbio + Adjetivo (cupulate meio amargo)
- vi) Substantivo + Preposição + Adjetivo (polpa *in natura*)

As unidades coletadas mostram a preferência de organização sintagmática das unidades relacionadas ao extrativismo do cupuaçu como parte de um domínio especializado, havendo predominância, como é possível notar, de substantivos ocupando a posição inicial de todos os fraseologismos coletados, além da expansão das unidades por meio de constituintes formados por preposição, artigo, advérbio e adjetivos. São, portanto, exemplos de unidades denominativas complexas (polilexicais) e associações sintagmáticas privilegiadas (colocações).

A distribuição dos parâmetros encontrados pode ser mais bem visualizada no Gráfico 1.

Gráfico 1: Padrão morfosintático das unidades fraseológicas



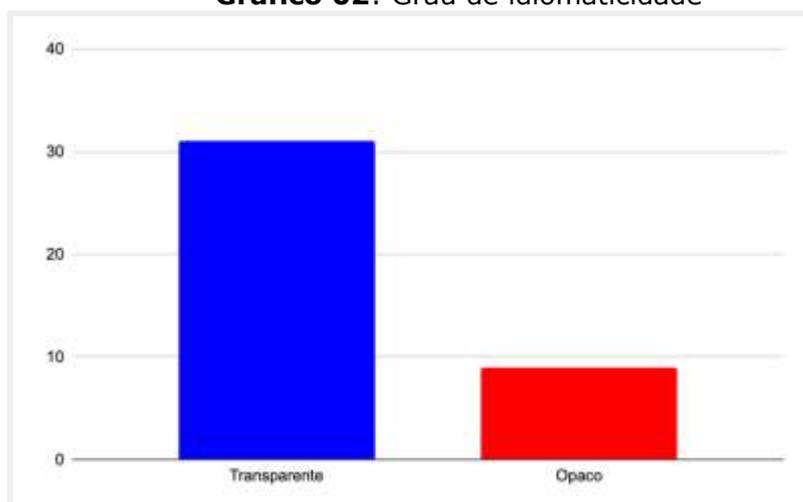
Fonte: Elaborado pelos Autores.

Conforme ilustram os dados presentes no Gráfico 1, a maior parte dos fraseologismos é constituída de sintagmas formados por substantivo + preposição + substantivo, correspondente a 17 unidades, como por exemplo: *amêndoa de cupuaçu, chocolate de cupuaçu, cupulate com leite, cupulate em pó, cupulate em tablete, poda de formação, poda de limpeza, poda de palito, propagação por sementes*, dentre outras. O segundo grupo é composto por 12 unidades com a formação morfossintática: substantivo + adjetivo, como por exemplo em: *cobertura morta, cupuaçu redondo, cupuaçu branco, despulpamento manual, despulpamento mecânico, morte progressiva, planta matriz e polpa congelada*. Há também 07 unidades formadas de substantivo + preposição + artigo + substantivo, quais sejam: *abertura da cova, beneficiamento do fruto, broca do fruto, densidade da sementeira, pegamento do enxerto, preparo das covas e quebra do fruto*. Duas unidades formadas por substantivo + substantivo, são elas: *cupuaçu mamau e cupuaçu mamorana*. Tem-se ainda um quinto padrão encontrado, o qual envolve uma unidade organizada a partir de substantivo + advérbio + adjetivo: *chocolate meio amargo*. Por fim, o fraseologismo constituído por um substantivo + preposição + adjetivo: *polpa in natura*.

A preferência por sintagmas de natureza nominal parece sinalizar a necessidade de isenção dos itens lexicais que compõem cada unidade, no sentido de que a especificidade favorece a não observância de ambiguidade no processo designativo, uma vez que na cadeia produtiva do manejo do cupuaçu, assim como em outros campos do saber, evita-se o uso de lexias que podem causar confusão ou desvirtuamento da prática *per se*. A expansão do núcleo sintagmático particulariza o tipo de produto, instrumento ou técnica, como em *despulpamento manual, poda de palito*, entre outros.

Além da apresentação sintagmática dos fraseologismos encontrados, verificou-se também a natureza fraseológica no que tange à gradação do fator idiomaticidade. Neste processo, aferiu-se o grau de transparência e opacidade presente em cada exemplar, especialmente quando se verifica que ao menos um dos constituintes ainda apresenta vestígios de sua acepção denotativa, de modo que o resultado dessa avaliação está expresso no Gráfico 02.

Gráfico 02: Grau de idiomaticidade



Fonte: Elaborado pelos Autores.

O Gráfico 02 evidencia o grau de transparência e opacidade das unidades coletadas. Na primeira coluna verifica-se como a maioria dos fraseologismos é de configuração transparente, o que equivale a 31 das 40 unidades fraseológicas encontradas. Nesse caso, ao menos um dos elementos endógenos à estrutura remete ao seu primeiro significado veiculado fora do sintagma, como ocorre em: *chocolate de cupuaçu*, *chocolate em pó*, *quebra do fruto* ou *semente de cupuaçu*. Embora saibamos que a estrutura fraseológica de sequências mais cristalizadas deva ser considerada a partir do seu conjunto global, não é raro observar vestígios de significado expresso por elementos intrínsecos aos sintagmas fraseológicos. Mejri e Mejri (2020) asseguram que esse tipo de configuração é comum, sobretudo quando se trata de unidades que servem ao processo designativo das linguagens técnicas. Todavia, embora em quantidade menor, foram encontrados exemplos de sequências, mais especificamente nove delas, cujo sentido não pode ser obtido a partir da leitura dos significados individuais de cada elemento, é o que acontece, por exemplo em: *amêndoa de cupuaçu*, *cobertura morta*, *morte progressiva* ou *vassoura de bruxa*.

Como visto acima, as unidades do segundo grupo são opacas, uma vez que seus significados não são obtidos a partir da simples leitura composicional. Esse resultado indica que, mesmo no campo da especialidade, onde geralmente há preferência pelo uso de estruturas linguísticas denominativas, os falantes fazem relação com elementos subsidiários à atividade desenvolvida. Desse modo, percebe-se que a transferência de domínios ocorre de maneira natural, isso pode ser observado na unidade *morte progressiva*, a qual não se refere à morte em si, mas à decadência do fruto em termos de estágios de crescimento. Ainda sobre essa

unidade, não se observa na estrutura superficial do sintagma nenhum constituinte expresso linguisticamente que sinalize sua relação com o cultivo do cupuaçu, porém seu uso dentro da cadeia produtiva indica seu vínculo à especialidade por questões pragmáticas, o que vai de encontro à perspectiva assumida por Bevilacqua (2004) no que tange à fraseologia especializada, pois, como já explicado, para a autora, uma unidade fraseológica para ser especializada deve apresentar pelo menos um termo eventivo no interior do sintagma, critério não atendido na referida sequência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A motivação para a realização deste artigo surgiu a partir da constatação de que havia no *corpus* de Souza (2015), acerca da cultura do cupuaçu, além de unidades terminológicas simples, também exemplos de unidades organizadas com dois ou mais constituintes, configuração sinalizadora de possíveis fraseologismos na amostra. Motivados por essa descoberta inicial, consideramos a extração de pelo menos 40 unidades, sob as quais aplicou-se o processo de certificação fraseológica sugerido por Mejri (2012).

Em nível morfossintático, os resultados encontrados podem ser sintetizados a partir dos parâmetros sintagmáticos observados nas unidades analisadas, os quais mostram sintagmas nominais como os mais produtivos da amostra e são organizados morfológicamente a partir de substantivos, adjetivos e advérbio, sendo os primeiros o núcleo de todos os exemplos listados.

Do ponto de vista semântico, a maioria das unidades fraseológicas identificadas apresenta configuração transparente, ou seja, é possível recuperar o sentido veiculado em razão de um dos constituintes endógenos ao próprio fraseologismo.

Portanto, a descrição fraseológica pretendida evidencia a produtividade de unidades polilexicais, assim como as unidades monovocabulares, em diferentes campos do saber e sob diferentes configurações morfossintáticas. O estudo junta-se, assim, às demais pesquisas realizadas no âmbito do GeoLinTerm (RAZKY; OLIVEIRA; LIMA, 2010) e contempla, no que tange à cultura do cupuaçu, a perspectiva de pesquisa a respeito de outras atividades econômicas que perfazem a região amazônica. Desta forma, espera-se que mais descrições dessa natureza possam unir-se ao estudo ora realizado.

REFERÊNCIAS

- BEVILACQUA, C. R. Fraseologia: perspectiva da língua comum e da língua especializada. **Revista Língua & Literatura**. v.6/7, nº 10/11, p. 73-80. 2004.
- BORGES, L. C. M. **Os termos da meliponicultura**: uma abordagem socioterminológica. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2011.
- CABRÉ, M. T. La terminologia hoy: concepciones, tendencias y aplica aplicaciones. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 24, n. 3, set./dez.1995.
- CABRÉ, M. T. **La terminología**: representación y comunicación. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada (IULA), 1999.
- COSTA, C. S. **Glossário terminológico da cultura do cacau em Medicilândia/PA**. 2009. 167f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- FEITEIRO, S. R. **Terminologia da castanha-do-Pará**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2016.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- KRIEGER, M. da G.; FINATTO, M. J. B. **Introdução à Terminologia**: teoria e prática. São Paulo: Contexto, 2004.
- LIMA, A. F. de. **Socioterminologia da Indústria Madeireira**. 2010. 377f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
- LISBOA, J. L. S. S. **Terminologia da piscicultura**. 2015. 174f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- MEJRI, S. Délimitation des unités phraséologiques. *In*: ORTIZ ALVAREZ, M. L. (org.). **Tendências atuais na pesquisa descritiva e aplicada em fraseologia e paremiologia**. V.1. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.
- MEJRI, S. **Le figement lexical**: descriptions linguistiques et structuration sémantique. Tunis: Publications de la faculté des lettres de la Manouba, 1997.
- MEJRI, S.; MEJRI, S. La phraséologie spécialisée: Concepts, opacité, culture. *In*: **Phrasis**, Dicembre, 2020.
- MONTEIRO-PLANTIN, R. S. **Fraseologia**: era uma vez um patinho feio no ensino de língua materna (volume I). 2014.
- OLIVEIRA, R. U. G. S. **O léxico especializado do corte bovino**: uma abordagem terminológica e terminográfica. 2018. Tese (Doutorado). Faculdade de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- ORTÍZ ALVAREZ, M. L. **Tendências atuais na pesquisa descritiva e aplicada em fraseologia e paremiologia**. Campinas: Pontes, 2012.

RAZKY, A.; LIMA, A. F. de; OLIVEIRA, M. B. de. **Geossociolinguística e Socioterminologia no Brasil** – GeoLinTerm (projeto de pesquisa). UFPA, 2010. 19f.

SALVADOR, C. F. N. **Estudo das fraseologias do futebol brasileiro das Séries B, C e D em jornais digitais populares**: construção de um dicionário eletrônico. 2017. 515f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

SCOTT, M. **WordSmith Tools**, versão 5.0. Liverpool: Lexical Analysis Software, 2008.

SIL (**Summer Institute of Linguistics**) Internacional. Lexique Pro (v. 3.6), 2004 - 2012.

SOUZA, D. P. de. **Terminologia da cultura do cupuaçu**. 2015. 90 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2015.

VASCONCELOS, A. M. M. **Glossário da terminologia do caranguejo**: uma perspectiva socioterminológica. 2000. 170f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

Sobre os autores

Davi Pereira de Souza

Mestre em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará – UFPA.
Contato: davips312@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2753-5577>

Carlene Ferreira Nunes Salvador

Doutora em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará – UFPA.
Contato: carlene.salvador77@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9403-1227>

Artigo recebido em: 01 de março de 2022.

Artigo aceito em: 27 de abril de 2022.

**AMAZÔNIA E NARRATIVA: REFLEXÕES SOBRE O
PROTAGONISMO DA MULHER VELHA EM DOIS CONTOS
ORAIS DA MATINTAPERERA**

**AMAZON AND NARRATIVE: REFLECTIONS ON THE
PROTAGONISM OF THE OLD WOMAN IN TWO ORAL
TALES BY MATINTAPERERA**

Andressa de Jesus Araújo Ramos 

Rubenil da Silva Oliveira 

Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões 

RESUMO

De acordo com Zimerman (2007), no mundo todo, à medida que os anos sucedem, aumenta o número de velhos. Além do aumento da expectativa de vida, existe também o fenômeno da feminização ou a feminilização da velhice, que consiste no fato de existirem mais mulheres com 60 anos de idade do que homens. Contudo, apesar de o número de mulheres ser superior ao de homens, elas experimentam, de acordo com Debert (1994), uma situação de dupla vulnerabilidade com o peso somado de dois tipos de discriminação: o de ser mulher e o de ser velha. Nesse sentido, o objetivo geral é refletir sobre a representação da velhice feminina em duas narrativas orais da Matintaperera, recolhidas pelo "O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia Paraense" (IFNOPAP).

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia. Narrativa. IFNOPAP. Matintaperera.

ABSTRACT

According to Zimerman (2007), worldwide, as years pass, the number of elder people increases. In addition to the increasing in life expectancy, there is also the phenomenon of feminization of old age, which consists in the fact that there were more women aged 60 years than men. However, despite the number of women being higher than men, they experience, according to Debert (1994), a situation of double vulnerability with the added weight of two types of discrimination: being a woman and being old. In this sense, the general objective is to reflect on the representation of female old age in two oral narratives from Matintaperera, collected by "The Imaginary in Popular Oral Narrative Forms of Amazon in Pará" (IFNOPAP).

KEYWORDS: Amazon. Narrative. IFNOPAP. Matintaperera.

INTRODUÇÃO

Na cultura brasileira contemporânea, o corpo sexy, juvenil e magro é, segundo Goldenberg (2008), um bem, possivelmente o mais cobiçado pelos sujeitos das camadas mais ricas e também das mais pobres, que o percebem como um importante meio de ascensão social. Desse modo, em uma cultura, na qual o corpo é um capital no mercado do casamento, sexual e profissional, o físico gordo, velho ou fora de forma é negado, rejeitado e estereotipado.

Para Beauvoir (2018), a repulsa pela anciã sucede porque ela foi destinada a ser, na visão do homem, um objeto sexual, e a partir do momento em que se torna velha e feia, ela perde o seu espaço, o qual foi determinado pela sociedade, tornando-se assim um monstro que causa rejeição e até mesmo temor. A filósofa existencialista explica ainda, que tanto na Antiguidade, quanto no folclore, a idosa foi constantemente associada a uma feiticeira/bruxa¹.

A maioria das concepções que temos sobre a figura da bruxa foi criada, de acordo com Vieira (2007), no passado e estão carregadas de preconceitos e estereótipos, pois a revela como uma mulher velha, cansada, solitária, de cabelos grisalhos, com verruga no nariz e dona de uma risada espantosa. Além dessas características físicas negativas atribuídas à bruxa, ela também é representada como mentalmente perturbada e louca.

Contudo, os resultados parciais de nossos estudos em duas narrativas orais da Matintaperera, recolhidas em Abaetetuba, no estado do Pará, pelo IFNOPAP, revelaram uma mulher ativa, divertida e desprendida dos padrões sociais impostos às velhas, revelando, assim, um protagonismo da mulher na velhice. Nesse sentido, o objetivo geral desta investigação é refletir sobre a representação da velhice feminina em duas narrativas orais da Matintaperera, recolhidas pelo IFNOPAP.

Esta pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, com abordagem qualitativa, cuja metodologia consistiu em: a) revisão da literatura; b) estudo da velhice

¹ Apesar de as palavras "feiticeira" e "bruxa" serem escritas de forma diferente, apresentam, de acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009), significados que se aproximam, pois, "feiticeira" significa "bruxa" e "bruxa" que dizer uma mulher que tem fama de se beneficiar de supostas forças sobrenaturais para causar o mal. Fares (1997) destaca que os termos "bruxaria" e "feiticaria" aparecem em alguns autores com sentidos diversos, pois a primeira são mulheres que têm a faculdade de fabricar receitas mágica e esse dom é inato, isto é, nasce com elas, por outro lado, a segunda também produzem receitas, porém é uma prática aprendidas e não inata.

feminina; c) exame da lenda da Matintaperera em textos diversos; d) leitura dos contos da Matintaperera, recolhidos de coletâneas, *Santarém conta...*, *Abaetetuba conta...*, *Belém conta...* e *Bragança conta...*; e) seleção de duas narrativas orais da Matinta; f) análise literária dos contos escolhidos. O referencial teórico deste trabalho ampara-se em: Beauvoir (2018), Goldenberg (2017), Debert (1994), Salgado (2002) e Wolf (2020).

Sendo assim, este artigo apresenta, além desta introdução, das considerações finais e das referências, duas seções. A primeira, intitulada A trajetória do projeto de pesquisa "O imaginário nas formas narrativas orais populares da Amazônia paraense" (IFNOPAP), reflete sobre a história do projeto, os idealizadores, os objetivos iniciais e os atuais, os livros publicados e a sua importância para a academia, sociedade e cultura. A segunda seção, denominada As mulheres velhas nas narrativas orais amazônicas da Matintaperera, por sua vez, apresenta a análise literária de dois contos orais da Matintaperera, recolhidos na cidade de Abaetetuba, no estado do Pará, pelo IFNOPAP.

1 A TRAJETÓRIA DO PROJETO DE PESQUISA "O IMAGINÁRIO NAS FORMAS NARRATIVAS ORAIS POPULARES DA AMAZÔNIA PARAENSE" (IFNOPAP)

As narrativas orais estão sempre presentes na história da humanidade, desde que o homem começou a se comunicar e entender que contando histórias ele tinha o poder de entender, criar, inventar e modificar a realidade a sua volta. As pessoas vivem cercadas de histórias e muitas dessas narrativas auxiliam e fazem parte da identidade individual e do grupo que pertencem. Todo indivíduo carrega um potencial de contador/ouvinte de narrativas (RODRIGUES, 2010, p. 10).

"O Imaginário nas Formas Narrativas Orais Populares da Amazônia Paraense" (IFNOPAP) é um projeto integrado da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Guamá, Belém-PA, idealizado pela professora Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões e pelo professor Christopher Golder, ambos da UFPA, que engloba, conforme Sousa (2014), distintas áreas do saber, tais como, a Literatura, a Arqueologia, a Linguística, a Sociologia, a Antropologia, dentre outras.

Em 1994, o IFNOPAP iniciou, de acordo com Simões (2010), a proposta de recolha das lendas e dos mitos da Amazônia, recebendo auxílio de pesquisadores, professores, bolsistas e profissionais de distintas áreas do conhecimento, levando ao

patamar “[...] em que hoje se encontra, ou seja, uma proposta institucionalizada, com o formato de Campus Flutuante” (SIMÕES, 2010, p.10).

A idealizadora e coordenadora do projeto conta que ele objetivou, a princípio, agrupar as inúmeras formas “[...] de narrativas orais contadas pelo amazônida [...] numa tentativa de ‘mapear o que se conta no Pará’, para preservação da memória da região” (SIMÕES, 2010, p. 10). Dessa forma, em 1994, o projeto iniciou com o formato de

[...] Programa de Pesquisa, tendo sido implantado em seis dos oito Campi Universitários do Interior. Os municípios atingidos foram: Santarém, Castanhal, Abaetetuba, Bragança, Marabá, Cametá, e o Campus-sede da UFPA em Belém. O sistema de Campi Avançados constituiu a estrutura adequada para pesquisa de tão grande alcance, permitindo uma ampla cobertura do território paraense, envolvendo grande número de professores e de estudantes de todas as microrregiões do Pará. O material recolhido possui uma riqueza e diversidade ímpares. Tal fato propiciou inúmeras propostas, organizadas em subprojetos de várias áreas de pesquisa, principalmente, dos Centros de Letras, Ciências Humanas e Educação (SIMÕES, 2010, p. 10-11).

Figura 1: Registro do momento em que a narradora conta uma história para a pesquisadora do IFNOPAP, em 1994



Fonte: Acervo do IFNOPAP.

Figura 2: Registro do momento em que o narrador conta uma história para a idealizadora e coordenadora do IFNOPAP, em 1994



Fonte: Acervo do IFNOPAP.

Algumas narrativas orais recolhidas pelo IFNOPAP foram traduzidas (do oral para o escrito) e publicadas em livros, denominados *Santarém conta...*, *Belém conta...*, *Abaetetuba conta...* e *Bragança conta*, pela editora da Universidade Federal do Pará (UFPA). Porém, outras histórias permanecem inéditas, armazenadas em *cd's*, *pendrive* e também em computadores na sala do projeto, na UFPA, Campus Belém.

O livro intitulado *Santarém conta...* foi a primeira coletânea a ser publicada pelo IFNOPAP, em 1995, e contempla cinquenta e duas narrativas e sete histórias recriadas por pesquisadores, envolvendo distintos gêneros: o sensual, o irônico, o cômico. Em resumo, esse volume é o encontro das águas, o “[...] encontro da realidade com o mito, encontro da tradição com a modernidade, da cultura popular com a erudita [...], encontro oral e do escrito” (SIMÕES; GOLDER, 1995a, p. 09).

A coletânea *Belém conta...*, por sua vez, é o segundo livro publicado pelo projeto e se constitui de trinta e seis narrativas e catorze recriações. Além das histórias, esse volume, diferentemente do anterior, conta com depoimentos, isto é, “testemunhos dos pesquisadores. Como eles vivem a pesquisa, os problemas, os momentos de alegria” (SIMÕES; GOLDER, 1995b, p. 177). Na realidade, esse livro visava divulgar em toda a comunidade “[...] parte do rico material recolhido nos

primeiros 12 meses de pesquisa de campo em bairros e distritos de Belém” (SIMÕES; GOLDER, 1995b, p. 06).

Por outro lado, *Abaetetuba conta...* é o terceiro volume da coleção de contos orais populares do IFNOPAP e totaliza cinquenta e duas narrativas e oito recriações. Trata-se de “[...] um mundo de surpresas que se identifica de maneira global com a exuberante região em que está localizada” (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 06).

E, por fim, *Bragança conta...*, é o quarto livro do IFNOPAP e o mais recente, lançado no dia 03 de junho de 2016, no Hangar - Feira Pan - Amazônica do livro, que contempla o maior número de histórias, pois contabiliza setenta e sete narrativas e dez recriações. Essa coletânea é composta por histórias que evocam narrativas associadas à temática de heróis da Idade Média, “[...] famosas matintas [...], botos, seres encantados, assombrações a até reminiscência de histórias do passado inspiradas em Perrault” (SIMÕES, 2016, p. 06).

Além dos quatro livros publicados pelo IFNOPAP, Sousa (2014) salienta que ele promoveu o estudo e também a publicação do primeiro *Dicionário da língua indígena Asurini* escrito, inicialmente, na língua de origem e posteriormente traduzida para a Língua Portuguesa.

Figura 3: Os livros do IFNOPAP²



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

² Os livros do IFNOPAP podem ser encontrados na Estante Virtual, bem como na Livraria Saraiva, do Shopping Boulevard, na Livraria Leitura, do Shopping Pátio Belém e na Editora da UFPA, Campus Guamá, Belém-PA.

O IFNOPAP também produziu e ainda vem produzindo diversos materiais audiovisuais, tais como vídeos e curta metragem em âmbito nacional, *cd's-rom* veiculados a subprojetos. No ano de 2020, o projeto, em parceria com a produtora cultural *Na Cuia*, lançaram o *podcast*³ "Conto Ribeirinho", que transferiu as narrativas orais para a internet, em um formato atual e acessível, com o intuito de resgatar as histórias recolhidas ao longo de seus 26 anos de existência e divulgar esses relatos de maneira exclusiva e envolvente.

Em notícia publicada na página da UFPA, *Podcast - O Conto Ribeirinho* foi o primeiro da série de quatro, que foram produzidos pela *Na Cuia* produtora cultural, juntamente com o IFNOPAP e a Rádio *Web* UFPA, como fruto do Prêmio Proex de Arte e Cultura/2019, trazendo especificidades da cultura amazônica.

A temática escolhida para o primeiro episódio foi a personagem *Matintaperera*. A equipe percebeu que, entre as narrativas do IFNOPAP, essa história se repetia diversas vezes, contudo, suas características mudavam de localidade para localidade. Isso acontece porque a *Matinta* é, como defende Fares (2007), multifacetada. A pesquisadora Andressa Ramos (2019) justifica, em sua dissertação de mestrado, que a entidade apresenta infinitas traduções, podendo ser, em sua constituição humana, homem-mulher, jovem-idosa. No que se refere à metamorfose, ela pode se transformar em animais, de classes biologicamente distintas tais como ave, anfíbio, réptil, mamífero e peixe, o que a possibilita transitar em meios aéreos-terrestres, rural-urbano, podendo ser quadrúpede ou bípede. O assobio, por sua vez, se estabelece pela alteridade (boca-ânus). A tradução, na visão da autora, está amparada no pensamento do espanhol Jorge Larrosa (1996), que a compreende como um processo que envolve a interpretação, assumindo, assim, um sentido metafórico, que estabelece uma ação singular de caráter intersubjetivo e também intercultural, que promove uma experiência resultante da transformação de si pela relação com a alteridade do outro (outro texto, outra cultura, outros sujeitos), isto é, como os narradores ifnopapianos compreendem a figura mítica da *Matinta*. Desse modo, Larrosa (1996) propõe que interpretar é traduzir e toda tradução é um

Translado, transformación mutua, familiarización de lo extraño, extrañamiento de lo familiar, intermediación. En la traducción, como en

³ O primeiro episódio do conto ribeirinho traz como tema o mito da *Matintaperera*, que pode ser encontrado em: <https://podcast.belem.br/nacuia/2020/03/02/matinta-perera/>.

la lectura, siempre es cuestión de un juego de diferencias. Entre las lenguas entre el libro y el lector, entre cada lengua y ella misma por mediación de la lengua extranjera, entre el libro y él mismo a través del lector, entre el lector y si mismo gracias al libro, entre las palabras y las cosas, entre la biblioteca y la productividad permanente del sentido. La traducción, como la lectura, tienen su lugar en un entre (LARROSA, 1996, p. 303).⁴

Retomando ao *EP*, ele apresenta narrativas recolhidas no ano de 1994, nas cidades de Abaetetuba e de Ananindeua. Os áudios históricos são costurados através de uma narração cativante, a qual conduz o ouvinte para dentro dos enredos das histórias coletadas pelo IFNOPAP.

Nos dias de hoje, o IFNOPAP é referência para os pesquisadores, que possuem interesse em pesquisar ou apenas conhecer as narrativas orais da Amazônia. O projeto passou do caráter regional para o internacional e interdisciplinar. A coordenadora, embora esteja aposentada pela UFPA, continua ainda bem atuante.

Nesse sentido, Sousa (2014) explica que o IFNOPAP foi e continua sendo temática de diversas pesquisas em vários níveis de estudo, desde monografias e dissertações até teses de doutorado, pois tem um gigantesco acervo de narrativas orais, que foram recolhidas no nordeste da Amazônia paraense.

Sendo assim, após refletirmos sobre a trajetória do projeto de pesquisa IFNOPAP, na seção posterior apresentaremos a análise literária de duas narrativas orais da Matintaperera, recolhidas pelo IFNOPAP, que revelam um novo perfil do ser feminino na velhice, o qual não vem carregado de estereótipos e nem de preconceito, mas de novidade, liberdade e agilidade.

2 AS MULHERES VELHAS NAS NARRATIVAS ORAIS AMAZÔNICAS DA MATINTEPERERA

“[...] envelhecer, para elas, tem um ganho positivo. Só mais velhas podem ser livres e seguir a própria vontade” (GOLDENBERG, 2017, p. 72).

⁴ “Transferência, transformação mútua, familiarização do estranho, estranhamento do familiar, intermediação. Na tradução, como metáfora, é sempre uma questão de jogo de diferenças. Entre as línguas, entre o livro e o leitor, entre cada língua e por meio da língua estrangeira, entre o livro e ele mesmo através do leitor, entre o leitor e ele próprio, graças ao livro, entre palavras e coisas, entre a biblioteca e o mundo, entre todos eles e entre a instabilidade e a produtividade permanente do significado. A tradução assume seu lugar próprio, porém também está em um entre lugar” (LARROSA, 1996, p. 303, *tradução nossa*).

“Fiu! Fiu!” é o nome dado à narrativa oral da Matintaperera, contada por Manoel P. da Fonseca, em 1995, recolhida pelo IFNOPAP, na cidade de Abaetetuba, no estado do Pará. O relato revela a história de Dona Laura, uma mulher velha, de 70 anos, que se metamorfoseava em Matintaperera. O conto inicia com Raimundo ouvindo boatos que a anciã estava muito doente em sua casa e, como era costume dos mais antigos socorrer quem estivesse “doente ou morrendo”, principalmente, os mais velhos, pois representavam fragilidade, necessidade e pobreza, ele resolveu sair do trabalho e ir direto à residência dela, para prestar-lhe auxílio. Contudo, no meio do caminho algo inusitado aconteceu, ela pulou:

[...] Pah! E suspendeu a bunda pra cima e a saia, e acendeu a bunda pro lado dele e fez assim: -Fiu, Matintaperera! Aí, ela se endireitou e disse: -Agora vai contar, ouviste?. Ele agarrou, ele veio embora, diz ele que não sabe como não caiu o atorá da costa dele (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 21).

A partir de trechos da narrativa de Manoel P. da Fonseca, podemos observar que a idosa não segue um perfil tradicional de velha, associada a uma bruxa medieval, que se trata de “[...] uma mulher que tem fama de se utilizar de supostas forças sobrenaturais para causar malefícios, prescrutar o futuro e fazer sortilégios” (HOUAISS, 2009, p. 333) e que é “[...] muito feia e/ou azeda e mal-humorada” (HOUAISS, 2009, p. 333), mas de uma prolecta cheia de energia, vitalidade e agilidade, tanto é que ela superou as expectativas de Raimundo, pulando em sua frente e ainda o desafiando “Agora vai contar, ouviste?” (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 21). Essas atitudes da vetusta evidenciam um protagonismo feminino na senectude, dado que ela não se apresenta como “[...] uma pessoa chata, triste, deprimida, cansada, doente e solitária” (ZIMERMAN, 2007, p. 19), mas simpática, feliz, animada, dinâmica, saudável e sociável. Além disso, ela não esconde e nem sente vergonha de seu corpo envelhecido, mas o revela, comprovando, assim, que a velhice não interfere, em nada, a sexualidade da mulher, pois, preconceituosamente, foi estabelecido um protótipo de velho(a) e como sujeitos assexuados.

A cultura hispano-americana, sobretudo, concebe a sexualidade da anciã, de acordo com Salgado (2002), como fonte de humor, sendo considerada ridícula e imprópria. Esse preconceito ocorre, em geral, ao equiparar de forma equivocada a sexualidade feminina a sua capacidade reprodutiva. Na realidade, essa discriminação para com a velha está diretamente ligada a sexismo e é a ampliação lógica da

insistência de que o valor da mulher é medido na atração e utilidade que elas oferecem ao homem. Dentro dessa condição, isto é, no esforço das mulheres de serem belas e atrativas, a aproximação delas com a velhice resulta em algo assustador e temível, pois elas têm sido treinadas para “[...] temer a velhice. Negando o próprio processo de envelhecimento” (SALGADO, 2002, p. 12).

O medo que as mulheres brasileiras têm de envelhecer ocorre porque foi estabelecido o culto à beleza e à juventude. Kamkhagi (2008) ressalta que a mídia brasileira, principalmente a partir da década de 1960, venerava a beleza e a juventude e, infelizmente, isso ainda se mantém nos dias atuais.

No culto à beleza, as mulheres devem, conforme (WOLF, 2020, p. 29) “[...] encarná-la, e os homens devem querer possuir mulheres que a encarnem. Encarnar a beleza é uma obrigação para as mulheres, não para os homens”. A jornalista e escritora feminista estadunidense destaca ainda que a veneração pela beleza não tem nada a ver com as mulheres. Ela gira em torno das organizações masculinas e do poder normatizador dos homens.

Sobre a jovialidade, Wolf (2020) salienta que juventude e virgindade são vistas como “belas” nas mulheres por representarem a ingenuidade sexual e a ausência de vivência. Por outro lado, o envelhecimento na mulher é “feio” porque elas, com o atravessar do tempo, conquistam liberdades e também porque as relações entre as gerações de mulheres devem ser reduzidas, haja vista que as mais maduras temem as mais jovens e vice-versa.

Contudo, como podemos verificar nesse conto, a mulher velha não está nenhum pouco preocupada com a aparência e muito menos com o seu corpo, que está envelhecido. Ela está muito mais preocupada consigo mesmo e em se divertir, em se mostrar, brincar e revelar a todos (as), que está muito bem, pois a felicidade não está “[...] no corpo perfeito, na família perfeita, no trabalho perfeito, na vida perfeita, mas na possibilidade de ‘ser ela mesma’, exercendo seus desejos, explorando caminhos individuais” (GOLDENBERG, 2017, p. 23).

O conto “Fióte”, por sua vez, foi narrado por Joana d’Arc, apresentando algumas semelhanças e diferenças com a narrativa de Manoel da Fonseca. Trata-se da história de uma velha, que, diferente do anterior, não tem seu nome revelado na história, é uma mulher anônima, sem identidade, sem história, como a sociedade, muitas vezes, enxerga o idoso, aquele que não tem nome, não tem voz, não tem um lugar, está em um entre lugar, está às margens da comunidade, que surge no meio

do trajeto de um grupo de músicos de uma orquestra, a bordo de uma canoa, pedindo carona. Eles, então, resolveram dar carona à inofensiva velha, pois não sabiam que ela tinha o fado⁵ de se transformar em Matinta. Os artistas saíram e foram embora “[...] remando, remando” (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 175) e de repente ela “[...] virou a bunda pra cima e deu um assobio – Fióte! Matintaperera. Ela fez” (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 175).

O conto revela que o silvo da personagem foi tão alto, que todos caíram na água e quando foram se recompor “[...] a velha estava sem a cabeça. Estava só o corpo da velha” (SIMÕES; GOLDER, 1995c, p. 175). Como verificamos, essa história, assim como a outra, não descreve uma velha que esconde seu corpo por vergonha, mas o exhibe e faz questão de ser olhada pelo outro. Essa narrativa traz algo novo, que é o fato de a Matinta perder, em determinado momento da história, a cabeça, fazendo-nos lembrar de um outro mito, que é o da mula sem cabeça.

Pereira (2007) esclarece que a mula sem cabeça é, na realidade, uma mulher metamorfoseada em mula, que foi amaldiçoada por descumprir uma regra da igreja, pois foi namorar um padre e, por conta disso, toda passagem de quinta para sexta-feira se dirige a um cruzamento a fim de se metamorfosear. Após a transformação da mulher em besta, ela percorre sete povoados durante a noite toda e se topar com alguém, consome seus olhos, unhas e dedos. Assim sendo, essa entidade aparece como “[...] um animal inteiro, forte, lançando fogo pelas narinas e boca, onde tem freios de ferros” (PEREIRA, 2007, p. 20).

A partir das informações fornecidas pela narrativa oral e das explicações de Pereira (2007), podemos estabelecer três aspectos comuns entre a Matinta e a Mula sem cabeça. O primeiro deles, refere-se à transformação do humano em um ser sobrenatural, o segundo é a associação da metamorfose ao pecado e, por fim, o terceiro é o fato de ambas não terem ou, em algum momento da história, perderem a cabeça.

“Fiu! Fiu!” e “Fióte” têm em comum o fato de as Matintaspereras assobiarem não pela boca, como nas narrativas clássicas, mas pelo ânus, estabelecendo, assim, a alteridade (boca-ânus). Tiburi (2004) elucida que a relação entre o ar que sai pela boca e o que sai pelo ânus se trata de uma confirmação de “[...] uma ideia de alma,

⁵ O fado seria o destino preestabelecido ainda no útero materno através de uma força sobrenatural ainda no útero materno.

no sentido primitivo, como o último suspiro, quando seria explorada a vida” (TIBURI, 2004, p. 62). A partir de Abrahan, o pai da psicanálise defendeu, que o “[...] o ânus corresponde embriologicamente à boca primitiva, que migrou para o final do intestino” (FREUD, 2010, p. 178).

Conforme foi discutido, os resultados parciais de nossa pesquisa de doutorado revelaram um novo olhar sobre a velhice feminina, que não vem carregado de preconceitos e nem estereótipos, mas de novidade, alteridade e liberdade. Evidenciando assim um protagonismo feminino na velhice, através das narrativas orais da Matintaperera, recolhidos na cidade de Abaetetuba, no estado do Pará, pelo IFNOPAP.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados parciais de nossa pesquisa de Doutorado que investigou narrativas orais da Matintaperera, recolhidas pelo IFNOPAP revelaram uma nova representação da mulher na velhice, uma vez que não se trata de uma mulher idosa, assustadora, doente, malvada, alusiva a uma bruxa medievalista, como nas narrativas tradicionais, mas se refere a uma mulher velha ágil, divertida e forte, que não sente vergonha de seu corpo envelhecido, mas o exhibe, demonstrando prazer em o mostrar e também em ser olhada pelo outro.

Nesse sentido, os contos “Fiu! Fiu!” e “Fióte” do IFNOPAP, além de refletirem sobre esse novo perfil da mulher anciã, ainda discute a sexualidade da mulher na senescência, colocando-a não como um sujeito assexuado, mas sexuado, pois em uma sociedade capitalista que valoriza o novo e o belo, o (a) velho(a) é desautorizado(a) a usufruir dos prazeres da sexualidade, como se esse elemento fosse algo exclusivo do (a) jovem.

Acreditamos que este artigo contribuirá de forma significativa aos estudos da velhice e/ou envelhecimento feminino nos cursos de Letras (Estudos Literários), tanto em nível de Graduação, Mestrado e Doutorado em Letras, pois se trata de um tema que é pouco discutido, estudado e publicado em nossa área.

Em nossas investigações, nos Repositórios Institucionais on-line das renomadas Universidades, por exemplo, constatamos, que a maioria das teses desenvolvidas sobre a temática da velhice se restringem ao campo da clínica, são pouquíssimos os trabalhos na área das Ciências Humanas, sobretudo nos cursos de

Doutorado em Letras que abordam essa etapa da vida humana. Nesse sentido, a abordagem que se oferece da senescência nessas pesquisas é clínica e não humanística. E, isso se torna algo extremamente preocupante para nós: os literários, pois deixamos de desenvolver nossa função social: a de humanizar os sujeitos através dos textos literários, visto que é por meio deles que refletimos de forma crítica sobre os problemas e as mazelas sociais, bem como damos vozes aos grupos minoritários que foram esquecidos e silenciados pela sociedade capitalista.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. **A velhice**. Trad. Maria Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

CANDIDO, A. **Direitos Humanos e literatura**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

DEBERT, G. G. Gênero e Envelhecimento: os programas para a terceira idade e o movimento dos aposentados. **Revista Estudos Feministas**, v. 2, n. 3, p. 33-51, 1994.

FARES, J. A. Imagens da matinta perera em contexto amazônico. **Revista Boitatá**. Revista do GT de Literatura Oral e Popular da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Letras e Linguística (ANPOLL). Londrina, v. 03, p. 01-17, 2007.

FARES, J. A. **Imagens da mitopoética amazônica**: um memorial das matintas pereras. 1997. 180 f. Dissertação (Mestrado). Belém: PPGL-UFPA, 1997.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2010.

GOLDENBERG, M. **A bela velhice**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

GOLDENBERG, M. **Coroas**: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade, 2008.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IFNOPAP e Na Cuiá lançam podcast sobre narrativas orais da Amazônia paraense. **Portal da UFPA**. Belém/PA. 04 de Março de 2020. Disponível em: <https://portal.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias2/11400-ifnopap-e-na-cuia-lancam-podcast-sobre-narrativas-orais-da-amazonia-paraense>. Acesso em: 24 de outubro de 2021.

KAMKHAGI, D. **Psicanálise e velhice**: sobre a clínica do envelhecer/ Dorli Kamkhagi. São Paulo: Via Lettera, 2008.

LARROSA, J. **La experiencia de la lectura**: estudios sobre literatura y formación. 2 ed. Barcelona: Laertes, 1996.

PEREIRA, M. A. **Lendas e mitos do Brasil** Coord. Ed. Maria José de Castro Alves. Belo Horizonte, 2007.

RAMOS, A. J. A. **Maravilhoso e alteridade em narrativas da matintaperera**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA). Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Castanhal, 2019.

RODRIGUES, L. G. **A arte das narrativas orais urbanas: performance, história, memória e ficção**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2010.

SALGADO, C. D. S. MULHER IDOSA: a feminização da velhice. **Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento**. Porto Alegre, v. 4, p. 7-19, 2002.

SIMÕES, M. P. S. G. (Org.). **Bragança conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 2016.

SIMÕES, M. P. S. G. Lendas e Mitos da Amazônia. **Revista Litteris Literatura**, p. 10 - 25, 2010.

SIMÕES, M. P. S. G. S.; GOLDER, C. (Orgs.). **Abaetetuba conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995c.

SIMÕES, M. P. S. G. S.; GOLDER, C. (Orgs.). **Belém conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995b.

SIMÕES, M. P. S. G.; GOLDER, C. (Org.). **Santarém conta...** Belém: Cejup; Universidade Federal do Pará, 1995a.

SOUSA, G. S. **Dos Grimm ao IFNOPAP: entre o ouvido e o traduzido**. 2014. 102 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia -PPGLS), UFPA, Bragança, PA.

TIBURI, M. A. Descartes e Beckett ou sobre a escuridão da certeza. Pequeno experimento de submetateoria, protometateoria, metaprototeoria à procura de um método. In: Ricardo Timm de Souza; Rodrigo Duarte. (Org.). **Filosofia & Literatura**. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, v. 1, p. 35-69.

VIEIRA, B. C. F. Bruxaria e Feminismo. Uma análise da independência da mulher através dos seriados de TV. In: **Anais do XII Seminário Nacional e III Seminário Internacional Mulher e Literatura- Gênero, Identidade e Hibridismo Cultural**. Ilhéus, 2007.

WOLF, N. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres/ Naomi Wolf**. Trad. Waldéa Barcellos. 10. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

ZIMERMAN, G. I. **Velhice: aspectos biopsicossociais**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

Sobre os autores

Andressa de Jesus Araújo Ramos

Mestra em Estudos Antrópicos na Amazônia pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: adjaramos@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1113-443X>

Rubetil da Silva Oliveira

Doutor em Letras pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: rubetil.oliveira@ufpa.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9846-4695>

Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões

Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

Contato: galvao@ufpa.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7678-2895>

Artigo recebido em: 30 de outubro de 2021.

Artigo aceito em: 04 de abril de 2022.



Revista Eletrônica do Instituto de Ensino Superior do Amapá

LENDAS DA AMAZÔNIA TRANSFRONTEIRIÇA: UMA PONTE LITERÁRIA ENTRE O BRASIL E A GUIANA FRANCESA

LÉGENDES DE L'AMAZONIE TRANSFRONTALIÈRE : UN PONT LITTÉRAIRE ENTRE LE BRÉSIL ET LA GUYANE FRANÇAISE

Thiago Azevedo Sá de Oliveira 
Carine Silva dos Santos 
Sandro Figueiredo Borges 

RESUMO

Esta pesquisa busca interpretar duas lendas originadas em território amazônico de fronteira, situado entre o Brasil e a Guiana Francesa, de modo a assimilar o trânsito cultural presente em narrativas que captam a vivência transfronteiriça da região. Assume-se como termo basilar a referência feita à discussão acerca do conceito de Hibridismo cultural (BHABHA, 2001; CANCLINI, 2006). A título de fundamentação teórica, ressalta-se a relevância de Câmara Cascudo (2002; 2006; 2012) sobre o folclore e a literatura oral; de Marcio Souza (2021), em face do destaque que confia à história de formação da Amazônia; e de Paes Loureiro (2002; 2015), a quem se atribui a designação do que conduz a chamar de "cultura amazônica". O artigo tece uma abordagem de literatura oral e da formação cultural da Amazônia mediante interpretação da lenda brasileira Curupira, e da lenda guianense, Maskilili, a partir da leitura interpretativa dos contos.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura Amazônica. Hibridismo cultural. Lendas Amazônicas.

RESUMÉ

Cette recherche vise à interpréter deux légendes originaires du territoire frontalier amazonien, situé entre le Brésil et la Guyane française, afin d'assimiler le transit culturel présent dans des récits qui captent l'expérience transfrontalière de la région. On suppose comme terme de base la référence faite à la discussion sur le concept d'hybridité culturelle (BHABHA, 2001; CANCLINI, 2006). Comme base théorique, est mise en évidence la pertinence de Câmara Cascudo (2002; 2006; 2012) sur le folklore et la littérature orale, de Marcio Souza (2021) compte tenu de l'importance qu'il accorde à l'histoire de la formation de l'Amazonie, et de Paes Loureiro (2002; 2015), à qui l'on attribue la construction du concept de "culture amazonienne". L'article tisse une approche de la littérature orale et de la formation culturelle de l'Amazonie à travers l'interprétation de la légende brésilienne Curupira, et de la légende guyanaise, Maskilili, à partir de la lecture interprétative des contes.

MOTS-CLÉS: Culture Amazonienne. L'hybridité culturelle. Légendes Amazoniennes.

INTRODUÇÃO

“Inferno verde”, “Paraíso perdido”; essas são algumas das expressões atribuídas à Amazônia por escritores como Alberto Rangel (1871-1945) e Euclides da Cunha (1866-1909), considerados pela crítica literária intérpretes importantes da cultura dos povos da floresta brasileira. Os referidos escritores não nasceram na região para a qual ergueram nas trincheiras da alteridade a imagem e (in)verossimilhança para o lugar que, ainda na contemporaneidade, busca ter sua identidade cultural e histórica reconhecida pelos “que chegam de fora” e por seus habitantes nativos.

Este artigo pretende investigar traços de hibridismo cultural presentes na literatura de tradição oral da região amazônica transfronteiriça, sendo a topografia cultural e geográfica situada entre o Brasil e a Guiana Francesa. Para tanto, será tomado como referência a discussão do hibridismo cultural, uma vez ciente de que “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. 19), sendo exemplo disso a dinâmica localizada nas lendas amazônicas igualmente novas, geradas a partir do trânsito cultural de formas antes separadas. Colocar-se-á, portanto, lado a lado o estudo de lendas tradicionais oriundas do folclore brasileiro, a saber, de o Curupira, que dialoga com a lenda Maskilili, da Guiana Francesa.

As lendas aqui evidenciadas serão interpretadas a partir de arcabouço teórico fornecido pelos estudos culturais acerca da tradição oral, com destaque para a contribuição trazida por Câmara Cascudo (1898-1986), por meio da leitura de *Literatura oral* (2006) e *Dicionário do folclore brasileiro* (2012). Serão acolhidas as reflexões de Marcio Gonçalves Bentes de Souza (1946), por meio das quais se indicou breve panorama da ocupação geográfica das terras amazônicas de fronteira, com o propósito de situar a identidade da região.

A pesquisa se propõe a discutir de que forma a literatura oral pode apresentar aspectos que delineiam a presença do hibridismo cultural em lendas provenientes das regiões de fronteira, em que pese a confirmação de diferenças

linguística e culturais inerentes ao *entre-lugar*¹ fronteiriço. Para isso, serão avaliadas duas hipóteses: 1- de que modo os personagens folclóricos das referidas lendas amazônicas expressam características culturais semelhantes nas narrativas orais brasileiras e guianenses, apesar das diferenças linguísticas partilhadas pelos países de origem; 2 – como a vivência da região amazônica influencia a tradição oral, de modo a sobrepor as barreiras da língua em proveito da criação de um imaginário amazônico transfronteiriço.

Levando-se em conta a singularidade histórica, linguística e cultural da região de fronteira, e considerando o trânsito de narrativas orais diferenciadas pelo uso de línguas distintas, este artigo visa contribuir para a reflexão sobre o hibridismo cultural envolvido no estudo da literatura oral da região de fronteira. Ressalta-se que, embora sejam localizados contrastes culturais e linguísticos, o compartilhamento de diferenças históricas e geográficas contribui para despertar o interesse pela compreensão das lendas amazônicas, brasileira e guianense.

1 CONSTRUÇÃO CULTURAL, DIVERSIDADE E SIMILARIDADE NA AMAZÔNIA TRANSFRONTEIRIÇA

Os seres amazônicos que povoam o imaginário popular deram origem a lendas que narram acontecimentos fantásticos para explicar o inexplicável e fazem parte do folclore amazônico. Vale lembrar que as lendas oriundas do folclore, apesar da essência indígena das narrativas não compõem o acervo de literatura indígena. Thiél (2012) explica que a literatura indígena foi construída ao longo dos séculos por representantes de nações indígenas enquanto uma representação etnocêntrica do índio era construída por autores ocidentais.

Luiz da Câmara Cascudo, na obra *Dicionário do Folclore Brasileiro* (2012) define folclore como “cultura popular tornada normativa pela tradição, compreende técnicas e processos utilitários que se valorizam numa ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional” (CASCUDO, 2012).

¹ Nas palavras de Bhabha (2001, p. 20), “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”.

Assim, o autor aponta que o folclore está diretamente ligado à tradição de um povo através da interpretação e do entendimento coletivo. Cada povo constrói o seu imaginário dentro de padrões que podem se modelar ao longo do tempo e é sensível ao seu ambiente. Portanto, o ambiente amazônico em geral pode ter influência no folclore, moldando-o dentro de suas especificidades. Esse autor também formula o conceito de lenda:

Episódios heroicos ou sentimentais, com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral e popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, legenda, "legere" possui características de fixação geográfica e pequena deformação e conserva-se as quatro características do conto popular: antiguidade, persistência, anonimato e oralidade. As lendas têm como função básica historiar ou explicar fatos como a origem das coisas, fenômenos naturais, figuras sobrenaturais, as lendas fazem parte da vida social das pessoas. Toda narrativa é um fato histórico e se amplia e se transforma decorrente ao tempo e surgem novas lendas, porque o homem é o fator determinante na produção da cultura e do repasse podendo ser de maneira oral ou escrita (CASCUDO, 2012, p. 396).

O folclore tem origem na cultura popular e dá forma para as lendas a partir do elemento maravilhoso. Cascudo (2012) diz que a lenda tem como função básica historiar ou explicar fatos como a origem das coisas, e possui características de formação geográfica e pequena deformação. Assim, tendo em consideração a aproximação geográfica de Brasil e Guiana Francesa na floresta amazônica, as similaridades da construção histórica e do bioma, surgem lendas que possuem semelhanças, com pequena deformação, ainda que a língua de propagação da narrativa e a cultura sejam diferentes, como podemos analisar nas lendas de o Curupira, do Brasil, e Maskilili, da Guiana Francesa.

Ao discorrer sobre a cultura da região amazônica, principalmente em regiões de fronteira, é necessário esclarecer que o homem amazônico se originou muito antes das demarcações geográficas e políticas conhecidas atualmente. Antes das grandes expedições, dos aventureiros e dos relatos colhidos e divulgados pelos colonos, a região possuía uma cultura baseada em suas próprias vivências e necessidades.

Marcio Souza, no livro *História da Amazônia* (2021), salienta que é importante definir a Amazônia sem se restringir às fronteiras geopolíticas na pesquisa da sua história, e que, apesar dos poucos estudos, a teoria mais aceita sobre os primeiros homens na região é de que grupos nômades vindos da Ásia

chegaram a cerca de 24 mil anos atrás. Assim, os Europeus não encontraram uma terra sem dono, sem identidade, sem cultura e primitiva. Segundo Souza (2021), os povos da Amazônia desenvolveram um padrão cultural único:

Foi durante os milênios que antecederam a chegada dos europeus que os povos da Amazônia desenvolveram o padrão cultural denominado de cultura da selva tropical. A Amazônia, bem como indicam os artefatos arqueológicos encontrados na região, nunca foi habitada por outra cultura que não essa (SOUZA, 2021, p. 47).

Com a chegada dos europeus vieram também a colonização e a devastação cultural. Franceses, holandeses, ingleses e portugueses dominaram a região depois de anos de disputa e jogadas políticas. Assim, a Amazônia tem suas fronteiras definidas “a oeste do oceano Atlântico, a leste dos Andes, ao sul dos escudos das Guianas e ao norte do planalto central brasileiro” (SOUZA, 2021, p. 29).

As delimitações geopolíticas da região amazônica atualmente deram origem a uma diversidade linguística complexa. Petter (2019, p. 9) afirma que “a Amazônia é o palco mais eloquente do plurilinguismo brasileiro, pois ali convivem línguas indígenas, línguas das fronteiras e línguas de imigrantes”. Essa particularidade, para Ribeiro (2019, p. 17) “pode dar origem a diversos fenômenos, principalmente em regiões de fronteira: o bilinguismo, a transferência, a interferência e a interlíngua”.

Santos e Silva (2019) explicam que, na terra indígena do Uaçá, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, precisamente onde está localizado o estado do Amapá, o Kheuól (ou Patuá), língua crioula de base francesa, fora a língua franca utilizada entre as comunidades indígenas até a chegada do Português no séc. XX. O Kheuól trata-se de uma língua crioula nascida em contexto de exploração dos franceses da região, e é fruto do contato entre povos que precisavam se comunicar e, para isso, criaram ao longo do tempo uma linguagem em comum (SANTOS; SILVA, 2019). Essa construção linguística assevera exemplo de como as culturas em fronteiras driblam as barreiras idiomáticas construídas ao longo de séculos de colonização na região situada entre Brasil e a Guiana Francesa.

As pesquisas atuais tratam da Amazônia atentando-se para a historicidade dos povos indígenas e trazem à tona as lendas e as narrativas orais. Essas

narrativas mostram que, enquanto o homem ocidental buscou respostas pra o inexplicável e para sua própria existência na religião, o indígena também buscava sentido e valor para sua existência e encontrava respostas de acordo com suas vivências e passava esse conhecimento adiante através da oralidade. Surge, assim, o *Mito da Criação*, por meio do qual, elementos da floresta, a exemplo das árvores, pedras, rios e outros instrumentos da natureza amazônica, são tratados como sagrados, pensantes e ativos, de modo a cooperarem para a construção da mística amazônica.

Durante a colonização a região da Amazônia brasileira teve seu universo pluricultural e mítico ofuscado pela cultura cristã catequética e pela violência lançada pela Igreja ante a contraposição de valores considerados “pagãos”. As crenças da comunidade nativa foram tratadas como primitivas e transformadas em narrativas fantásticas, tiradas da oralidade e transformadas em literatura recreativa. A construção cultural desta região aconteceu em meio a divisões geográficas e dominação exploratória, levando cada região a desenvolver costumes, tradições e narrativas distintas, mas ainda assim, semelhantes. Por esse motivo, diz-se que os mitos e as lendas dos atuais povos indígenas ainda guardam certas lembranças de um passado que se perdeu na voragem das conquistas (SOUZA, 2021).

Desta forma, considerando que a cultura não pode se dissociar dos aspectos históricos e a dimensão gigantesca da região amazônica visto sob uma ótica global é possível identificar na tradição oral e no folclore elementos em comum oriundos da natureza e da selva amazônica. Seja por resultado de hibridismo cultural causado por proximidade, seja por uma questão ancestral, enraizada na formação original desses povos, as lendas aqui destacadas possuem semelhanças, ainda que fabuladas a partir da cultura inerente às línguas distintas de sua origem, como se poderá perceber adiante.

2 CURUPIRA BRASILEIRO E MASKILILI/FRANCO-GUIANENSE

Os seres fantásticos na Amazônia fazem parte da cultura do imaginário popular. Para Cascudo (2012) as lendas conservam quatro características do conto popular, a antiguidade, a persistência, o anonimato e oralidade. Para esse autor, o processo de transmissão de uma lenda é o mesmo que acontece com a

literatura oral. Dessa forma, a lenda transcende o tempo e o espaço e se modifica conforme a necessidade discursiva de cada região.

No Brasil, a lenda do *Curupira* é contada em várias partes do país. Segundo Cascudo (2012), uma das primeiras menções ao seu nome data de 1560, pelo Padre José de Anchieta que o definiu como um demônio visto como responsável por ferimentos, mortes e desaparecimentos. A ele também foram atribuídas façanhas de encantamento que resultavam em confusão, esquecimento, pavores súbitos e todo tipo de acontecimentos inexplicável.

Outras vezes, o Curupira é tratado como bom-diabo e protetor das matas, mas que ajuda os homens nas caçadas. Suas características físicas se assemelham a de um doende e um dos seus traços mais marcantes são os pés virados para trás. O Curupira possui um grito estridente e é capaz de ficar invisível para pregar suas peças. Segundo Cascudo (2002), para livrar-se do Curupira é preciso fazer uma espécie de círculo com nó em um cipó e jogá-lo para trás. O curupira vai se enterter desamarrando o nó, dando oportunidade para sua vítima fugir.

Inácio de Oliveira (2015), narra uma aventura do Curupira em um compilado de histórias na antologia, *Seres Amazônicos*, organização de Maurício Coelho (2015), com o título "A Fuga do Curupira":

Ele, baixo, um metro e trinta, cabelos avermelhados, levemente envelhecido; caminha cuidadosamente pela encosta do rio. Seus pés virados para trás deixam marcas de quem está voltando, mas ele sabe que seu caminho é sem volta. A floresta deixou de existir rio acima de onde ele viera e torna-se cada vez mais esparsa por onde ele avança. Aqui as terras se elevam, ele faz um grande esforço para escalar o barranco e seguir em frente. Parece cansado e triste, tem a expressão abandonada de um anão de jardim. Suas mãos pequenas e rudes afastam da sua vista os ramos que pendem das altas árvores; ele mira vagarosamente a imensidão que se alterna entre verde e cinza, clareira e floresta. Um cão late, distante, muito distante. Ele não gosta de cães, esse animal indigno que serve aos homens. Sabe que os homens estão próximos, é possível sentir o cheiro e ouvir o barulho das máquinas ao longe. Desde quando a floresta começou a ser destruída, ele migra rio abaixo, a oeste. Vaga errante e sozinho, exilado do seu próprio mundo. Não sabe aonde vai. Assusta-o a perspectiva das cidades: os homens e as suas máquinas, fábricas, prédios e automóveis. Às vezes ele para – saudades de sua casa – e olha para trás como para o fim do mundo. Já chegou a uma parte da floresta onde antes nunca fora, sente-se confuso fora de seus domínios. Teme cair em alguma armadilha que os caçadores prepararam. Não sabe quando sua peregrinação terá que acabar, mas sabe que este agora é o seu destino: seguir e seguir. Nunca esteve tão sozinho, os deuses todos mortos, as lendas e as profecias já não fazem mais sentido, ele mesmo já não faz mais sentido. O rio está resumido a um filete d'água que corre sobre as pedras. Ele se ajoelha e com as mãos

feito concha sorve um pouco d'água que lhe refrigera o corpo, dando-lhe uma sensação de alívio. Olha para os lados e um estranho verão entristece a paisagem. A tarde declina. Ele caminha em direção à planície que é um vasto campo de arroz, quem olhasse veria qualquer coisa como um espantalho ou um anão perdido no arrozal. Vivera muitos anos para saber que não deve caminhar assim pelo descampado ainda à luz do dia. Apressa-se e entra novamente na floresta. Vai anoitecer. Há uma leve inquietação que cessa assim que o sol escurece. Ele se agasalha junto ao tronco de uma árvore a tempo de ver as primeiras estrelas. Faz-se um completo silêncio, é possível apenas ouvir um som inarticulado que vem do seu peito. Em noites como esta ele costumava sonhar sonhos antigos. Agora vive inquieto, perdera a paz que tinha. Seu coração está pequeno, incomoda-se ao mais leve ruído das frutas que caem sobre as folhas secas no chão (OLIVEIRA, 2015, p. 131).

O conto de Oliveira (2015) caracteriza o Curupira como o imaginário popular o concebe, além disso, fica claro que o Curupira faz parte da floresta de uma maneira orgânica, enraizada, e sua existência sem as matas não faz sentido. A trama carrega em sua narrativa melancolia e saudosismo da encantaria de uma natureza que está desaparecendo e, junto com ela, o Curupira perde sua motivação.

Outrossim, Loureiro (2002) define cultura como reflexo da paisagem, de sorte a ressaltar a sensibilidade do homem da floresta ante a urgência de fenômenos que ganham luz a partir da experiência estética guardada na memória dos povos nativos. Assim, a cultura amazônica, tecida pela paisagem, tem em sua essência símbolos que remetem ao conhecido e aos mistérios escondidos dentro das florestas e rios. Desta forma, o encantamento causado pelos elementos que formam a paisagem amazônica está diretamente ligado à gênese do Curupira. De outro modo, a paisagem amazônica também é formada pela devastação ambiental. Souza (2021) evidencia que o desenvolvimento regional baseado em grandes projetos que aconteceu na região teve como consequência proporcional a degradação em processo acelerado, fenômeno retratado no conto de Oliveira (2015) e na triste trajetória do *Curupira* para tentar superá-lo.

A Guiana francesa, país situado na fronteira do extremo norte do Brasil, atravessa o Rio Oiapoque, no Estado do Amapá, sendo nessa região localizado o Departamento Ultamarinho Francês, rico em diversidade cultural, como zona de trânsito habitada por migrantes guianenses e também por brasileiros.

O panorama do Caribe, e por tabela da Guiana Francesa, é de diversidade étnica, que vai desde as variantes européias-hispânicas, anglo-saxônicas,

francesas, holandesa e portuguesa, aos africanos, indianos, ameríndios, chineses, javaneses, sírios, libaneses, judeus, mestiços e mulatos. Quando afirmamos hoje que a ilha de Caiena se transformou numa verdadeira Babel dos Trópicos Úmidos, temos que levar em consideração seu passado cultural, sua história. Se atualmente vários grupos étnicos se estabeleceram na Guiana não foi por acaso, mas sim pela própria história cultural da região. Além da possibilidade de empregos para milhares de trabalhadores brasileiros, a escolha dessa região foi motivada por outras variáveis culturais: os brasileiros somos alegres como os guianenses, gostamos de dançar, de se enfeitar; de brincar no Carnaval. A Guiana francesa reúne, portanto, uma variedade de etnias em sua formação cultural (PINTO et al., 2019, p. 215).

A região amazônica francesa situada na região representa 1,12% de toda a Amazônia (ARAGÓN, 2018). Apesar da porcentagem aparentemente pequena de sua extensão territorial, no que tange à dimensão espacial da Amazônia guianense, frise-se que sua relevância não está propriamente na representação física e geográfica da região, mas no valor simbólico, no capital cultural ali arraigado.

O folclore da Amazônia guianense, assim como o folclore da Amazônia brasileira, conta com uma narrativa oriunda da tradição oral indígena, africana e europeia, contada através do tempo pelos “velhos” das suas terras. Michel Lohier (1891-1973) foi um contista, professor e jornalista que, segundo Simone Marie Raad (2017), narrou em suas obras contos e lendas da Guiana Francesa levando em conta a sua história com um toque do fantástico. A autora afirma que, algumas vezes, a ficção das narrativas se mistura com a realidade da vida cotidiana.

En ce sens, lorsque nous nous retrouvons devant un phénomène incompréhensible, nous pouvons envisager deux solutions. Soit nous donnons une explication rationnelle à ce qui nous semble étranger, soit nous acceptons que ce qui est devant nous est abracadabrant et donc que c’est bien la résultante d’une manifestation surnaturelle. Dans ce cas, l’incompréhensible devient possible et est accepté (RAAD, 2017, p. 180)².

Raad (2017) explica então que a ficção, o fantástico e o real andam lado a lado na literatura de tradição oral guianense. Lohier (1980) narra no conto

² “Quando nos encontramos diante de um fenômeno incompreensível, podemos considerar duas soluções. Ou damos uma explicação racional ao que nos parece estranho, ou aceitamos que o que está diante de nós é absurdo e, portanto, é de fato o resultado de uma manifestação sobrenatural. Nesse caso, o incompreensível se torna possível e é aceito” (RAAD, 2017, p. 180, *tradução nossa*).

intitulado *Kouyouri*³, um momento histórico importante do imaginário guianense misturando realidade e fantasia e tem entre seus protagonistas um personagem folclórico, o Maskilili.

O Maskilili é representado como uma criatura pequena, um monstinho que gosta de sair à noite para atormentar quem ele encontra pelo caminho. Segundo Barrat (s/d), o Maskilili solta um grito bem particular que pode ser ouvido no interior da floresta por aqueles que se aventuram por lá e é mais fácil encontrá-lo próximo ao período de carnaval. Uma de suas principais características físicas são os pés virados para trás.

Barrat (s/d) afirma que apesar do Maskilili ser um demônio, ele não é um demônio totalmente mal, ele é responsável por desaparecimentos e encantamentos, mas ele também é capaz de ajudar pessoas perdidas ou em outras situações de perigo ou infortúnio. Esse autor explica que, na Guiana francesa, acredita-se que o Maskilili surgiu para os primeiros habitantes da região pela proximidade com as florestas e suas aparições também estão relacionadas aos garimpeiros. Jérôme Guespin (s/d), narra uma das aventuras do Maskilili,

Il a entendu les cris dans le village, et vu, du haut d'un grand mahot, le groupe d'hommes partir à sa poursuite. Un troisième enfant a disparu, et les villageois l'accusent. Il va donc falloir que recommencent la fuite et l'errance. Il ramasse son long bâton, son seul bagage, et s'enfonce dans la forêt, en courant aussi vite que ses pieds tordus le lui permettent. Du plus loin que sa mémoire remonte, Maskilili a toujours été le souffre-douleur. D'abord celui dont tout le monde se moquait, à cause de ses pieds tordus, puis les accusations dès que quelque chose n'allait pas au village, un poulet disparu, une casserole manquante, enfin les maladies des enfants, et tous les malheurs, petits et grands. Sa mère a été assassinée en le défendant et il a dû fuir en forêt. Depuis, il hait les hommes, ils sont mauvais. (...) Ce n'est pas lui ! Il a vu les voleurs porter l'enfant sur leur embarcation et disparaître, après avoir pris soin de marcher à l'envers pour lui faire porter le chapeau. Mais lui ne fait pas cela ! Il ne s'est jamais attaqué aux enfants. Un vieux fond d'espoir le pousse à croire qu'il en rencontrera un, un jour, qui le comprendra et rachètera par son amitié toutes ces années de traque, d'incompréhension et de haine. Les adultes en revanche sont une cible qu'il recherche. (...) Sa fuite l'a conduit dans une zone marécageuse. Sa progression d'homme cassé, tordu, s'adapte aisément à ce milieu hostile, et il sait que ses poursuivants, lourdement équipés, y passeront des heures. Il se faufile, souple et coulant, presque sans déplacer les branches. Il atteint bientôt la rivière. La fraîcheur de l'eau lui fait du bien, apaise le feu de son corps. Il ferme les yeux. Ses

³ "Neste conto, um herói indígena se ventura pelas matas da Amazônia para conseguir casar com uma rainha de uma vila habitada apenas por mulheres" (RAAD, 2017, p. 188).

yeux inquiétants d'animal traqué, terrorisé, détesté. La Courouaï s'élargit. Il aperçoit un canal envasé qui se perd dans une zone de repousse, bambous, bois canons, mais aussi les yayamadous, moutouchis, cacao rivière à la croissance rapide. Une ancienne zone habitée. Il s'approche prudemment, sous une nuée de moustiques. Un chemin effacé débouche sur une première ruine. C'est un village abandonné de longue date, les soubassements des maisons en briques l'attestent. (...) Maskilili sent que sa course a trouvé son terme. Il fera de Guisanbourg son ultime résidence. Et si des hommes l'y retrouvent, il vendra chèrement sa peau, mais mourra serein dans cet écrin à sa mesure GUESPIN, s/d)⁴.

O texto de Guespin (s/d) coloca o Maskilili como vítima de uma injustiça, sendo julgado por sua fama de malfeitor e fugindo pelas matas da Guiana Francesa. Durante o percurso ele se depara com rios e nascentes da região e termina sua fuga para fixar morada em um vilarejo chamado Guisanbourg que, segundo Marie-José Jolivet (1937-2020), foi um pequeno vilarejo tradicional agrícola do final do séc. XX rodeado de garimpos, cujos moradores aos poucos substituíram o trabalho com a agricultura pela mineração. A autora afirma que a Guiana Francesa teve como base social e econômica a escravidão, a agricultura e

⁴ "Ele ouviu os gritos na aldeia e viu, do alto de um grande mahot, o grupo de homens ir atrás dele. Uma terceira criança desapareceu e os aldeões o culpam. Será, portanto, necessário que o voo e a errância recomecem. Ele pega sua longa bengala, sua única bagagem, e se dirige para a floresta, correndo o mais rápido que seus pés torcidos permitem. Até onde sua memória vai, Maskilili sempre foi o bode expiatório. Primeiro aquele de quem todos riam, por causa de seus pés tortos, depois as acusações assim que algo estava errado na aldeia, uma galinha desaparecida, uma panela desaparecida, finalmente as doenças das crianças, e todas as desgraças, jovens e velhos. Sua mãe foi assassinada defendendo-o e ele teve que fugir para a floresta. Desde então, ele odeia os homens, eles são ruins. (...) Não foi ele! Ele viu os ladrões carregarem a criança em seu barco e desaparecerem, depois de tomarem o cuidado de andar de trás para frente pra culpá-lo. Mas ele não faz isso! Ele nunca atacou crianças. Um velho fundo de esperança o leva a acreditar que encontrará alguém, um dia, que o entenderá e redimirá por meio de sua amizade todos esses anos de rastreamento, incompreensão e ódio. Os adultos, por outro lado, são o alvo que ele procura. (...) Sua fuga o levou a uma área pantanosa. Seu progresso como um homem quebrado e retorcido se adapta facilmente a esse ambiente hostil, e ele sabe que seus perseguidores, fortemente equipados, passarão horas lá. Tece seu caminho, flexível e fluente, quase sem mover os galhos. Ele logo chega ao rio. A frescura da água faz-lhe bem, acalma o fogo do seu corpo. Ele fecha os olhos. Seus olhos preocupados de um animal caçado, aterrorizado e odiado. O Courouaï está em expansão. Ele vê um canal assoreado que se perde em uma zona de rebrota, bambus, canhões de madeira, mas também o yayamadous, moutouchis, rio cacau com crescimento rápido. Uma antiga área habitada. Ele se aproxima cautelosamente, sob um enxame de mosquitos. Um caminho limpo leva a uma primeira ruína. É uma aldeia há muito abandonada, atestam-no os alicerces das casas de tijolo. (...) Maskilili sente que sua corrida chegou ao fim. Ele fará de Guisanbourg sua residência final. E se os homens o encontrarem lá, ele venderá sua pele caro, mas morrerá sereno neste cenário feito para ele" (GUESPIN, s/d, *tradução nossa*).

a garimpagem. Souza (2021) analisa que antes da chegada dos “colonizadores”, a região amazônica registrou a presença de povos coletores, que, após transição histórica, tornaram-se horticultores organizados em uma sociedade hierarquizada com base econômica agrícola profundamente vinculada ao cultivo de tubérculos, chamada por Souza (2021) de “cultura da floresta tropical”.

A agricultura faz parte da paisagem amazônica e conseqüentemente, do seu imaginário, assim como a mineração que dominou a imaginação dos primeiros europeus em busca de tesouros perdidos principalmente ouro. Segundo Souza (2021), a crença em mitos dourados é um fenômeno característico da fronteira, e a fronteira sendo um lugar violento, muitos morreram e causaram destruição. Dessa forma, entende-se que a aparição do Maskilili está ligada aos garimpos, à natureza e à atmosfera de desesperança e aceitação de seu fadário convém com o destino do vilarejo, sua residência final.

As narrativas de Oliveira (2015) e de Guespin (s/d) narram aventuras dos personagens folclóricos a partir da construção cultural e descrição paisagística de seus territórios. Sendo assim, as aventuras do Curupira e do Maskilili nos contos citados se mesclam com o destino das localidades em que aparecem, assim como suas características de personificação se entrelaçam com a floresta e ambientes em que surgem.

Na obra *Cultura Amazônica*, Loureiro (2015) estabelece como uma das categorias que identifica a obra ficcional da cultura amazônica o conceito de *Sfumato*. Esse termo expressaria, nas palavras do escritor e professor paraense, a ideia de fusão de elementos que formam a cultura amazônica, em especial, a Amazônia brasileira. A paisagem e a natureza, o sensível e o físico entrelaçam-se tal qual a fumaça, para dar passagem ao poético. Nesse sentido, Loureiro (2015) define que,

O *sfumato* (esfumado) é a fusão dos personagens do quadro com a natureza, resultando em algo que confere uma unidade profunda ao trabalho e uma relação de empatia entre a natureza humana e a natureza cósmica. O *sfumato*, além de ser um recurso de grande beleza pictórica, provoca uma vibração emotiva que instaura uma atmosfera propícia ao poético. É uma espécie de passagem do mundo físico para o imaginário; transição fenomênica do real para o poético, por meio do espaço *sfumato* que se abre ao imaginário, que se ocupa de preenchê-lo. Uma espécie de ponte imaginal para a fusão de todos os fenômenos particulares do mundo concreto, em representações que sintetizam e absorvem a infinita variedade de imagens da natureza. Síntese de luz e sombra que envolve a

realidade, o *sfumato* é uma ponte que permite a passagem para o lugar da dimensão poética (LOUREIRO, 2015, p. 59).

Isto posto, cabe realizar a aproximação do conceito de *Sfumato* para entender a relação dos personagens com o ambiente nas narrativas supramencionadas à medida que os acontecimentos se transformam em algo mais subjetivo. Em certo momento, em meio aos devaneios dos personagens, fica implícito nas narrativas que os personagens e o ambiente terão o mesmo destino, o Curupira, inquieto e com o coração pequeno assim como a natureza, seu habitat, que aos poucos desaparece, e o Maskilili, perseguido pelos homens, faz de um vilarejo destinado ao esquecimento, em decorrência da exploração causada pelos garimpos, sua última morada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo voga os aspectos aqui elencados, compreende-se que a formação cultural da região amazônica foi construída mediante investimento no imaginário radicado na memória afetiva dos habitantes da região transfronteiriça, em incursão que ressignifica signos de identidade resultantes do contato histórico de culturas distintas em sua natureza linguística. Assim, as lendas interpretadas confirmam a presença de hibridismo, de modo que os personagens folclóricos Curupira, do Brasil, e Maskilili, da Guiana Francesa, expressam características semelhantes, cuja representação da aparência física, com destaque para os pés virados dos personagens ora mimetizam o espírito protetores, ora a figuração de demônios.

Dessa forma, expõe-se que a interpretação das lendas da região amazônica transfronteiriça antecipa características *sine qua non* de uma híbrida tradição cultural radcada à luz dos elementos dos povos da floresta, sendo esses responsáveis por dividirem com leitor a valiosa contribuição fabulativa da literatura oral, marcada por encantarias e seres fantásticos que fazem parte das narrativas de um povo que preserva sua história contando e recontando aventuras e feitos que transladam e formulam sentidos no limite entre o real e o imaginário, o Brasil e a Guiana Francesa. As distâncias físicas e/ou linguística são superadas em face de combinações que aliam a força da paisagem à potência mítica da (his)estória reiventada.

Esta pesquisa permite ao leitor que a ela se atém, uma imersão no universo do entre-lugar, da fantasia entrecortada por fragmentos lendários que se colocam no meio do caminho onde vive o imaginário amazônico. Há que se destacar, contudo, a postura ética com a qual ambas as lendas assinalam a devastação da floresta amazônica e de parte de seus recursos naturais.

Os personagens de o Curupira e de Maskilili habitam terras exploradas pelo homem, cuja ambição desenfreada, a exemplo da prática do cotidiano, parece fornecer o vaticínio da destruição. Historicamente, a região amazônica resiste à cobiça humana. Nesse sentido, por intermédio da ficção, a narrativa encontra lugar a fim de consolidar matizes ancestrais *in continuum* trânsito entre o passado e o presente, o oral e o escrito.

REFERÊNCIAS

ARAGÓN, Luiz Eduardo. A dimensão internacional da Amazônia: um aporte para sua interpretação. **Revista Nera**, v. 21, n. 42, p. 14-33, 2018. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/download/5676/4254>. Acesso em: 26 de fev. 2022.

BARRAT, Marc. **Le Maskilili**. Disponível em: <http://www.dramatic.ch/maskilili-p617.html>. Acesso em: 01 fev. 2022.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. 3. ed. São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

GUESPIN, Jérôme. **Maskilili**. Disponível em: <https://www.une-saison-en-guyane.com/article/contes/contes-maskilili/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

JOLIVET, Marie-José. Une approche sociologique de la guyane française: crise et niveau d'unité de la société créole. **Cahier ORSTOM**, v. 8, n. 3, p. 271-294, 1971. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/01272.pdf. Acesso em: 26 fev. 2022.

LOHIER, Michel. **Légendes et contes folkloriques de Guyane**. Paris: Éditions Caribéennes, 1980.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. 5. ed. Manaus: Valer, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Elementos da estética**. Belém: UFPA, 2002.

OLIVEIRA, Inácio de. A fuga do Curupira. In: COELHO, Maurício. (Org). Seres Amazônicos. 2015. **E-book Kindle**. Disponível em: <https://www.amazon.com.br>. Acesso em: 26 fev. 2022.

PETTER, Margarida Maria Taddoni. Prefácio. In: OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves; SANCHES, Romário Duarte. (Orgs). **Estudos linguísticos na Amazônia**. Campinas: Pontes Editora, 2019, p. 9-12.

PINTO, Manoel de Jesus de Souza; SANTOS, Jeferson Caldas dos; BRITO, Raimundo de Lima. Guiana Francesa: história, fraturas étnicas e processos migratórios. **Humanidades & Inovação**, v. 6, n. 14, p. 204-218, 2019. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/download/1433/1184>. Acesso em: 26 fev. 2022.

RAAD, Marie-Simone. Entre fantastique et réalité: l'Histoire guyanaise selon Michel Lohier à travers ses Légendes et Contes folkloriques de Guyane. **Les Cahiers du GRELCEF**, n. 9, p. 179-192, 2017. Disponível em: https://www.uwo.ca/french/grelcef/2017/cqrelcef_09_text12_raad.pdf. Acesso em: 26 fev. 2022.

RIBEIRO, Celeste Maria da Rocha. O português brasileiro falado por franceses em Oiapoque: considerações sobre a concordância nominal de número. In: OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves; SANCHES, Romário Duarte. (Orgs). **Estudos linguísticos na Amazônia**. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 17-36.

SILVA, Glauber Roming da; SANTOS, Gélsama Mara Ferreira dos. O Kheuól do Uaçá: perspectivas em pesquisa. In: OLIVEIRA, Edna dos Santos; VASCONCELOS, Eduardo Alves; SANCHES, Romário Duarte. (Orgs.). **Estudos linguísticos na Amazônia**. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 63-78.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021.

THIÉL, Janice Cristine. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Sobre os autores

Thiago Azevedo Sá de Oliveira

Doutor em Letras pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: prof.thiagoazevedo@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5962-6986>

Carine Silva dos Santos

Graduação em Licenciatura em Letras pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.

Contato: carineds@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1069-5702>

Sandro Figueiredo Borges

Graduação em Licenciatura em Letras pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.

Contato: titi.sandro@hotmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0533-8903>

Artigo recebido em: 04 de março de 2022.

Artigo aceito em: 13 de abril de 2022.

AQUI NO OUTRO LADO DO BRASIL: UMA EXPERIÊNCIA MIGRANTE NA AMAZÔNIA

AQUÍ EN EL OTRO LADO DEL BRASIL: UNA EXPERIENCIA MIGRANTE EN LA AMAZÓNIA

Lívia Verena Cunha do Rosário 

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre migração e racismo na Amazônia, especificamente no Estado do Amapá, a partir da trajetória de vida de Maria, uma migrante dominicana na cidade de Oiapoque, situada na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. Através de entrevista semiestruturada e pesquisa bibliográfica, este trabalho é um recorte do estudo composto por sete entrevistas com mulheres negras migrantes no Amapá, incluídas em dissertação finalizada em 2019 pelo Programa de Pós-graduação em Estudo de Fronteira, da Universidade Federal do Amapá. A reflexão aqui apresentada utiliza uma perspectiva interseccional para discutir como os marcadores de gênero, raça, classe e nacionalidade afetaram a experiência de Maria em sua vivência em Oiapoque, destacando como os estudos migratórios podem contribuir para o combate do racismo no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Migração. Mulheres. Amazônia. Fronteira. Racismo.

RESUMEN

El propósito de este artículo es reflexionar sobre la migración y el racismo en la Amazonía, específicamente en el estado de Amapá, a partir de la trayectoria de vida de María, migrante dominicana en la ciudad de Oiapoque, ubicada en la frontera entre Brasil y la Guayana Francesa. A través de entrevistas semiestructuradas e investigación bibliográfica, este trabajo forma parte del estudio compuesto por siete entrevistas a mujeres negras migrantes en Amapá, incluidas en una disertación realizada en 2019 por el Programa Programa de Pós-graduação em Estudo de Fronteira, de la Universidade Federal de Amapá. La reflexión aquí presentada utiliza una perspectiva interseccional para discutir cómo los marcadores de género, raza, clase y nacionalidad afectaron la experiencia de María en su vida en Oiapoque, destacando cómo los estudios migratórios pueden contribuir a la lucha contra el racismo en Brasil.

PALABRAS-CLAVE: Migración. Mujeres. Amazonía. Frontera. Racismo.

INTRODUÇÃO

“Eu não sou anormal/ Aqui no outro lado do Brasil” é um trecho da música “Coração Tropical”, composta por Osmar Junior e cantada por Amadeu Cavalcante,

ambos artistas amapaenses. A frase foi escolhida para intitular este artigo pois simboliza também o intuito desta pesquisa, chamar atenção para a produção acadêmica mas também para as experiências daqueles que vivem ou passam pelas fronteiras aqui no outro lado do Brasil.

Ao tomar como foco a migração de mulheres negras para Amazônia, procura-se situar este segmento no conjunto dos fluxos migratórios que se dirigem para a região ultrapassando o senso comum “de uma Amazônia exclusivamente portuguesa, indígena e mestiça cabocla, que merece incorporar outros sujeitos históricos e contemporâneos à consciência de todos nós” (BRAGA, 2011, p. 170).

Nos países de destino, mulheres migrantes podem conjugar diversos marcadores identitários – ser mulher, ser estrangeira, estar indocumentada, entre outros – que dificultam seus acessos a bens de serviços, reforçando essa suscetibilidade às situações de exploração de sua mão de obra, não por acaso, muitas dessas mulheres são alocadas em trabalhos precarizados. Logo, os acirramentos de diversas barreiras sociais acabam por condicionar e modificar os projetos migratórios de mulheres migrantes.

Negros, mulheres, migrantes, representam vozes subalternizadas na construção do pensamento ocidental e essas três categorias podem ser articuladas através do conceito de interseccionalidade que, segundo Crenshaw (1989), faz referência a uma conceituação que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação.

Assim, esse sujeito mulher-negra-migrante que engendra em si mesma múltiplas identidades e opressões é o objeto desta investigação. Habitando o limiar, essas mulheres perpassam fronteiras simbólicas, e através de suas histórias de vida, atendem ao chamado do movimento de mulheres negras: trazer a margem para o centro.

Esta pesquisa voltou-se para a reflexão sobre as desigualdades de gênero, raça e classe, que persistindo na sociedade brasileira, são também experimentadas em vários níveis, e de diferentes formas, pelas mulheres negras migrantes, como é o caso de Maria, que foi entrevistada enquanto morava na fronteira franco-brasileira e vivenciava as dificuldades de estar à margem em vários sentidos.

1 OS CAMINHOS DE MARIA ATÉ OIAPOQUE

Em maio de 2018, realizei a entrevista com Maria, de 46 anos, oriunda da República Dominicana. No dia anterior à entrevista, fui apresentada a Maria por um colega em comum, pois eu estava em Oiapoque para um evento acadêmico e também em busca de mulheres negras migrantes para entrevistar. Ela se dispôs a conversar comigo e ensinou-me seu endereço. A casa de Maria é um pequeno apartamento de um cômodo e um banheiro. O imóvel é o que chamamos na região norte de *kitnet*, quarto, sala e cozinha em um único espaço.

Maria agendou para receber-me no curto horário vago que normalmente tinha durante o dia, o horário do almoço, pois pela manhã lavava roupas de cama e banho para um hotel e pela tarde e noite trabalhava como cozinheira em um restaurante. Dentro da casa, onde tudo estava muito bem organizado, havia um espaço com materiais de manicure, outra função exercida por Maria para complementar sua renda. No decorrer da entrevista, eu soube ainda que Maria trabalha eventualmente como diarista: “Não tenho problema com trabalho, gosto de trabalhar, sempre trabalhei, não tenho descanso aqui”. Enquanto eu a entrevistava, por cerca de uma hora, Maria sentou-se diante de mim somente nos quinze minutos finais, o restante do tempo, dividia-se entre preparar o almoço, organizar a casa e verificar se os lençóis estendidos do lado de fora estavam a salvo da chuva que caía torrencialmente em Oiapoque.

Maria saiu da República Dominicana em 2016, lá trabalhou durante vinte e oito anos em uma fábrica de produtos alimentícios. Ela possui formação como técnica em alimentos e vários cursos de aperfeiçoamento, cujos certificados inclusive mostrou-me; foi casada por quinze anos, mas divorciou-se do marido violento, com quem teve sua única filha. Nos últimos anos, Maria sustentava a si, a filha e mantinha sua casa com o salário que recebia na fábrica de alimentos, contudo, diante da crise econômica em seu país e a desvalorização da moeda, o saldo estava insuficiente e, seguindo outros conterrâneos, Maria decidiu partir para o exterior em busca de melhores postos de trabalho, seu primeiro destino foi o Suriname: “A República Dominicana vai ficar vazia, está todo mundo indo embora”.

Maria partiu sozinha, deixando a filha sob os cuidados de sua mãe, com o objetivo de trazê-la assim que conseguisse estabelecer-se financeiramente. No entanto, ela também não conseguiu trabalho no Suriname, após três meses lá, e

percebendo a movimentação de pessoas rumo ao Amapá também em busca de trabalho decidiu fazer o mesmo.

A rota mais barata de vinda do Suriname para o Brasil é através da Guiana Francesa, no trajeto entre *Saint Georges* e Oiapoque. Consideradas cidades-gêmeas, o município de Oiapoque no estado do Amapá e *Saint-Georges de l'Oyapock* na Guiana Francesa estão separadas pelo rio Oiapoque, o limite internacional do Brasil com a França ou com a União Europeia é feito em grande parte pelo curso desse rio:

As cidades gêmeas são o meio geográfico que melhor caracteriza a zona de fronteira. Esses adensamentos populacionais cortados pela linha de fronteira, seja esta seca ou fluvial, articulada ou não por obra de infraestrutura apresentam grande potencial de integração econômica e cultural, assim como manifestações condensadas dos problemas característicos da fronteira, que aí adquirem maior densidade, com efeitos diretos sobre o desenvolvimento regional e a cidadania (SANTOS, 2012, p.129).

O rio corresponde à principal via de circulação para o transporte de cargas e pessoas nessa porção da fronteira amazônica. Esse transporte é feito, sobretudo, por embarcações com motor de popa denominadas de catraias (ver Figura 01), conduzidas pelos catraieiros. Foi em uma catraia que Maria chegou ao Oiapoque. A escuridão do rio e da noite marcaram negativamente a travessia de Maria:

Eu nunca gostei da selva, tenho medo, e aqui é tudo selva, cercado. Então atravessar o rio à noite na chuva, no escuro, sem enxergar nada, sem saber o que esperar, nem sei nadar, foi horrível, horrível. Tive muito medo. Não gosto de lembrar (Maria, Oiapoque, maio de 2018).

Figura 01: Catraias no cais da orla de Oiapoque, margem do rio Oiapoque.



Fonte: G1 AMAPÁ (2018).

Maria literalmente cruzou a fronteira “molhada” franco-brasileira, diferente das outras interlocutoras que chegaram ao Amapá de avião, aterrissando na capital do Estado, ela foi a única que chegou pelo rio-fronteira Oiapoque (Ver Figura 02). As demais mulheres, se não estavam acompanhadas de outros estudantes vindos da mesma região, estavam ou com o esposo ou pelo menos tinham algum representante da Universidade aguardando para recepcioná-las. Maria chegou sozinha, não foi esperada e não sabia muito bem o que esperar.

Figura 02: Catraia passando sob a Ponte Binacional Franco-Brasileira



Fonte: UOL NOTÍCIAS (2018).

Após instalar-se em uma pousada enquanto buscava onde morar, Maria conseguiu um emprego de camareira em um hotel. Após um mês neste emprego, ela aguardou seu primeiro salário, que não recebeu. Alguns dias depois do prazo estabelecido para o recebimento, Maria reclamou seu saldo ao patrão, que lhe entregou o ordenado devido alegando que havia esquecido o vencimento. Assim que recebeu, Maria comentou com outra camareira sobre a situação, a colega de trabalho considerou uma audácia a queixa de Maria e indagou-lhe: “Você acha que é o que? Loira de olho azul?”.

No dia seguinte ao ocorrido, o patrão de Maria comunicou-lhe o aviso prévio. Maria ainda questionou se havia alguma reclamação por parte dos hóspedes ou funcionários do hotel em relação a seu serviço, pois se havia, ela desconhecia, já que se dava bem com todos e cumpria seu horário regularmente. A resposta pontual do patrão a Maria foi: “Não, é esse seu jeito”. As pessoas negras no Brasil têm lugares sociais bem demarcados e naturalizados, que são os espaços sociais de pouco prestígio ou o exercício de profissões de baixa remuneração. Não somente espera-se que ocupem esses lugares como também se comportem de acordo com esses

lugares. A colega de trabalho de Maria considerou a reivindicação salarial uma insolência e um “comportamento de branca de olho azul”.

Depois do episódio do hotel, Maria conseguiu trabalho em uma pizzaria, onde trabalhava na época da entrevista. Seu salário na pizzaria era de R\$ 1.000,00 e o aluguel custava R\$ 500, 00, por isso necessitava de trabalhos extras para complementar a renda. Foi trabalhando como cozinheira, lavando lençóis do hotel, fazendo as unhas das vizinhas e trabalhando como diarista quando possível, que durante um ano e meio Maria conseguiu popuar o necessário para trazer ao Brasil a filha Dulce, de 23 anos, que ficara na República Dominicana com a avó materna. Após um ano e meio trabalhando basicamente para conseguir trazer Dulce para perto de si, Maria então enfrentava a impossibilidade de continuar ajudando financeiramente a mãe que morava na República Dominicana. Apesar de solucionar sua maior angústia que era ter a filha longe, os gastos de Maria aumentaram com a chegada de Dulce e seus rendimentos seguem baixos.

A dominicana foi exceção entre as entrevistadas também porque migrou em busca de emprego, enquanto as demais migraram, sobretudo para estudar ou para acompanhar o cônjuge. Além do mais, as outras mulheres migrantes que participaram do estudo podiam contar com ajuda financeira de suas famílias, o que tampouco ocorre com Maria, já que a mãe também vive na República Dominicana com poucos recursos. Por outro lado, Maria sofreu uma decadência do status social, já que apesar de não possuir curso superior, possui formação técnica e trabalhava na República Dominicana no setor alimentício e chegou a ocupar uma das chefias da empresa que atuava, enquanto em Oiapoque trabalhava como cozinheira em um restaurante.

Os sentidos da decadência do status social e profissional de mulheres migrantes são abordados por Rose-Myrlie Joseph e Handerson Joseph (2015) em entrevistas com mulheres haitianas na França e no Brasil. As categoriais raça, gênero, classe e nacionalidade são articuladas na observação dos autores sobre haitianas que passaram a exercer trabalhos domésticos nos dois países referidos. Algumas dessas interlocutoras consideravam o serviço doméstico como o mais degradante, essa desvalorização social interiorizada no Haiti levava as mulheres a construir um sentimento de desprezo por seu próprio trabalho na França e no Brasil, sobretudo para aquelas que possuíam empregada doméstica no Haiti.

Já Maria não percebia a sua situação do mesmo modo como as haitianas, para

a dominicana sua frustração está mais relacionada à dificuldade em viver com um rendimento econômico baixo mesmo trabalhando bastante, principalmente pelo fato de não conseguir enviar dinheiro para sua mãe regularmente, mas Maria não sentia vergonha de estar exercendo serviços domésticos, mesmo que não trabalhasse nesse setor na República Dominicana, enquanto para as haitianas o trabalho doméstico significava mais que uma mudança de salário mas uma decadência de status social e moral.

2 DESAFIOS NO OUTRO LADO DO BRASIL

Em maio de 2018 fazia dois meses que Dulce havia chegado ao Oiapoque. Enquanto eu e Maria realizávamos a entrevista, a jovem ficou propositalmente no pátio da casa, assim que cheguei, permanecendo do lado de fora até a minha saída; perguntei à mãe se ela não poderia conversar comigo também, Maria respondeu: “Ela não gosta daqui”. Desde que saíra da República Dominicana, Maria deteve-se em conseguir trazer a filha para perto de si, agora que Dulce estava perto a preocupação era o futuro dela. Dulce ainda não havia conseguido emprego e ajudava a mãe na pizzaria nos finais de semana.

Em Oiapoque, há um campus da Universidade Federal do Amapá, mas o período de inscrição para o processo seletivo estava distante, o mesmo acontecia com os polos de faculdades particulares, além de serem pagas e Maria possuir um exíguo orçamento mensal. Oiapoque oferece poucas oportunidades para os jovens que lá concluem o ensino médio continuarem sua formação, assim, Dulce tinha muito tempo ocioso, agravado pelo fato de não gostar da cidade, pouco se esforçava para interagir com os moradores e com o espaço.

A cidade de Oiapoque possui uma estrutura precária em vários aspectos, que reforçam o sentimento de isolamento de quem vive lá: circundada pela floresta amazônica; escasso acesso à internet; limitado sinal telefônico; localização distante da capital; uma fronteira internacional que basicamente só pode ser cruzada através do rio, vide as dificuldades da ponte binacional. Concluída desde 2011, a Ponte Binacional sobre o rio Oiapoque – ligação terrestre entre os territórios brasileiro e francês – tem quase 400 m foi aberta parcialmente em março de 2017 e depende de obras no lado brasileiro para funcionar integralmente, além da necessidade de visto para ingressar em território francês. (Ver Figura 03)

Figura 03: Ponte Binacional Franco-Brasileira



Fonte: G1 AMAPÁ (2018).

Em maio de 2018, quando estive em Oiapoque para o trabalho de campo, estava no período chuvoso, o que comumente inviabiliza a estrada com os atoleiros ao longo do percurso para o município (Ver Figura 04). O trecho Norte da BR-156 é o único acesso da capital do Amapá para o município de Oiapoque, que fica a 590 quilômetros da capital Macapá. Destes, mais de 200 km seguem em estrada de chão. No trecho a partir do município de Calçoene, a inundação das pistas atola veículos de pequeno e grande porte, que necessitam rotineiramente de reboque por parte de máquinas pesadas. Além da ausência da pavimentação, que atrasa e põe em risco as viagens, as estradas são castigadas com o período chuvoso do Amapá nos primeiros meses do ano, que aumenta o tempo médio de viagem, de 12 para até 24 horas.

Figura 04: Atoleiro na rodovia BR-156, que liga Macapá a Oiapoque, durante o inverno



Fonte: G1 AMAPÁ (2017).

Maria manifestou o desejo de mudar-se para Macapá, sobretudo pela filha, já que na capital existem mais opções de estudo, trabalho e entretenimento. A

dominicana mencionou o temor de que a filha um dia, em sua ausência, recorresse à prostituição para sobreviver. "Aqui tem prostituta em todo canto, isso não existe no meu país".

De fato, a exploração sexual de mulheres em Oiapoque faz parte dos discursos/ imaginário mesmo daqueles que não conhecem a cidade. E os que conhecem, notam a intensidade da prática em bares e hotéis. Anderson e Davidson (2004) destacam que trabalhadores migrantes indocumentadas ou irregulares são muito mais vulneráveis à exploração por grupos de traficantes de pessoas, em face do desconhecimento da língua e do local para onde são levados. Muitas vezes aceitam propostas de trabalho em outros locais devido à necessidade de ganhar dinheiro e às condições socioeconômicas que estão vivenciando. Um dos recursos utilizados para subjugar esses trabalhadores são os débitos, o confinamento, a força e os tratamentos violentos.

Sayad (1998), ao tratar da força de trabalho do migrante justifica a precarização dessa mão de obra a partir da ambiguidade entre provisoriedade e permanência que caracteriza os não-nacionais. Então, o migrante enfrenta no local de chegada práticas cotidianas que o percebem como um trabalhador em trânsito, um visitante que deve ser cordial, e por ser estranho àquele meio, não deve possuir os direitos comuns aos nacionais. Diante disso, em meio ao quadro de precarização que circundam a vida de algumas mulheres migrantes, a prostituição e migração podem ser fronteiras que se cruzam, justificando a preocupação de Maria com o futuro de Dulce. A produção acadêmica da antropóloga Adriana Piscitelli também aborda essa relação:

A vinculação entre deslocamentos nos mercados do sexo e tráfico de pessoas recria noções que permeiam a literatura internacional e os debates feministas sobre prostituição. Tais noções são atualizadas por instâncias diversificadas - organizações dedicadas a proteger os direitos da criança, movimentos de mulheres e organismos que combatem o crime organizado transnacional -, em discussões nas quais confluem interesses que operam em diversos planos (PISCITELLI, 2013, p. 27).

Enquanto Piscitelli tem evidenciado o turismo sexual no nordeste brasileiro, particularmente no Ceará, Oliveira e Torres (2012) com a publicação *Tráfico de Mulheres na Amazônia* (2012) compilaram os dados mais recentes sobre a atuação das rotas internacionais de tráfico de pessoas, especialmente de mulheres fim de exploração sexual nesta região em que tais crimes têm ocorrido impunemente e sido

legitimados no decorrer dos ciclos econômicos neocoloniais, estabelecendo naturalizações de práticas de aliciamento, recrutamento e envio de pessoas para outros países com essa finalidade.

Maria empenhava-se em servir de exemplo para Dulce, mostrando-lhe principalmente a importância do trabalho para que uma mulher seja independente financeiramente: “Ensinei tudo, ela sabe fazer tudo, se não homem pisa, patrão pisa, não deixo patrão pisar”. Além do mais, a mãe teme que a filha passe por experiências afetivas negativas, pois o primeiro casamento de Maria, com o pai de Dulce, culminou no divórcio devido às constantes brigas do casal.

Em Oiapoque, Maria chegou a manter um relacionamento amoroso e morar com um homem, mas a relação terminou devido às grosserias e comportamento machista do mesmo, desse modo Maria enfatiza que não pretende mais envolver-se amorosamente com ninguém. Em 2013, a socióloga Ana Cláudia Lemos Pacheco publicou *Mulher negra: afetividade e solidão*. Para Pacheco (2013), a partir da ruptura diaspórica africana até a contemporaneidade, a historicidade da mulher negra foi permeada pela solidão. A autora apresenta dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010), o qual aponta que mais da metade das mulheres negras brasileiras não vivem em união, independente do estado civil. O mesmo Censo citado anteriormente aponta que as mulheres negras são as que menos se casam e são as mais propensas ao “celibato definitivo”:

Muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso (HOOKS, 2000, p. 32).

Apesar das estatísticas, a questão da solidão da mulher negra é comumente rechaçada e associada com bastante naturalidade a um suposto “gosto pessoal”. Mas é impossível desconectar as escolhas que são feitas no campo afetivo e sexual do ambiente que vivemos; estamos submetidos a símbolos fortes e que atribuem papéis específicos a mulheres e homens, negros e negras.

No Brasil, a solidão da mulher negra também é reflexo do racismo oriundo dos mais de 300 anos de escravidão e dos estereótipos associados à mulher negra no imaginário da sociedade, normalmente relacionados à sexualidade e ao trabalho. Além do preterimento em relacionamentos amorosos na fase adulta, desde a infância meninas negras enfrentam a solidão e rejeição em diversos ambientes. No item a

seguir, outro estigma que recai sobre mulheres negras será analisado junto à experiência de Maria, o da mulher negra agressiva.

3 O ESTIGMA DA “MULHER NEGRA RAIVOSA”

Em setembro de 2018, duas situações envolvendo mulheres negras ganharam destaque midiático. Ambos os casos envolvem o arquétipo da *Angry Black Woman*, a mulher negra selvagem. No Brasil, Valéria Santos, advogada e negra, foi algemada e detida após exigir a leitura da contestação de um processo, vídeos divulgados nas redes sociais mostram Valéria dos Santos discutindo com uma juíza leiga, que quis encerrar a audiência sem que fosse lida a contestação do réu. Nos Estados Unidos, a famosa tenista Serena Williams, que já foi considerada a número 1 do mundo, rebateu o Juiz que a puniu durante a partida da *US Open 2018* por receber orientação indevida do técnico e quebrar a raquete na quadra. O ocorrido foi ilustrado em uma charge que ridiculariza a esportista americana (ver Figura 05). A imagem, de autoria do cartunista australiano Mark Knight, viralizou nas redes sociais e mostra Williams pulando em cima de uma raquete quebrada, ao lado de uma chupeta de bebê.

Figura 05: Charge da tenista americana Serena Williams na final do US Open 2018



Fonte: Revista Época (2018).

A advogada Valéria Santos representa muitas mulheres negras que, ao ocupar um lugar que lhes foi tirado, sofre com a resposta violenta e racista do Estado e da sociedade. O racismo institucional fez com que uma advogada, que só pode ser presa em flagrante no exercício da profissão se tiver cometido um crime inafiançável e,

além disso, é preciso um representante da OAB durante o ato – o que foi solicitado pela defensora – fosse não só detida, como também algemada. O crime inafiançável era inexistente e o representante da OAB nunca chegou. Histórica e empiricamente, em regra, a população negra sofre abusos e violência por parte das autoridades estatais, tratada sem empatia e o devido respeito mínimo. Valéria teve sua humanidade e seu reconhecimento profissional negados:

Quando o delegado da OAB chegou, ele foi muito firme: 'Tira a algema dela agora'. Os policiais obedeceram na hora. Já eram quatro a essa altura. Aí você pensa: Como é a formação da nossa sociedade? Vamos dar os nomes: tem o senhor de engenho, a senhorinha, o capitão do mato. E quem estava no chão algemada? Eu (FOLHA DE SÃO PAULO, 2018).

Além de toda a situação que viveu, Valéria ainda terá que conviver com a lembrança desse momento terrível nos vídeos postados na memória eterna que é a internet, onde muitos ainda colam nela a pecha de "agressiva" e "raivosa", estereótipo cruel, mas infelizmente comum, associado às mulheres negras que ousam sair do lugar onde a sociedade acha que elas devem estar. O episódio de racismo institucional vivido por Valéria reflete o mito da agressividade da mulher negra, pois ao atribuir-se "agressividade" como uma característica depreciativa à fala de uma mulher negra, a fala desta é deslegitimada. É o caso de Maria, que convive diariamente com as consequências do estigma da agressividade, ao escutar em diversas situações que deveria "controlar seu jeito".

Quando o patrão de Maria alegou que "o jeito" dela era a justificativa para sua dispensa, quando o marido brasileiro reclamava do "jeito" que ela não se submetia ao relacionamento abusivo, quando suas colegas de trabalho reclamaram do seu "jeito" ao revidar brincadeiras de mal gosto, esses comentários não são simples coincidências. Maria é assertiva e, mesmo comigo, que era de fato a estrangeira na sua casa, não mediu palavras para responder às perguntas e relatar aspectos de sua trajetória. A maturidade e firmeza de quem já passou por muita coisa, muitos lugares e leva uma vida sem privilégios refletem o "jeito" de Maria: séria e objetiva. Mas o "jeito" ao qual as pessoas se referem correspondem ao arquétipo de mulher negra raivosa, que além de silenciador, serve para desqualificar a mulher negra vítima de violência; é algo que vemos muito nas representações de mulheres negras pela mídia – sejam personagens ou pessoais reais. No livro *Sister Citizen – Shame, Stereotypes and Black Women in America*, a professora Melissa Harry-Perry fala que:

Esse estereótipo não reconhece a raiva da mulher negra como uma reação legítima diante de circunstâncias injustas, ele é visto como um desejo patológico, irracional da mulher negra em controlar o homem negro, a família e a comunidade. Ele pode ser empregado contra mulheres negras que se atrevem a questionar injustiças, maus tratos ou pedir ajuda (HARRY-PERRY, 2013, p. 21).

Colocar um selo de “Mulher Negra Raivosa” em toda mulher que ousa se irritar é somente insistir que a raiva de uma mulher negra é algo que existe no vácuo – não como consequência de injustiças, mas como se fosse simplesmente característica dela ser brava ou rancorosa.

Harry-Perry (2013) diz ainda que as reações de raiva das mulheres negras costumam ser acompanhadas de rolar de olhos e dizeres como “Já começou, a rancorosa”. Dessa maneira, as preocupações das mulheres negras são ignoradas e suas vozes silenciadas – se compreende que só é possível uma conversa “racional” se essa raiva for ignorada. É o que mostrou a charge de Selena Williams no *US Open 2018*, enquanto sua caricatura enraivecida em primeiro plano esperneia por ser punida, a ilustração de sua oponente, em segundo plano, uma mulher pequena, loira e magra pergunta ao Juiz: “Você não pode simplesmente deixá-la ganhar?”

No caso de mulheres negras migrantes, o estigma da mulher negra raivosa articula-se a “Obrigação de ser reservado” que, segundo Sayad (1998), é a polidez que o estrangeiro se sente na obrigação de adotar. Dessa forma, apesar da obrigação de ser reservado caracterizar a experiência migratória em geral; no caso de mulheres negras migrantes, gênero e raça também norteiam o silenciamento de suas vozes. O local de enunciação de uma migrante negra no Brasil conjuga formas de lidar com a migração que colocam sob suspeita ainda maior aqueles/as que buscam circular no mundo contemporâneo, mas não se encaixam nas representações de viajantes desejáveis: homens, brancos, graduados (ASSIS, 2014).

Collins (2010) ao referir-se às mulheres negras como o “outro” por excelência, considera que elas seriam as primeiras a perceberem que minimizar uma forma de opressão, apesar de essencial, ainda pode deixá-las oprimidas de outras formas igualmente desumanizadoras, já que na realidade social do capitalismo, as categorias raça, gênero e classe estão interligadas e nenhuma delas precisa ceder seu papel face às outras. Assim, por exemplo, a experiência de mulher migrante branca pode ser repleta de dificuldades, mas o estigma de ser negra não será uma delas.

Mulheres negras migrantes que se deslocam entre fronteiras físicas também

ultrapassam as fronteiras simbólicas que as encarceram como sujeitos subalternizados. Escutá-las e compreender suas trajetórias associando aos fluxos migratórios contemporâneos, a partir de uma região também fronteiriça e periférica, contribui para a descolonização do conhecimento.

Negros, mulheres, migrantes tradicionalmente apareceram como o “outro” da lógica colonial, responsável pela universalização das experiências desses sujeitos. Portanto, Maria, uma mulher negra migrante aciona marcadores sociais preteridos na hierarquia colonial, mas que ganham cada vez mais espaço nas discussões acadêmicas, conforme Bhabha:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os ‘limites’ epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes –mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas (BHABHA, 2003, p. 23).

O cruzamento das opressões vividas pelos sujeitos subalternizados a partir de uma análise interseccional é uma discussão que ganhou fôlego no seio do feminismo negro, por isso a importância de situá-lo entre as diversas vertentes do movimento feminista e a emergência de um movimento social que concatenasse as lutas antissexista, anticlassista e antirracista (DAVIS, 2016), levando em conta o lugar social da mulher negra enquanto *outsider within*, “forasteira de dentro” (COLLINS, 2000).

A feminização da migração sob a perspectiva de Maria reforçou as “mulheres” como um grupo de identidade não fixada. A experiência dela, ao mesmo tempo em que apresentou exceções em relação às outras seis mulheres migrantes mostradas na pesquisa desenvolvida na dissertação, dialogou com realidades alhures, por exemplo, a decadência de status social no processo migratório de Maria também aconteceu nas histórias de mulheres haitianas na França e no Brasil (JOSEPH; JOSEPH, 2015). No entanto, é mister destacar também que mesmo em contextos marcados por dificuldades de toda ordem, há numerosos casos de pessoas em mobilidade que, recorrendo aos recursos possíveis e aproveitando as oportunidades oferecidas por conjunturas econômicas ou fatores específicos do mercado de trabalho, vivenciam projetos migratórios exitosos para si, seus familiares e as sociedades de residência. Assim, a migração como processo individual e coletivo, no caso de Maria, projetou questões como a maternidade transnacional e o envio de

remessas. Por fim, a fala de uma *outsider within*, alguém que está “dentro” da fronteira, mas que também é de fora dela, expressa a complexidade da interseccionalidade entre gênero, raça, classe e nacionalidade. A fronteira da Amazônia Franco-Amapaense, no seu aspecto físico, é interpretada ora como um lugar de isolamento, com um clima e vegetação que por vezes assustam Maria, ora como lugar de contato, em seu aspecto simbólico, como ponte para a concretização de seus projetos de vida. Portanto, escutar o que o “subalterno” tem a dizer pode contribuir na construção de novos significados sobre essa e outras fronteiras.

CONCLUSÃO

Para Maria, a fronteira da Amazônia Franco-Brasileira representou sobretudo a decadência de seu status social. Estar no Amapá impingiu a ela uma posição subalternizada, já que trabalha como cozinheira e incrementa sua renda com outros trabalhos domésticos. Porém, Maria representa inúmeros migrantes que necessitam reelaborar seus projetos iniciais diante das frustrações nos países de destino, ademais de enfrentar o dilema de criar os filhos em outro país.

A feminização da migração e o estudo sobre ela têm crescido, porém, mais do que evidenciar esses números de mulheres que transitam entre as fronteiras, é necessário escutá-las, descobrir seus rostos e vozes, já que “silenciamento não é só silenciar o ato de falar, mas as formas de existência” (RIBEIRO, 2017). Por isso, compreender trajetórias de mulheres negras migrantes como Maria de criar uma alternativa às imagens correntes formadas pelo enorme desconhecimento das realidades transfronteiriças.

Dessa forma, investigar a intersecção mulher-negra-migrante em situações de fronteira na Amazônia Franco-Brasileira permitiu que as pautas tradicionais da experiência migratória pudessem ser discutidas, através da associação entre os micros e macros processos de experiências femininas de migração no extremos norte do Brasil, em um recorte interseccional, que resultou em uma análise qualitativa de uma temática pouquíssimo estudada em uma fronteira com muitas facetas peculiares e campos disciplinares a serem atarvessados.

Diante da negação sistemática do racismo no Brasil, em um Estado que enfrenta dificuldades para implementar a Lei 10.639/2003 que promove a história e cultura afro-brasileira, evidenciar experiências como a de Maria permite olhar a fronteira inclusive como campo de combate ao racismo e à limitação de

pensamentos. Mulheres migrantes têm muito a contribuir na luta antirracista no Brasil, justamente por conseguir fazer com que o movimento negro e os promotores de políticas afirmativas tenham mais instrumentos para rever algumas apostas e posturas, mais instrumentos para pensar saídas. Mulheres negras migrantes podem mostrar aquilo que já sabemos sobre nós, mas que muitas vezes não queremos admitir.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Bridget; DAVIDSON, Julia O'Connell. Trafficking– a demand led problem? A multy-country pilot study. **Part I: Review of evidence and debates**. Save the children, 2004. Disponível em: http://www.jagori.org/research_dst.htm . Acesso em: 20 mar. 2018.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. As representações sobre brasileiras na Europa: gênero, etnicidade e preconceito. In: MOREIRA, Rosemeri; CAMARGO, Hertz Wendel de; KLANOVSCZ, Luciana Rosa F. (Orgs.). **Gênero e Meios**: Imprensa, televisão e cinema. 1ed. Londrina: Syntagma, 2014.

BHABHA, H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda o filho de Catirina? In: SAMPAIO, Patricia Melo. (Org.). **O fim do silêncio**. Belém: Editora Açaí, 2011, p. 157-172.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**. London; New York: Routledge, 2000.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1, Article 8, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf> Acesso em: 01 fev. 2018.

FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo: Grupo Folha, 12. Set. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/09/o-estado-e-racista-mas-se-falou-isso-e-mimimi-diz-advogada-almegada-no-rio.shtml>. Acesso em: 13 set. 2018.

HARRY-PERRY, Melissa. **Sister Citizen – Shame, Stereotypes and Black Women in America**. Yale University Press, 2013.

HOOKS, Bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn C. (Orgs.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

JOSEPH, Handerson; JOSEPH, Rose-Myrlie. As Relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**. v. 9, n. 2, 2015. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/299374615_As_Relacoes_de_Genero_de_Classe_e_de_Raca_mulheres_migrantes_haitianas_na_Franca_e_no_Brasil. Acesso em 29 dez. 2018.

MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2014.

OLIVEIRA, Márcia Maria de; TORRES, Iraíldes Caldas. **Tráfico de mulheres na Amazônia**. Manaus: Editora Mulheres, 2012.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. **Mulher negra**: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013.

PISCITELLI, Adriana. **Trânsitos**: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro, Eduerj, 2013.

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

SANTOS, Emmanuel R. C. **Amazônia Setentrional Amapaense**: do "mundo" das águas às florestas protegidas. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós Graduação em Geografia da FCT/UNESP, Presidente Prudente-SP, 2012. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/101428/santos_erc_dr_prud.pdf?sequence=1. Acesso em 07 set. 2018.

SAYAD, Abdelmalek. **A Imigração ou Os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Editora da Universidade da USP, 1998.

Sobre a autora

Lívia Verena Cunha do Rosário

Mestra em Estudos de Fronteira pela Universidade Federal do Amapá.

Contato: liviaverenac@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4238-9283>

Artigo recebido em: 26 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 30 de abril de 2022.

A PESQUISA NO SERVIÇO SOCIAL E AS POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES COM A ANÁLISE DIALÓGICA BAKHTINIANA

RESEARCH IN SOCIAL SERVICES AND POSSIBLE APPROACHES TO BAKHTINIAN DIALOGICAL ANALYSIS

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães 

Michelle Araujo de Oliveira 

RESUMO

Este artigo é resultado de uma pesquisa realizada durante o doutoramento de uma das autoras. Neste sentido, a partir de uma abordagem teórico-metodológica com base na busca de pesquisas no âmbito do Serviço Social, este artigo visa a apontar de que modo a Filosofia da Linguagem apontada pelo Círculo de Bakhtin, em especial na obra "Marxismo e Filosofia da Linguagem", de autoria de Volochínov (2021), contribui para pesquisas na área do Serviço Social, em especial para o processo de análise das produções desta área que comumente recorrem a dados qualitativos, ou seja, análises de textos orais e escritos. Sendo assim, foram abordadas as particularidades da pesquisa no Serviço Social as quais se pautam numa leitura crítica da realidade e visam transpor compreensões e interpretações do real. Por fim, foi apontada a Filosofia da Linguagem como instrumento analítico de base teórico-metodológica a qual compreende aspectos e influências que partem de um contexto sócio-histórico, cultural, político e ideológico nos enunciados dos sujeitos sociais. Tais aspectos são fundamentais para as investigações do Serviço Social, uma vez que é uma profissão imersa numa realidade social que produz e se reproduz por inconciliáveis contradições e conflitos.

PALAVRAS-CHAVE: Pesquisa. Serviço Social. Filosofia da Linguagem. Mikhail Bakhtin.

ABSTRACT

This article is result of a research conducted by one of the authors during PhD studies. In this sense, from a theoretical and methodological approach based on the research in the field of Social Work, this article aims to point out how the Philosophy of Language pointed by Bakhtin's Circle, especially in the work "Marxism and Philosophy of Language", authored by Volochínov (2021), contributes to research in the Social Work field, especially for the process of analysis of productions in this area that usually resort to qualitative data, i.e., analysis of oral and written texts. Thus, the particularities of research in Social Work were addressed, which are based on a critical reading of reality and aim to displace understandings and interpretations of reality. Finally, the Philosophy of Language was pointed out as an analytical instrument of theoretical and methodological basis, which understands aspects and influences from a socio-historical, cultural, political, and ideological context in the statements of social subjects. Such aspects are fundamental to Social Work investigations, since it is a profession immersed in a social reality that produces and reproduces itself through irreconcilable contradictions and conflicts.

KEY-WORDS: Research. Social services. Philosophy of Language. Mikhail Bakhtin.

INTRODUÇÃO

O presente texto foi publicado inicialmente no *XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social*, ocorrido em 2018, foi o único artigo do grupo de trabalho “Serviço Social: Fundamentos, formação e Trabalho Profissional”, voltado para pesquisas que se detivessem na natureza investigativa e nas teorias que perpassassem a referida subárea de conhecimento¹, este texto visa dialogar sobre as possibilidades teórico-metodológicas das pesquisas do Serviço Social, ao se apropriarem da análise do discurso, especificamente a desenvolvida pelo Círculo de Bakhtin, composto por Mikhail Bakhtin, Valentin Volochínov e Pavel Medvedev, entre outros. Esta é a segunda versão apresentada sobre esses resultados. *No entanto, nesta há uma ampliação e atualização dos escritos registrados na primeira versão apresentada, a qual indica novos caminhos a fim de fortalecer o debate. A primeira versão será devidamente citada como Guimarães (2018) a fim de que não se configure neste texto um autoplágio.*

No campo das pesquisas na área do Serviço Social, observamos que a maioria opta por pesquisas qualitativas, a partir da escolha de pesquisa documental ou entrevistas como instrumentos de coleta de dados. Tais dados, em geral, são analisados *por meio do* método histórico-dialético de Marx, o que não demarca ou utiliza, de certa forma, um caráter analítico do discurso de sujeitos sociais.

Diante disso, ao buscar o fortalecimento das produções científicas na área do Serviço Social, neste trabalho, visamos apresentar considerações sobre as possibilidades e os encontros da análise dialógica pautada no Círculo de Bakhtin com os fundamentos teórico-metodológicos da profissão, cujo método analítico está fortemente enraizado na tradição marxista.

Cabe destacar que Mikhail Bakhtin fazia parte do grupo intitulado *Círculo de Bakhtin* cujos principais representantes, além de Bakhtin, eram o linguista Valentin Volochínov (1895 - 1936) e o teórico literário Pavel Medvedev (1891 - 1938), entre outros. Dentre as principais obras deste grupo, destacamos “*Estética da Criação Verbal*” (2010); “*Para uma Filosofia do Ato Responsável*” (2012); e “*Marxismo e Filosofia da Linguagem*” (2021). Porém, aqui se tem como principal referência esta última.

¹Conforme a tabela do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq), encontrada no seguinte endereço eletrônico:
<http://www.cnpq.br/areasconhecimento/index.htm>.

Constata-se que a Filosofia da Linguagem, no seu constructo teórico sobre o discurso, oferece importantes elementos para a análise dialógica de enunciados orais e escritos. Para a Filosofia da Linguagem defendida por Bakhtin e seu Círculo, os enunciados são produtos histórico-sociais produzidos por sujeitos sociais que ocupam um tempo e um espaço a partir de uma perspectiva única de enunciação. Isto é, os enunciados produzidos pelos sujeitos em sociedade são carregados de ideologia a partir das perspectivas sociais nos quais são produzidos.

As considerações de tais aspectos são fundamentais para as investigações do Serviço Social uma vez que é uma profissão imersa numa sociedade que produz e se reproduz por inconciliáveis contradições e conflitos econômicos, políticos, sociais e culturais, inerentes às sociedades que estão sob o signo do Capital.

Neste artigo, o principal objetivo é refletir sobre a pesquisa no Serviço Social, assim como oferecer elementos que permitam demonstrar a coerência do constructo teórico do Círculo de Bakhtin com a trajetória de pesquisa e gênese teórica do Serviço Social. Assim, dividimos este texto em dois momentos: o primeiro trata sobre a natureza da pesquisa no Serviço Social, pautado nas argumentações de Setúbal (2005), Lara (2007); já o segundo tratará sobre o Círculo de Bakhtin e o constructo teórico-metodológico elaborado por ele e seus colaboradores, seus principais conceitos na análise dialógica e que irão corresponder à análise de sujeitos sociais em nossa área de atuação.

1 A NATUREZA DA PESQUISA NO SERVIÇO SOCIAL

Segundo Guimarães (2018), a gênese da profissão do Serviço Social relaciona-se à realidade da produção e reprodução social imposta pelo Modo de Produção Capitalista. Isso acarreta, de acordo com a autora, em novas proporções à questão social, que é o conjunto das diversas expressões da desigualdade produzida pela sociedade vigente, no qual a própria origem da profissão é marcadamente relacionada à história do Capitalismo e com suas variáveis: a alienação, contradição e antagonismo (MARTINELLI, 2006).

Ainda segundo Guimarães (2018), é de suma importância que o profissional da área do Serviço Social traga consigo o perfil pesquisador, uma vez que assume o papel de suma importância na sociedade, visto que tem de lidar com complexidades da realidade social, que configura um processo de reflexão teórica que subsidia a sua prática cotidiana. Nicolau (2004) afirma que deve haver a compreensão quanto à

importância da atuação profissional para o avanço desta discussão teórica e da reflexão teórica para o *fazer profissional*, visto que não existe teoria desvinculada à prática e seu inverso também.

Desta forma, cabe ressaltar certo destaque que deve ser indicado à ação de investigação a qual não pretende negar a importância dada à dimensão da ação interventiva, na qual as duas devem ser vistas em sintonia. Isto contribui para uma relação dialética a partir de aspecto teórico-prático (SETÚBAL, 2007), relação esta que também possui caráter dialógico², considerando-se já a perspectiva do Círculo de Bakhtin.

Pereira (2005) ressalta que a pesquisa não deve ser percebida como um *luxo intelectual* e sim uma necessidade natural e lógica da profissão, tonando-se condição de possibilidade de ruptura com as práticas voluntaristas, tópicas e impensadas.

Relatórios, documentos e diferentes sujeitos são dados comuns no fazer profissional e que permite o fornecimento informações a fim de compreender a realidade social; dados estes que apontam diferentes questionamentos e problemáticas os quais precisam ser sistematizados. Todavia, para que a produção do conhecimento ocorra, é necessário que o profissional tenha uma base teórico-metodológica bem definida.

Netto (2000) ressalta que a garantia do êxito da pesquisa/investigação está na riqueza cultural do sujeito que pesquisa, afirmando que o "*Investigador ignorante, pesquisa estreita*" (NETTO, 2000; p. 52). Para o referido teórico, a riqueza do pesquisador implica no conhecimento deste sobre os vários modelos e padrões analíticos, devendo trabalhar segundo as suas opções que devem ser explicitadas.

Por conseguinte, para levantarmos esta discussão, compreendemos que o profissional do Serviço Social, ao ser interventivo e investigativo, precisa se atentar a diferentes métodos e aliados a uma perspectiva crítica de produção do conhecimento. Estas irão lhe permitir reconhecer as diferentes formas de reflexão sobre a realidade e seu movimento.

Ao nos apresentar um debate sobre a pesquisa e o Serviço Social, Lara (2007) apresenta reflexões acerca das reais intenções do "fazer científico" as quais estão relacionadas a uma sociedade burguesa que tem por pretensão sustentar e manter o

² Na perspectiva bakhtiniana as relações dialógicas se expressam nas relações de sentido que são estabelecidas entre dois processos que aparentemente parecem distantes e diferentes no contexto histórico.

capital. Sendo assim, utilizando-se das ideias de Lukács (1979), o autor pondera que as ciências sociais passam por um processo de “especialização mesquinha”³, por estarem submetidas a esta sociedade burguesa. Assim, tal “especialização” tem por finalidade fragmentar o conhecimento e a realidade, além de oferecer um status pragmático à produção do conhecimento, gerando para este status um mero instrumento contemplativo dos fenômenos, restrito à aparência.

Setúbal (2005) pondera que os sentidos atribuídos à pesquisa e seus objetivos e desenvolvimento, têm colaborado para o apagamento da importância da produção científica, fato este que se apresenta em diferentes ramificações das ciências, não somente do Serviço Social. Este apagamento chega no momento em que se apresentam pesquisas centradas em problemas rasos, superficiais e escassas de interpretação, que comumente se expressa na elaboração de um conhecimento que se limita a vagar a realidade, sem privilegiar uma abordagem que vise abarcar a concretude da história.

Segundo Guimarães (2018), tal “*especialização mesquinha*”, somada à falta de diálogo entre as áreas, gera um conhecimento fracionado e contribui para uma compreensão de homem e de sociedade como partes isoladas das dinâmicas sociais e do processo histórico. A perspectiva epistemológica marxista revela um caráter de ruptura deste quadro, tomando os objetos inseridos dentro de uma totalidade social que, ao serem concretos, são históricos.

Fazer pesquisa científica no campo das ciências sociais contribui para a produção do conhecimento e representa a sistematização da realidade social que permite ao profissional apreender as conexões do real e a construir um caminho seguro que lhe permita formular respostas concretas ao longo das suas intervenções. Assim, entende-se que a “perspectiva ontológica” é um caminho teórico-metodológico para a apreensão e a sistematização da realidade social (LARA, 2007).

De acordo com Guimarães (2018), pesquisas do Serviço Social, ao pretenderem se distanciar de um posicionamento neutro e objetivo, comumente recorrem às pesquisas qualitativas. Flick (2009) afirma que a pesquisa qualitativa trabalha, principalmente, com textos, cujos métodos produzem dados que, a partir de gravações e transcrições, transformam-se em textos. Não tem como negar ou

³ LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista* – sobre a particularidade como categoria da estética. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

desconsiderar que corriqueiramente no nosso processo de pesquisa estamos lidando diretamente com textos, discursos e enunciados, tal como afirma a perspectiva bakhtiniana.

A linguagem é pouco explorada de forma analítica no Serviço Social. Como destacado por Sousa (2008), ela é instrumento do Serviço Social, visto que provoca interação entre sujeitos sociais, tornando possível os vínculos entre eles. A linguagem contribui para a construção da identidade dos diferentes grupos sociais.

Bagno (2014, p. 11) afirma que “Somos seres feitos de carne, osso e linguagem”, isto é, corpo físico, mental, cognitivo e comunicativo. Neste processo comunicativo, realizado por meio da linguagem, interagimos uns com os outros dando início aos primeiros passos de uma relação política, de negociação e de conflitos.

Guimarães (2018) afirma que a linguagem precisa ser compreendida em dois planos: o do indivíduo e o da sociedade. Bagno (2014) continua argumentando que: “Se ser humano é ser na linguagem, *ser humano também é ser social*, de modo que linguagem e sociedade são indissociáveis: tentar separá-las é como tentar negar a existência de um dos de uma folha de papel, de uma das faces de uma moeda” (BAGNO, 2014; p. 11, grifo do autor). Deste modo:

A língua é um trabalho social empreendido coletivamente por todos os membros da comunidade que a utilizam. Cada um de nós não é um mero ‘usuário’ da língua que falamos: nós também somos os *produtores, os cultivadores, os preservadores, os transmissores, os transformadores* dessa língua que nos pertence a cada um de nós como indivíduo e como membro de um grupo social que partilha uma mesma cultura” (BAGNO, 2014; p. 14).

Ainda segundo Guimarães (2018), o homem enquanto um ser social se constrói e reconstrói coletivamente a partir de interações que são estabelecidas entre os sujeitos, conseqüentemente não existe sujeito isolado, mas sim sujeitos coletivos que se constroem no processo de trabalho, enquanto práxis humanas. Relação esta que pressupõe uma intersubjetividade e dialogicidade, na medida em que não há como desconsiderar que a relação entre os sujeitos se estabelece por meio da linguagem, seja oral ou escrita, por meio de criação de códigos, símbolos e signos.

Sousa Jr. (2010, p. 21) nos apresenta uma noção de linguagem segundo um dos elementos fundamentais da práxis humana, dado que não se configura na tradição marxista, representando, para alguns críticos, “como uma das grandes lacunas de Marx e do marxismo”. Ao contrário do posicionamento de alguns críticos,

o autor pondera que Marx lançou bases para a construção de uma crítica concepção de linguagem e reconheceu-a como um elemento da práxis, histórica, social e relacionada à consciência, na qual o indivíduo não pode considerar a linguagem como algo somente seu, mas de uma comunidade humana (MARX; ENGELS, 1985 apud SOUSA JR., 2010).

Tal afirmação constata-se em:

[...] a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir da sociedade, e com a consciência de mim como um ser social (MARX, 2010; p. 107)

Guimarães (2018) afirma que a língua ao ser construída coletivamente e utilizada pelo ser social como forma de estabelecer interações, logo é produto social, não estando submissa a regras que a tornem fixa e imutável. Mikhail Bakhtin, juntamente com o Círculo, compartilha da compreensão de que as ciências humanas, diferente das ciências exatas e naturais, lidam com o homem, mas é o homem enquanto produtor de texto e enunciador discursivo.

Para Bakhtin (2011): “O objeto das ciências humanas é o ser expressivo e falante. Esse ser nunca coincide consigo mesmo e por isso é inesgotável em seu sentido e significado” (BAKHTIN, 2011, p. 395). Logo, a metodologia que leva em consideração este ser inesgotável tem por finalidade compreender que os caminhos percorridos no processo de pesquisa serão infinitos e cabe ao pesquisador aferir os significados que dali poderão ser extraídos a partir da atribuição de sentidos e significados que serão compreendidos por meio dos enunciados.

Assim, as ciências humanas partem do princípio de que a pesquisa na área de diferentes perspectivas e que estão sempre em movimento; sendo assim, inesgotável, uma vez que se inicia da fonte do complexo de relações sociais que são únicas e constantes. Assim como nas ciências humanas, as ciências sociais trabalham com o homem como um sujeito social em constante processo de formação ideológica na formação de sua subjetividade.

Dessa forma, é preciso um olhar da pesquisa nas ciências sociais, considerando as relações entre os sujeitos falantes a partir da natureza dialógica de natureza bakhtiniana. Esta natureza metodológica encontrada no Círculo de Bakhtin consegue reconhecer que os sujeitos sociais produzem enunciados únicos e irrepetíveis que podem ser analisados por meio da perspectiva dialógica, no reconhecimento de

aspectos de natureza social tais como a ideologia, a polifonia, a subjetividade, o dialogismo das interações entre esses sujeitos. Em outras palavras, analisar enunciados dos sujeitos sociais, dentro da área das ciências sociais, aponta como estes se relacionam entre si e traz à tona resultados que muito interessa ao Serviço Social.

Partindo-se desse pressuposto, compreende-se que não se lida com enunciados, sejam eles orais ou escritos, a partir de uma relação esvaziada, mas sim vistos enquanto discursos realizados por diferentes sujeitos que estão imersos num imenso cenário político, econômico, social e cultural, inscrito no tempo e no espaço, que influi e reflete a consciência daqueles que os produziram. Uma consciência que não é individual e criada num plano subjetivo independente da materialidade, mas sim que é coletiva e fundada na realidade material, que é histórica e social, revelados nas falas dos sujeitos.

A análise do discurso bakhtiniana inicialmente fora utilizada enquanto metodologia de análise de textos escritos, iniciando sua metodologia a partir dos estudos literários, porém diante de novas produções científicas, esta passou a ser adotada para a análise de diferentes discursos que não estariam restritos à escrita literária, sendo amplamente utilizado para análise de enunciados de diversas esferas sociais.

2 A PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA DO CÍRCULO DE BAKHTIN

Para Guimarães (2018), não existe somente uma forma de *análise do discurso*, há uma variedade de diferentes enfoques no estudo dos discursos, desenvolvendo-se a partir de diferentes vertentes teóricas. No entanto, destacamos, nesta discussão, a filosofia da linguagem, defendida pelo Círculo de Bakhtin, enquanto instrumento teórico-metodológico que oferece possibilidades de uma análise teórica e crítica, que considere os aspectos e as influências do contexto sócio-cultural, histórico, político e ideológico nas falas dos diferentes sujeitos inseridos em uma sociedade.

Desta forma, é necessário, em um primeiro momento, nos depararmos com concepções de língua e linguagem que auxiliam na definição do que seria a pesquisa na área dos estudos linguísticos e sua contribuição para a área dos estudos sociais e, até certo ponto, quais seriam, de fato, os caminhos a serem percorridos para que cheguemos a um determinado objeto em ambas as áreas. Para nos situarmos nesta

discussão, é de suma importância a adoção da concepção que cada pesquisador adota acerca de sua experiência com a língua e a linguagem.

Partindo da discussão acerca das duas tendências do pensamento filosófico-linguístico – o subjetivismo individualista e o objetivismo abstrato–, Volochínov (2021) tece críticas bastante categóricas acerca de ambas, uma vez que, segundo o autor, não conseguem comportar análises que correspondem às relações humanas de linguagem e ao processo de interação. Ambas as tendências possuem métodos próprios que irão refletir, na Linguística, acerca da concepção de língua enquanto sistema de normas, porém apresentando perspectivas e métodos um pouco diferentes.

No subjetivismo individualista – representado pelo ato individual e criativo da língua –, o trabalho do linguista leva em consideração o caráter individual e psicológico da língua. Segundo Volochínov (2021), o que se leva em consideração aqui é o ato criativo que pode ser considerado análogo ao processo de criação da língua pelo indivíduo. Sob a forte influência de Humboldt⁴, esta tendência tem como método o trabalho com a língua, partindo de princípios prontos, estáveis e imutáveis; em outras palavras, nesta tendência, o trabalho com a língua se constrói de modo abstrato cujo objetivo é o ensino da língua como instrumento pronto.

Sob forte influência do cartesianismo cujas origens remontam os séculos XVII e XVIII, na era neoclássica, o objetivismo abstrato tem a concepção de que a língua deve ser compreendida e analisada a partir de seu sistema imutável e estável de normas linguísticas, as quais são reconhecidas pela consciência individual. Diferentemente da primeira tendência, que reconhece o ato individual e criativo, esta não leva em consideração o indivíduo de forma isolada tampouco sua expressão como ato criativo, mas sim a normatização de estruturas que devem ser impostas e adotadas pela sociedade falante em geral. O indivíduo, aqui, é tido como o ser que expressa o que de norma existe para ser seguida; não se leva em consideração a formação do pensamento e do psiquismo individual, métodos estes adotados pela primeira tendência.

⁴ Wilhelm von Humboldt (1767-1835), linguista alemão, foi considerado por Volochínov o principal representante e fundador do subjetivismo individualista. Em nota de rodapé da página 149 do *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Volochínov (2021) afirma que Humboldt expôs suas ideias sobre a filosofia da linguagem em dois trabalhos de sua autoria, além de indicar a leitura da bibliografia.

Apontando a escola de Genebra de Ferdinand de Saussure, assim como seus sucessores como Bally e Sechehaye, como os principais representantes do objetivismo abstrato, Volochínov (2021) apresenta trechos de fala de Saussure nos quais ele aponta que a metodologia dos estudos linguísticos deve partir da língua enquanto sistema de normas idênticas a serem seguidas. Segundo Saussure, a língua – não a linguagem – deve ser considerada do ponto de partida de uma metodologia dos estudos linguísticos, uma vez que consegue apresentar uma natureza autônoma que permite categorização e análise. Para o precursor da escola de Genebra, a linguagem não se permite ser objeto dos estudos linguísticos, visto que é heterogênea e instável, o que impede o linguista de analisá-la com clareza.

Geraldi (2019) aponta que a Linguística – talvez numa tentativa de se firmar enquanto ciência – tentou se associar a metodologias duras de outras ciências, em especial à matemática e à neurologia. Neste caminho, desde Saussure e os neoclássicos, houve a tentativa de criar metodologias cujo critério tendia para a objetividade e fórmulas prontas, tal como é apresentado pelo sistema de regras que vê na língua o ponto de partida dos estudos envolvendo o sistema de normas. Este sistema segue por base autores considerados consagrados pela literatura clássica que registrou o que se deve falar e escrever pelo falante da língua:

Nossa cultura letrada tradicional construiu, ao longo do tempo, duas autoridades que se complementavam: a do escritor e a do gramático. Era, e é, com base em escritos daquele que o gramático fixou a regra da língua; com passagens daquele, ele também exemplificou suas regras; com textos literários se formou nossa intelectualidade (GERALDI, 2019, p. 63).

A questão aqui apresentada por Geraldi (2019) nos leva a compreender que este movimento de estudos linguísticos com objeto na língua para estudos linguísticos com objeto na linguagem nos remete a uma questão também de se firmar enquanto ciência a partir de resultados que podem ser considerados científicos. O fazer ciência na Linguística, a partir da concepção dialógica do Círculo de Bakhtin, apresenta novos caminhos a partir da pesquisa no campo da linguagem, o que leva a nos permitir, enquanto pesquisadores, que possamos percorrer caminhos que serão descobertos a partir de uma metodologia que ainda está se descobrindo e se abrindo a novas possibilidades que antes não se permitiam espaço.

Os estudos do Círculo de Bakhtin vieram para nos apontar alguns caminhos metodológicos possíveis de um fazer científico envolvendo estas questões aqui

discutidas e permitindo aos pesquisadores da linguagem e da área das ciências humanas e sociais apontar como as relações humanas também podem ser objeto de pesquisa e, em especial, seus enunciados. Sendo assim, a metodologia que parte do caráter analítico-dialógico deve ser vista de uma perspectiva ao mesmo tempo social e individual, única e associada a outros enunciados, a partir de um falante e seu outro.

Diante disso, considerando a linguagem como o meio de interação entre os sujeitos falantes e a partir dela estuda-se esta relação social, a perspectiva dialógica parte do enunciado como objeto de análise, uma vez que é considerado o elemento constituinte do diálogo. Em outras palavras, a análise dialógica parte do enunciado nas pesquisas de estudos da linguagem e do social a partir da relação de interação entre sujeitos:

[as] noções de enunciado/enunciação têm papel central na concepção de linguagem que rege o pensamento bakhtiniano justamente por que a linguagem é concebida de um ponto de vista histórico, cultural e social que inclui, para efeito de compreensão e análise, a comunicação efetiva e os sujeitos e discursos nela envolvidos. Bakhtin e seu Círculo, à medida que elaboram uma teoria enunciativo-discursiva da linguagem, propõem, em diferentes momentos, reflexões acerca de enunciado/enunciação, de sua estreita vinculação com o signo ideológico, palavra, comunicação, interação, gêneros discursivos, texto, tema e significação, discurso verbal, polifonia, dialogismo, ato/atividade/evento e demais elementos constitutivos processo enunciativo-discursivo (BRAIT; MELO, 2012, p. 65).

Para uma análise com base na Análise Dialógica do Discurso (ADD), tal como afirmam Brait e Melo (2012), compreender os elementos constitutivos do processo enunciativo-discursivo é o primeiro passo fundamental para uma trajetória metodológica na interpretação e análise de enunciados cujos sujeitos interagem socialmente. Sem mencionar diretamente o caráter metodológico da ADD, Brait e Melo (2012) pontuam, com bases nos postulados do Círculo, que esses elementos constituintes se apresentam de forma estritamente vinculada ao enunciado, constituindo-se como tal.

Já Grillo (2021), em seu ensaio introdutório da obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem (MFL)* de sua tradução, apresenta uma discussão acerca do método sociológico em diálogo com o contexto; neste, a autora afirma que "A teoria do enunciado concreto, entendido como elo na cadeia da comunicação discursiva, serve não apenas como fundamento da filosofia da linguagem em MFL, mas também para

compreender a própria constituição do método sociológico desenvolvido nesta obra [...]” (GRILLO, 2021, p. 52).

Dessa forma, o ponto de partida para um percurso metodológico com base na ADD é compreender de que maneira esses elementos constituintes se formam e formam o enunciado como objeto de pesquisa. Compreender que neles estão inseridos os sujeitos e os discursos envolvidos no momento de interação social específica é ponto inicial de uma investigação de pesquisa que envolva os conceitos da ADD, uma vez que será de fundamental importância, para a análise, compreender tanto os elementos verbais quanto os extraverbais no momento em que estes enunciados foram produzidos.

A palavra, ao ser produto da interação social e caracterizada por sua plurivalência, reveste-se em signo ideológico, logo sendo lugar de manifestação da ideologia. A ideologia envolve as diferentes formas de significar a realidade de acordo com as diferentes vozes e vista dos que a empregam. A palavra torna-se “*arena de luta de vozes que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes*”, revelando assim o seu caráter dialógico (BRANDÃO, 2012).

Logo, salientamos que nenhuma palavra é neutra. Na trama conceitual bakhtiniana, a linguagem, ao ocupar um espaço privilegiado, é tratada no seu sentido amplo, estando composta por conteúdos ideológicos, que revelam que a palavra é a arena onde se darão os confrontos dos valores sociais que podem ou não ser contraditórios entre si e estão de acordo com as diferentes e diversas entonações sociais presentes no discurso que os sujeitos estabelecem entre si no processo dialógico.

Para o cientista social marxista Michael Löwy (2015), é difícil de encontrar um conceito tão complexo e repleto de significado como o conceito de *ideologia*, que, conforme o cientista, não teve a sua origem em Karl Marx e sim no filósofo francês Destutt de Tracy, em 1801, que a utilizou como um subcapítulo da zoologia. Esta definição teve desdobramentos no termo ideólogos/ideologia utilizada por Napoleão Bonaparte a fim de indicar “*especulação metafísica*” ao se referir ao grupo de Tracy, por volta de 1812.

Evidencia-se que, na perspectiva bakhtiniana, a concepção de ideologia funda-se no método dialético marxista, porém Bakhtin e o seu Círculo se queixavam de que esta mesma produção teórica marxista, até o momento de elaboração da obra “*Marxismo e Filosofia da Linguagem*” – nos idos de 1929 a 1930, na Rússia – havia

tratado a ideologia de maneira mecanicista, no qual os teóricos marxistas procuravam estabelecer uma relação direta entre os acontecimentos da estrutura socioeconômica e a sua repercussão na superestrutura ideológica. Outro ponto criticado por Bakhtin era o posicionamento que acaba por limitar a ideologia à consciência, enquanto algo que tivesse origem na natureza ou no mundo transcendental (MIOTELLO, 2012).

O posicionamento de Bakhtin e do Círculo, acerca da ideologia, é tomado a partir de uma análise dialética materialista, pois pretendia percebê-la no conjunto das relações sociais, não estando simplesmente encerrada à consciência individual do homem, buscando-a na concretude do acontecimento. Porém, observa-se que até então, na tradição marxista, havia uma concepção de ideologia que a encerrava enquanto um mecanismo escamoteador da realidade social a fim de legitimar uma classe social ou grupo social.

Contudo, ampliou-se a noção de ideologia que a define como uma visão e concepção de mundo de uma determinada comunidade social de acordo com as circunstâncias históricas. Löwy (2015, p. 25) pautando-se numa análise dialética, de viés marxista, sobre as ideologias ou as visões de mundo destaca que:

[...] elas são contraditórias, que existe um enfrentamento permanente entre as ideologias e as utopias na sociedade, correspondendo, em última análise aos enfrentamentos das várias classes sociais ou grupos sociais que a compõem. Em nenhuma sociedade existe consenso total, não existe simplesmente uma ideologia dominante, existem enfrentamentos ideológicos, contradições entre ideologias, utopias ou visões de mundo conflituais, contraditórias. Conflitos profundos, radicais, que são geralmente irreconciliáveis, que não se resolvem em um terreno comum, em um mínimo múltiplo comum.

A percepção de que a ideologia não ocorre somente de uma maneira binária conforme a disposição das classes sociais (burguesa e proletária), mas que esta também está presente nos grupos e comunidades sociais demonstra que até mesmo dentro de uma mesma classe social há conflitos ideológicos, não existindo simplesmente uma ideologia dominante, mas que estas estão em constante disputa, haja vista que há contradição entre estas.

Segundo Brandão (2012), essa ampliação irá acarretar numa compreensão que passa a vincular os fenômenos da linguagem à ideologia, tomando a primeira como uma das instâncias mais significativas em que a segunda se materializa. Deste modo,

para a autora, não existe *um* discurso ideológico, uma vez que *todos* os discursos podem ser considerados ideológicos, quer dizer, a ideologia não se constitui em mera “falsa consciência”, dissimulação ou mascaramento, e sim é algo inerente ao signo de modo geral.

Mas assim como os signos são utilizados pela classe dominante a fim de perpetuar o seu poder, eles também são utilizados como forma de resistência pelas classes não hegemônicas. No processo de comunicação são confrontados valores sociais contraditórios, em que na própria palavra os conflitos de classe se expressam. Conflitos estes que necessitam passarem por completos e aprofundados processos de análises teórico-metodológicas, fato este que viabiliza e aponta a análise do discurso de natureza dialógica como um caminho metodológico dentro das ciências sociais.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A partir da discussão apresentada acerca da relação entre pesquisas no Serviço Social e sua base na filosofia da linguagem do ciclo de Bakhtin, esta pesquisa aponta caminhos metodológicos a serem traçados no ramo das ciências sociais. Ao tratar a linguagem a partir do campo interacional, o Círculo de Bakhtin mostra que esta está inserida em sociedade e contribui na constituição de identidades de sujeitos sociais que estão inseridos em sociedade.

As pesquisas no ramo do serviço social, ao se basearem na concepção dialógica de linguagem e no sujeito constituído a partir da interação entre eu e outro, poderão contribuir para uma compreensão do sujeito real que pode ser analisado por meio da base teórico-metodológica de natureza dialógica. Esta base se alinha ao papel do profissional da áreas das ciências sociais que esta diretamente ligada a este sujeito dentro de seu campo de atuação.

Trazendo alguns apontamentos finais de Guimarães (2018) e com base em Setúbal (2007) podemos considerar que é pela via da pesquisa que o Serviço Social pode romper com a *pseudoconcreticidade*, pois provoca no profissional o desejo de se movimentar, fazendo com que os sujeitos interajam de forma dialógica a partir de um agir e de um pensar.

Como bem destaca ainda Guimarães (2018), é inquestionável a necessidade do Serviço Social de procurar entender, explicar, conhecer e apreender a realidade, tomando apoio em procedimentos metodológicos cuidadosamente planejados, utilizando uma sólida fundamentação teórica. Abordar sobre uma perspectiva

analítica que é ainda um tanto nova para as ciências sociais e humanas como um todo, exigiu-nos bastante coragem e ousadia, haja vista que a referida teoria além de não ser tão popular, é muito complexa. Entretanto, não há como não destacar sobre a possibilidade de fácil compreensão pelos pesquisadores do Serviço Social que em sua maioria têm os seus estudos intimamente relacionados com a tradição da teoria marxista.

É sempre importante destacar que as entrevistas, grupos focais, relatórios, legislações e outras formas de coleta de dados e de informações nos levam a sistematizar textos/discursos de sujeitos coletivos, que podem nos revelar as lógicas institucionais ou de determinados grupos sociais, que são perpassados por diferentes conflitos, contradições e posicionamentos ideológicos. Salienta-se, também que a análise dialógica do discurso bakhtiniana não seria método de interpretação de dados, mas um oferecimento de um percurso metodológico de compreensão e análise dos dados a partir da linguagem em interação pelos sujeitos falantes organizados socialmente. Diante disso, por meio da perspectiva dialógica, é possível trabalhar a fundo, dentro das ciências sociais, pesquisas envolvendo sujeitos a partir de sua relação com o outro por meio do estudo de seus enunciados inseridos em um contexto sócio-histórico-cultural, político e, fundamentalmente, ideológico.

REFERÊNCIAS

- BAGNO, Marcos. **Língua, Linguagem e Linguística: pondo os pingos nos ii**. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. Enunciado/enunciado concreto/enunciação. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- GERALDI, João Wanderley. **Ancoragens**. São Carlos: Pedro e João Editores, 2019.
- GRILLO, Sheila. Ensaio Introdutório. In: VOLOCHÍNOV, V. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2021.

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva. Mikhail Bakhtin e a Pesquisa no Serviço Social: aproximações possíveis. v. 16 n. 1 (2018): **Anais do XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/abepss/article/view/22692>. Acesso em: 20 de janeiro de 2022.

LARA, Ricardo. Pesquisa e Serviço Social: da concepção burguesa de ciências sociais à perspectiva ontológica. **Rev. Katál**. Florianópolis v. 10 n. esp. p. 73-82 2007.

LÖWY, Michael. **Ideologias e Ciência Social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Editora Cortez, 2015.

LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.

MARTINELLI, Maria Lúcia. **Serviço Social**: identidade e alienação. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MARX, Karl (1818-1883). **Manuscritos Econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MIOTELLO, Valdemir. Ideologia. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: conceitos-chave. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

NETTO, José Paulo. Relendo a teoria marxista da história. In: SAVIANI, Dermeval. LOMBARDI, José Claudinei; SANFELICE José Luiz. (Orgs.). **História e historiografia da educação**: o debate teórico-metodológico atual. Campinas: Autores Associados, 2000.

NICOLAU, Maria Célia Correia. Formação e fazer profissional do Assistente Social: trabalho e representações sociais. **Revista Quadrimestral De Serviço Social**, Ano XXIV, n.79, set. 2004.

PEREIRA, Potyara. A utilidade da pesquisa para o Serviço Social. **Serviço Social & Saúde**, Campinas v. 4, n. 4, Maio, p. 1– 156, 2005.

SETÚBAL, Aglair Alencar. Desafios à pesquisa no Serviço Social: da formação acadêmica à prática profissional. **Rev. Katálysis**. Florianópolis v. 10. n. esp. p. 64-72, 2007.

SETÚBAL, Aglair Alencar. **Pesquisa em Serviço Social**: utopia e realidade. 3. ed. – São Paulo: Cortez, 2005.

SOUSA JR., Justino de. **Marx e a crítica da educação**: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

SOUSA, Charles Toniolo de. A prática do assistente social: conhecimento, instrumentalidade e intervenção profissional. **Revista Eletrônica Emancipação**, Ponta Grossa, 8 (1), p. 119-132, 2008. Disponível em: <http://www.uepg.br/emancipacao>. Acesso em: 12/12/2019.

VOLOCHÍNOV, V. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2021.

Sobre as autoras

Jacqueline Tatiane da Silva Guimarães

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: jacquetsg@gmail.com.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5485-6611>

Michelle Araujo de Oliveira

Mestra em Educação pela Universidade Federal do Pará – UFPA.

Contato: loraimn@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4214-1592>

Artigo recebido em: 28 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 16 de abril de 2022.

“O MEU QUILOMBO É BONITO, QUILOMBO DO CURIAÚ”: PROPOSTA CURRICULAR PARA AS AULAS DE ARTE DO QUINTO ANO DO FUNDAMENTAL ANOS INICIAIS NA ESCOLA ESTADUAL JOSÉ BONIFÁCIO, AMAPÁ

“MEU QUILOMBO É BONITO, QUILOMBO DO CURIAÚ”: CURRICULAR PROPOSAL FOR THE ART CLASSES OF THE FIFTH YEAR OF ELEMENTARY SCHOOL AT THE STATE SCHOOL JOSÉ BONIFÁCIO, AMAPÁ

Venâncio Guedes Pereira 

Filipe Noronha Mattiello 

Kézya Julliyanne Portal Ramos 

Luan Magno Piris de Araújo 

RESUMO

No quilombo do Curiaú, encontra-se uma valiosa cultura musical, onde se tem colaborado historicamente com a identidade do povo negro do Amapá. O objetivo central do trabalho foi trazer uma proposta curricular para as aulas de Arte, com locus de aplicação na Escola Estadual José Bonifácio, que se localiza dentro da comunidade quilombola do Curiaú, local de nossos estudos para este trabalho. Propõe-se, assim, apresentar dentro da proposta curricular, sugestões e reflexões para as aulas práticas do componente curricular de Arte, seguindo como base as orientações da BNCC (Base Nacional Comum Curricular), abrangendo a cultura da própria comunidade, além de cumprir com as prerrogativas da Lei 10.639/03 e, a partir de Gomes (2012), com a categoria de educação Étnico-Racial. Sob essa ótica, adotaram-se pesquisas bibliográficas, nas quais pesquisadores relatam as situações da escola que nos serviu como base para as nossas pesquisas, como nas obras de Videira (2014) e Bezerra (2019), e concluímos com a proposta de currículo prático para as aulas de Arte do quinto ano do ensino fundamental anos iniciais.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo do Curiaú. José Bonifácio. Arte. Proposta Curricular.

ABSTRACT

The quilombo of Curiaú has a valuable musical culture, which has historically collaborated with the identity of the black people of Amapá. The main goal of this work was to bring a curricular proposal for the art classes, with a locus of application in the State School José Bonifácio, which is located in the quilombola community of Curiaú, place of our studies for this work. We propose, thus, to present within the curriculum proposal, suggestions and reflections for the practical classes of the Arts subject, based on the guidelines of the BNCC (Base Nacional Comum Curricular), covering the culture of the community itself, in addition to complying with the prerogatives of the Law 10.639/03 and the category of Ethnic-Racial education. From this point of view, we adopted bibliographical research, in which researchers report the situations of the school that served as a basis for our research, and we concluded with the proposal of a practical curriculum for the Arts classes of the fifth year of elementary school initial years.

KEY-WORDS: Quilombo do Curiaú. José Bonifácio. Arts. Curricular Proposal.

INTRODUÇÃO

Na comunidade quilombola do Curiaú, encontra-se uma rica história cultural no que se diz respeito as manifestações religiosas, resultando em músicas e danças, onde tradicionalmente se retrata e relembra as relações de escravidão, fuga e reciprocidades, revelando a cultura curiauiense atual.

Atualmente, o bairro continua a ser um espaço de expressões múltiplas e que nos inspirou a construir uma proposta de currículo que pudesse dialogar com essa cultura e levá-la ao espaço escolar. Dessa forma, o presente trabalho tem como objetivo demonstrar a importância da cultura quilombola do Curiaú, trazendo à tona toda sua contribuição musical e artística para o Estado do Amapá. Para tanto, nos valem das contribuições da lei 10.639/03, que versa sobre a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura africana e afro-brasileira na educação básica no Brasil, e do conceito de educação etno-racial a partir de Nilma Lino Gomes (2012).

Para o desenvolvimento do trabalho foram realizadas pesquisas bibliográficas, as quais foram divididas em três seções. A primeira seção aborda sobre o bairro do Curiaú, retratando uma breve história do povo da localidade e de sua cultura, contextualizando, assim, o lócus da pesquisa. Na segunda seção, abordar-se-á acerca da Escola Estadual José Bonifácio, em que será dissertado brevemente a respeito dos autores que nos informam sobre um importante panorama social e educacional da escola. Ainda nessa seção, falaremos também da BNCC, que é um documento normativo que define as aprendizagens essenciais da educação básica no país. Por fim, na terceira seção, falaremos da nossa Proposta de Prática de Cultura nas aulas de Arte, na Escola Estadual José Bonifácio, onde nela os professores poderão utilizar como guia ou base para suas aulas. Cumpre ressaltar que a proposta pode ser implementada em outras escolas quilombolas, que por ventura vislumbre nela uma possibilidade de levar à comunidade, a detentora dos saberes culturais, à escola, e ao espaço dos saberes acadêmicos.

1 O CURIAÚ

O Curiaú é uma comunidade tradicional localizado a oito quilômetros da cidade de Macapá, capital do Amapá. Na comunidade, há famílias remanescentes de quilombolas e que ainda guardam em suas memórias a história dos seus

antepassados, por meio dos relatos contados pelos moradores mais antigos, pelas festividades religiosas ou pelo som do batuque dos tambores do Marabaixo, o ritmo usado pelos escravos para amenizar o sofrimento nos porões dos navios negreiros e considerado a maior expressão cultural amapaense.

Por ser considerado um Sítio Histórico e Ecológico, o quilombo é hoje composto:

[...] por cinco núcleos populacionais: Curiaú de Dentro, Curiaú de Fora, Casa Grande, Curralinho e Mocambo, cuja população é constituída de negros remanescentes de escravos africanos, que ali originaram um quilombo, formadas por várias famílias, ligadas entre si, por laços de sangue e afinidade (GOMES, 2012, p. 24).

A história dos moradores do Curiaú é mantida em suas memórias, assim tornando-se viva com fatos e acontecimentos. Nesse sentido, a imaginação é fundamental aos moradores e torna reais as histórias contadas de geração a geração. Segundo Silva (2004, p. 11), a vida dos moradores do Curiaú vem de uma história de sobrevivência e de convivência com as dificuldades. O autor complementa que “a luta pela garantia do patrimônio faz com que o cultivo seja a grande fonte de renda da comunidade do quilombo do Curiaú, representado por uma entidade que deixa os cidadãos da localidade livres para o esporte e o lazer”.

Para o autor, as histórias contadas e as memórias reavivadas fazem com que as comunidades próximas tenham mais relação e contato com o ponto turístico chamado Curiaú. Até o ano de 2019, de acordo com a publicação da Amazônia Real sobre os moradores da área quilombola do Curiaú-AP, havia aproximadamente 489 famílias morando na região, que zelam pela cultura e práticas locais, não só do Marabaixo, mas também das religiões cultuadas tradicionalmente pelos moradores atuais e antepassados.

1.2 A RELIGIOSIDADE CULTURAL DO CURIAÚ

A religiosidade cumpre, no Curiaú, um fator de extrema importância no cotidiano dos moradores. Assim como nas demais regiões da Amazônia, há o culto aos santos padroeiros, dos quais são devotados nas festividades e tradicionalmente aos domingos, nas Igrejas de São Joaquim e de Santo Antônio. Para Videira (2013), tais práticas reafirmam a identidade da população do

quilombo. Segundo Silva (2004, p. 28), o início do Curiaú, os grupos de exibições, a religiosidade do local e a cultura sempre foram favoráveis para a continuidade desse povo.

Ao fazer as festividades das imagens dos santos na comunidade, é uma obrigação rezar as ladainhas e oferece-las aos mesmos como uma forma de agradecimento. Em seguida ocorre o manifesto com o Batuque ou Marabaixo, dependendo da época e os meses dessas manifestações (SILVA, 2004, p. 11).

O Marabaixo, manifestação popular de grande apelo local por negros e não-quilombolas no Amapá, se tornou parte fundamental da cultura e da identidade locais, o que se potencializa no imaginário popular, que acaba relacionando o bairro de forma direta ao Marabaixo. Sobre isso:

O Marabaixo é uma tradição afroamapaense festivo/religiosa que une ciclos geracionais num período anual chamado de Ciclo do Marabaixo, que acontece logo após os festejos religiosos da Quaresma e Semana Santa dentro da religião católica. O primeiro Marabaixo, da área urbana de Macapá, acontece no Sábado de Aleluia no bairro da Favela, e no Domingo de Páscoa no bairro do Laguinho. O festejo do Marabaixo se estende por aproximadamente dois meses (VIDEIRA, 2014, p. 10).

Para os autores que versam sobre o tema, tal manifestação acaba misturando sentidos, sentimentos e práticas que transcendem o artístico e o religioso, refletindo também no social e cultural dos moradores do bairro. O Marabaixo, apesar de fundamental, traz de seu passado lembranças carregadas de discriminações sociais e raciais. Segundo Canto (2017, p. 12), o Marabaixo sofreu ataques sociais violentos, sobretudo por ser a “dança de negros”, pelo racismo e preconceito expressados por pessoas importantes na sociedade. Porém, sua manutenção no cotidiano dos moradores o manteve para as gerações futuras.

Aos domingos, segundo Bezerra (2019, p. 55), a comunidade quilombola do Curiaú se reúne nas igrejas locais, como a Igreja de São Joaquim e a Igreja de Santo Antônio, para a reza das ladainhas e folias, numa atividade religiosa que acontece independente da presença do Padre e sem muito controle da Igreja Católica. O autor complementa:

As comunidades tradicionais da Amazônia, entre elas as remanescentes de Quilombo, são fortemente influenciadas em sua dimensão religiosa, por elementos do catolicismo popular,

expresso por meio da devoção e festividades aos santos [...] as identidades religiosas dos povos da Amazônia são manifestadas pelas festas religiosas tradicionais, realizadas anualmente em cada comunidade, bem como pelas rezas, folias e ladainhas, recitadas com frequência para obter a proteção e benefício dos santos de devoção (BEZERRA, 2019, p. 54).

A religiosidade é possivelmente a dimensão mais reconhecida do Marabaixo, mas não é a única. Por se tratar de um conjunto de manifestações, previstas em calendário, o Marabaixo, ao longo dos anos, ganhou um caráter de manifestação cultural do povo amapaense, sendo praticado por meio de danças, comidas, músicas e outras manifestações.

1. 2 OS ELEMENTOS DO MARABAIXO

Por misturar elementos culinários, artísticos e identitários, usaremos a definição de Gomes (2012) para uma melhor compreensão de como o Marabaixo se desenvolve na comunidade. Para a autora, os gestos, expressões e movimento corporais de manifestações religiosas, podem ser consideradas:

[...] uma expressão representativa de diversos aspectos da vida do homem, como linguagem social que permite a transmissão de sentimentos, emoções da afetividade vivida nas esferas da religiosidade, do trabalho, dos costumes, hábitos, da saúde, da guerra (GOMES, 2012, p. 28)

O Marabaixo inicia com a preparação e retirada do mastro, que faz parte do festejo da comunidade:

[...] começa com a cortada ou tirada do mastro, feito de uma árvore chamada pau-espírito-santo, que está em extinção mesmo na comunidade. Ele é tão valioso que sua casca é medicinal, mas ao extraí-la a árvore fica danificada, sujeita à morte (SILVA, 2004, p. 35).

De acordo com autor, o mastro é posicionado no local da realização do Marabaixo. Na tarde da festividade, um grande número de pessoas, de todas as idades, vai para a mata quebrar os galhos de muteiras, uma árvore sagrada para a comunidade. Essas práticas acabam sendo incorporadas pelos brincantes, que vão de cavalo, bicicleta ou caminhando para os barracões e as casas de família. Como explica Silva (2004, p. 36):

Os tocadores de caixas em número de dois ou três são acompanhados pelos cantadores de ladrão, apropriados ao

momento. Numa atmosfera de alegria ao som do tom forte do toque apoiado pelo canto, fogos e bebidas faz com que todos cantem e gritem.

A autora também fala sobre as remeiras, que dão a beleza do mastro, pois são elas que o enfeitam, sendo enroladas no pau, firmando na parte de cima uma bandeira com a figura da Santa Maria, mãe de Jesus, ou de outros santos que podem estar fazendo parte da festividade.

No salão, homens e mulheres, uns tocando, outros dançando vão rodopiando cantando ladrões longos ou curtos até o momento de uma pausa para apertar as caixas ou começar outro ladrão. E assim vão até o amanhecer (SILVA, 2004, p. 36).

A tradição marabaixeira encontra na passagem de geração em geração sua forma de resistência, mesmo a comunidade do Curiaú crescendo em número populacional e tendo sua região cada vez mais urbanizada ao longo dos anos.

O ensinamento do Marabaixo ocorre dos mais idosos para os mais novos por meio da tradição oral. E o salão da casa do festeiro é o lugar do encontro de gente orgulhosa de si e de sua etnicidade. E em dias de festa, ele vai se constituindo com os brincantes que chegam e saúdam as amizades, saem do lado para perguntar da mãe, do pai, da tia ou dos compadres e comadres. A família e os familiares, a grande família, no sentido de família ampla, representada na comunidade dançante, têm papel relevante nesse processo de aprendizado, ou seja, é necessária uma comunidade inteira para legar as tradições seculares para as gerações atuais e futuras (VIDEIRA, 2014, p. 10).

Na dança do Marabaixo, a movimentação dos membros superiores (Cabeça, braços e ombros) e inferiores (quadril, pernas e pés) é considerada simples. As mulheres dançam com as mãos na saia comprida, segurando-as e rodada num bailado num ritmo lento que envolve locomoções laterais, gingas que usam o corpo, levando-o para frente e para trás e rodopios em todas as direções seguindo o braço. Sobre isso:

Dependendo da melodia da cantiga, se for lenta e triste, e/ou ritmada as dançadeiras tradicionais dançam marcando em um/dois o tempo e o compasso da música. Dentro desta dança os partícipes seguem o passo básico de pés arrastados um seguido do outro, mas não ficam presos às regras, padrões e modelos, ou seja, todos dançam, desenvolvem suas singularidades e expressam seus sentimentos por intermédio do Marabaixo. A liberdade, criatividade e desenvolvimento individual na dança possibilitam aos brincantes embalarem seus corpos como desejarem (VIDEIRA, 2008, p. 9).

Na dança, parte fundamental da dinâmica das festas, as caixas percussivas são a base rítmica, dando continuidade aos cantos ecoados, onde se declamam as memórias dos ladrões do Marabaixo. Considera-se Caixa um instrumento local adaptado das caixas de guerra¹. Trata-se de instrumento percussivo feito de um cilindro de madeira cavada ou de metal (hoje, a mais usada, por ser mais leve, de alumínio ou zinco) fechada nas duas extremidades por membranas (CANTO, 2017).

O Batuque é uma manifestação bem envolvente e que acaba contagiando a todos na festa, trazendo alegria e movimentos de dança, pois, segundo Canto (2017, p. 33), dificilmente as pessoas ficam apenas olhando o que está acontecendo, elas logo se misturam com as demais pessoas e se divertem.

Conforme demonstrado na primeira seção deste artigo, há uma união de fatores que torna o Curiaú um espaço social de importante diversidade de expressões artísticas, culturais e religiosas, que dão identidade aos moradores e que carregam as tradições dos antepassados que fundaram o quilombo e que se resignificaram nos contextos vividos a posteriori por seus parentes. Na próxima seção, versaremos sobre a escola José Bonifácio, espaço fundamental para o desenvolvimento social dos moradores, e como a escola se apropria (ou não) desses conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento do aprendizado dos alunos.

2 ESCOLA ESTADUAL QUILOMBOLA JOSÉ BONIFÁCIO

A Escola Estadual Quilombola José Bonifácio (EEQJB) está situada na Rua Santo Antônio nº 219, Quilombo do Curiaú, Município de Macapá. Foi Criada através do Decreto nº 0197 do Governo do Estado do Amapá, de 23 de janeiro de 2001. Atua com a Educação Básica no nível de Ensino Fundamental, pela Portaria nº 301/10 da Secretaria Estadual de Educação. No projeto político pedagógico da escola, consta que a função dela é:

[...] Proporcionar situações de aprendizagem e conhecimento que possibilitem aos educandos o desenvolvimento integral, possibilitando o planejamento pessoal e a participação ativa do seu

¹ Conhecemos tal narrativa nas verificações prévias da pesquisa, quando conversamos com alguns moradores da comunidade. Por não termos mais literaturas que versem sobre tal interpretação das caixas, optamos por não adentrarmos na discussão.

contexto familiar e social. Respeitar a si mesmo, as pessoas e a natureza. Tornando-se predisposto a sua condição racial, afirmando sua herança cultural bem como sua identidade, para criar meios de convivência e equilíbrio com o mundo, ou seja, permitir que o educando se torna um cidadão na plenitude de suas potencialidades sociais, cognitivas e afetivas (Projeto Político Pedagógico da EEQJB, 2017, p. 17).

Nas obras de Videira (2017) e Bezerra (2019), encontramos etnografias bastante descritivas acerca do histórico da escola, suas dependências e o trabalho realizado pelo autor em sua atuação como professor na escola. Acerca disso, eles também se atentam em investigar elementos simbólicos e estruturais que fazem parte do fazer afro-indígena das benzedeiiras curiaúenses, a partir de uma proposta curricular voltada para a componente curricular de Ensino Religioso da Escola Estadual José Bonifácio, orientada pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações étnico-raciais e Quilombola. Sobre isso:

Denominada inicialmente como Escola Agrupada José Bonifácio, iniciou seu funcionamento no ano 1945, no período do Território Federal do Amapá, sendo posteriormente registrada em 23 de janeiro de 2001, como Escola Estadual José Bonifácio. A escola tem como 106 patrono, José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), primeiro político brasileiro a integrar a ecologia ao projeto de nação e vigoroso partidário da abolição da escravatura no Brasil. Atualmente, o educandário atende aproximadamente 290 estudantes de ambos os sexos e de idade entre 6 e 15 anos, distribuídos no ano letivo de 2018, recorte temporal desta pesquisa, em 14 turmas do 1º ao 9º ano, nos turnos da manhã e tarde. Na escola não estão matriculados apenas estudantes do Quilombo do Cria-ú, mas de diferentes comunidades como, Casa Grande, Curiaú Mirim ou Mocambo, Pirativa e Canaã e bairros vizinhos como, Mestre Oscar, Ipê e Jardim Felicidade, sendo que estes estudantes utilizam transporte escolar como meio de chegar à escola (BEZERRA, 2019, p. 105-106).

Na descrição do autor, vários problemas estruturais são observados nas dependências da escola, desde as salas de aulas, que não possuem ventiladores suficientes para uma boa climatização, principalmente quando é no turno da tarde, quando a sensação térmica fica alta na região. Além da ventilação, existem inadequações na iluminação que tornam o ambiente um pouco escuro. Sobre as questões estruturais, cumpre ressaltar que:

Apenas algumas salas são climatizadas: Direção, Coordenação Pedagógica, Biblioteca, Secretaria Escolar, Laboratório de Informática, que está sem computadores funcionando e internet

disponível, sala de leitura, sala do atendimento educacional especializado (AEE) sala de professores e uma sala de aula (BEZERRA, 2019, p. 106).

O autor ainda destaca, entre as diversas atividades que são desenvolvidas na escola, os projetos pedagógicos realizados no ano letivo 2018. São eles: Projeto Curiaú mostra tua cara, Projeto Conviver, Projeto Plantando Saberes, Projeto Contos e encantos do Quilombo, sendo esses projetos realizados para todos os moradores da comunidade intra/extra escolar, havendo a atuação dos professores, familiares, funcionários, do próprio professor Moises Bezerra e de toda a equipe que ajudou direta e indiretamente.

Em seu trabalho, Videira relata que em 2000, desenvolveu-se o projeto “Curiaú Mostra Tua Cara”, visando à necessidade que algumas professoras perceberam para se trabalhar na escola o conteúdo referente à educação étnico-racial.

Assim, o projeto teve como objetivo afirmar positivamente a identidade quilombola de seus estudantes, em que a criança valorizasse a sua cor e desconstruísse estereótipos negativos sobre sua história. Em relação a isso, a Ex-Professora lembra que ‘o projeto foi criado com o intuito de realmente ‘resgatar’ a autoestima, de mostrar quem nós somos’. Após o desenvolvimento do projeto foi observado segundo a Ex-Diretora da instituição à participação efetiva e o interesse das crianças pelas atividades desenvolvidas pela escola (VIDEIRA, 2017 p. 118-119).

Por meio de Videira (2017, p. 118-119) reconhecemos que os trabalhos realizados pelo projeto tiveram como objetivo a valorização da história, cultura e vida dos quilombolas do Curiaú, dando assim, para as crianças da escola, uma visão de direcionamento sobre as questões referentes ao seu passado, valores e princípios, levados a cabo socialmente até os dias atuais.

2.1 BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR (BNCC) COMO PRERROGATIVA DA PROPOSTA DE PRÁTICAS CURRICULARES PARA O COMPONENTE DE ARTE

Como ressaltado pelos autores supracitados, é importante pensar na apropriação dos espaços da escola pela comunidade que a circunda, tendo em vista que os consumidores do espaço são quilombolas, e como destaca Bezerra (2019), várias das práticas religiosas, tais como benzimentos, massagens, passes, partos e outras, não são problematizadas ou discutidas no espaço escolar. Isso, para o autor, afasta os agentes do entorno da escola, corroborando

para uma prática religiosa confessional-cristã, inclusive em seus currículos escolares.

Dessa forma, pensando nas problemáticas curriculares não condizentes com a realidade escolar, pensamos em dialogar com a atual Base Nacional Comum Curricular (BNCC) com possibilidades de ensino, levando em consideração ao componente curricular de Arte, nossa formação em Licenciatura em Música² e possíveis práticas musicais, tendo como matriz norteadora a manifestação cultural do Marabaixo e suas práticas.

De acordo com o documento oficial, a Base deve nortear os currículos de todas as redes de ensino das Unidades Federativas, bem como as propostas pedagógicas de todas as escolas públicas e privadas de Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio, em todo o Brasil. A Base estabelece conhecimentos, competências e habilidades que se esperam que todos os estudantes desenvolvam ao longo da escolaridade básica. Orientada pelos princípios éticos, políticos e estéticos traçados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica, a Base soma-se aos propósitos que direcionam a educação brasileira para a formação humana integral e para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. Por definição do próprio Ministério da Educação:

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento, em conformidade com o que preceitua o Plano Nacional de Educação (PNE) (BRASIL, 2018, p. 7).

Segundo a Base Nacional Comum Curricular (2018, p. 191), no Ensino Fundamental, o componente curricular de Arte foca nas seguintes temáticas: Arte Visuais, a Dança, a Música e o Teatro. Essas temáticas articulam conhecimentos referentes a fenômenos voltados a ala artística e envolvem as práticas de criar, ler, produzir, construir, exteriorizar e refletir sobre formas artísticas. A sensibilidade, a intuição, o pensamento, as emoções e as

² Cumpre ressaltar que apesar de inspirarmo-nos na obra de Prazeres (2019), onde o autor constrói uma proposta curricular para o Ensino Religioso, nós pensamos em uma proposta para o Ensino de Arte, com ênfase aos temas relativos a Música.

subjetividades se manifestam como formas de expressão no processo de aprendizagem em Arte. Acerca da definição da BNCC para o ensino de música:

A Música é a expressão artística que se materializa por meio dos sons que ganham forma, sentido e significado no âmbito tanto da sensibilidade subjetiva quanto das interações sociais, como resultados de saberes e valores diversos estabelecidos no domínio de cada cultura (BRASIL, 2018, p. 194).

Mediante os relatos de Bezerra (2019) e Videira (2017), quanto aos problemas enxergados, vemos que dentro da Escola Estadual José Bonifácio, ainda existem pendências sobre a valorização da identidade quilombola para seus estudantes. Por isso, os trabalhos desses autores visam, também, resgatar um pouco da história e da autoestima, além de mostrar de fato quem eles são, acabando com qualquer situação de desvalorização.

Diante disso, selecionamos algumas habilidades da Base Nacional Comum Curricular, que direcionam melhor as questões culturais do quilombo do Curiaú-AP em relação ao ensino e aprendizagem, e as relacionamos às práticas que servirão como propostas de aplicação de acordo com a BNCC para a componente curricular de Arte.

3 PROPOSTA DE PRÁTICAS DO MARABAIXO NAS AULAS DE ARTE, NA ESCOLA ESTADUAL JOSÉ BONIFÁCIO

Para pensarmos a proposta curricular, utilizamos Sacristán (2013), e sua definição de currículo como um território demarcado e regado do conhecimento correspondente. Da mesma forma que o documento curricular, em suma, traduz a ideia de “percurso”, demanda um esforço organizacional do profissional da educação. Acerca disso:

De tudo aquilo que sabemos e que, em tese, pode ser ensinado ou aprendido, o currículo a ensinar é uma seleção organizada dos conteúdos a aprender, os quais, por sua vez, regularão a prática didática que se desenvolve durante a escolaridade. (SACRISTÁN, 2013, p. 17).

Nesse contexto, o que devemos organizar para prescrever um percurso? Pensando no lugar social que o currículo representa, Silva (2019) argumenta sobre como se transpõe um documento de poder para um documento de identidade. Para o autor:

O currículo tem significados que vão muito além daqueles aos quais as teorias tradicionais nos confinaram. O currículo é lugar, espaço, território. O currículo é relação de poder [...] O currículo é autobiografia, nossa vida, *curriculum vitae*: No currículo se forja nossa identidade (SILVA, 2019, p. 150).

A partir das prerrogativas conceituais do currículo, para a presente proposta, escolheu-se o quinto ano do ensino fundamental anos iniciais, pois é a série de transição do segmento para o fundamental anos finais, além dos alunos estarem em uma idade que possam desenvolver as práticas propostas e as discussões acerca da identidade propostas no documento curricular. Vale ressaltar que pela característica do texto de Arte da BNCC, na qual as habilidades de um ano são relocadas para os outros (do primeiro ao quinto ano do fundamental anos iniciais), a proposta poderia ser utilizada pelos professores nos demais anos. Ademais, como especificado no título, são propostas que tendem a viabilizar nas aulas um pouco do que já é vivenciado pelos moradores no bairro.

Além da BNCC, tem-se como fundamento a proposta de uma educação étnico-racial, embasada na obrigatoriedade de estudar e ensinar sobre a cultura africana e afro-brasileira nas escolas de educação básica no Brasil. Na lei 10.639/03, como citado no Art. 26-A “[...] Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira”. A lei também deixa claro, em seu parágrafo primeiro, as múltiplas importâncias do estudo da história africana e das lutas dos negros no Brasil, tal como a cultura negra na formação da sociedade nacional, em todas as dimensões da vida social no país. Defender a perspectiva da vida e da cultura dos povos africanos e seus descendentes na escola é uma forma de tentar democratizar a educação, dando novos significados a conteúdos que versavam sobre os negros no Brasil apenas relacionando-os a temas voltados à escravidão, à pobreza e ao racismo. Acerca disso:

A educação pode desenvolver uma pedagogia corporal que destaque a riqueza da cultura negra inscrita no corpo, nas técnicas corporais, nos estilos de penteados e nas vestimentas, as quais também são transmitidas oralmente. São aprendizados da infância e da adolescência. O corpo negro pode ser tomado como símbolo de beleza, e não de inferioridade. Ele pode ser visto como o corpo guerreiro, belo, atuante presente na história do negro da diáspora, e não como o corpo do escravo, servil, doente e acorrentado como lamentavelmente nos é apresentado em muitos manuais didáticos do ensino fundamental (GOMES, 2003, p. 81).

Fazemos valer também a lei 13.278 de 02 de maio de 2016, que inclui as artes visuais, a dança, a música e o teatro nos currículos dos diversos níveis da educação básica e a lei 11.769 de 18 de agosto de 2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de música nas escolas de educação básica.

Mediante os aparatos teóricos e legais mencionados, a intenção da presente proposta curricular não é de substituir o texto oficial da BNCC ou o referencial curricular estadual, mas sim de oferecer sugestões e reflexões para a prática pedagógica do componente curricular de Arte, abrangendo a cultura da própria comunidade quilombola, como é o caso do Curiaú, considerando os elementos da identidade cultural e religiosa que a compõem para o processo de afirmação étnico-racial e superação do racismo e das discriminações sofridas pela população afrodescendente e afro-indígena (BEZERRA, 2019) naquela região. A proposta é subdividida em: Ano, Tema de Aula, Habilidade Pretendida e Atividade Prática; organizadas a partir da matriz curricular de Arte.

Quadro 1: Proposta curricular do 5º ano

ANO	TEMA DE AULA	HABILIDADE PRETENDIDA	ATIVIDADES PRÁTICAS
5º	Criação Musical.	(EF15AR14) Perceber e explorar os elementos constitutivos da música (altura, intensidade, timbre, melodia, ritmo etc.), por meio de jogos, brincadeiras, canções e práticas diversas de composição/criação, execução e apreciação musical.	Encontro de moradores curiauienses para uma oficina de construção de instrumentos percussivos. No encontro, falaremos sobre os materiais utilizados na construção, como obtê-los no bairro, a técnica do toque e as tradições desses instrumentos.
5º	Fazendo Música. Dançando o nosso Ritmo.	(EF15AR15) Explorar fontes sonoras diversas, como as existentes no próprio corpo (palmas, voz, percussão corporal), na natureza e em objetos cotidianos, reconhecendo os elementos constitutivos da música e as características de instrumentos musicais variados. Notação e registro musical	Construir ilhas em sala (junção de carteiras dos alunos), para podermos estabelecer as possibilidades de obtenção de sons graves e agudos com os materiais de sala de aula, como o lápis, o quadro, os materiais de ferro, etc. A ideia é perceber que o que nos circunda são musicáveis. Ao final, faremos os registros de grave e agudo nos caderno, representados pelos desenhos dos alunos.
5º	Que dança é essa?	(EF15AR08) Experimentar e apreciar formas distintas de	Organizar um momento festivo de dança, com os

		manifestações da dança presentes em diferentes contextos, cultivando a percepção, o imaginário, a capacidade de simbolizar e o repertório corporal.	ritmos locais, em que cantores e dançarinos do bairro serão convidados para uma intervenção com os alunos. Será valorizado o encontro de obras tradicionais, tal como de obras produzidas recentemente, não só musicais, mas também artesanais (como as vestimentas).
5º	Rememorar é festejar.	(EF15AR10) Experimentar diferentes formas de orientação no espaço (deslocamentos, planos, direções, caminhos etc.) e ritmos de movimento (lento, moderado e rápido) na construção do movimento dançado.	Visitar uma maloca ou sede da comunidade, solicitando auxílio de alguns moradores locais que falem sobre suas memórias, onde aprenderam a dançar e tocar. Nesses locais, usaremos a memória da comunidade para o diálogo com os alunos. Em sala, teremos um momento para que os alunos possam registrar as memórias em poemas escritos, que possam ser musicalizados.
5º	Brincadeiras Musicais.	(EF15AR17) Experimentar improvisações, composições e sonorização de histórias, entre outros, utilizando vozes, sons corporais e/ou instrumentos musicais convencionais ou não convencionais, de modo individual, coletivo e colaborativo.	Organizar um projeto Musical, interagindo com outras turmas da escola e/ou grupos da comunidade, no qual cada aluno poderá demonstrar aquilo que sabe e também suas próprias composições. Deixando em aberto a escolha do aluno em suas demonstrações, tanto em instrumentos como em danças etc.
5º	Nossa trajetória, nossa História.	(EF15AR23) Reconhecer e experimentar, em projetos temáticos, as relações processuais entre diversas linguagens artísticas.	Como proposta de registrar as memórias dos alunos e preparar os próximos passos dos professores, iremos construir um calendário junto com os alunos, com a ideia de registrarmos nossas práticas e eventos posteriores.

Fonte: Elaboração dos autores.

Baseado nessas Propostas de Práticas na Escola Estadual José Bonifácio, pressupomos que conseguiremos dar mais ênfase para a música no componente curricular de Arte, inclusive nas questões culturais, visitando a história, cultura e

costumes num todo da comunidade quilombola do Curiaú, pois constatou-se que esta colaborou com a música amapaense, tornando a cultura do estado mais rica, e, portanto, produzindo ideias mais bem elaboradas para educação da própria escola e de qualquer outra instituição educacional, bem como de qualquer outra comunidade.

Ressaltamos, também, nossas responsabilidades como educadores, uma vez que admitimos a necessidade de levar a comunidade do entorno do bairro para os espaços escolares. Nesse sentido, reiteramos o que afirma Gomes (2012, p. 99):

Quanto mais se amplia o direito à educação, quanto mais se universaliza a educação básica e se democratiza o acesso ao ensino superior, mais entram para o espaço escolar sujeitos antes invisibilizados ou desconsiderados como sujeitos de conhecimento. Eles chegam com os seus conhecimentos, demandas políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias. Questionam nossos currículos colonizados e colonizadores e exigem propostas emancipatórias.

Acreditamos que nossa proposta seja muito “emancipadora”, como defende a autora, pois corrobora para práticas mais emancipadoras, na medida em que se utiliza de um currículo normativo para dialogar com a sociedade, valorizando seus saberes. A escola, nesse ponto, tende a contribuir com um conhecimento que já pertence aos moradores, mas que agora passa a usar desses saberes como ponto de partida para outros conhecimentos e para o aperfeiçoamento da base cultural da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Manter a cultura e costumes vivos e presenciados pela população torna-se algo bem desafiador, ainda mais em localidades e comunidades pouco vistas e conhecidas. Então, por intermédio desse trabalho e dos autores que cooperaram com esta pesquisa, constatou-se quão rica é a cultura quilombola do Curiaú. Dentre muitos fatos já vivenciados pelas pessoas que preservam em suas memórias um passado bem drástico, mas que hoje analisamos de uma forma diferente, um deles é o Marabaixo cuja importância tornou-se singular para a Cultura amapaense e possui origem advinda dos moradores quilombolas do Curiaú.

Então, por meio de tudo isso, a Escola Estadual José Bonifácio foi selecionada como ponta pé inicial de nossos estudos e pesquisas por ser o local mais apropriado para a valorização dos costumes e culturas musicais dos quilombos que lá residem. Além disso, observamos que não há algo específico na escola que valorizasse de fato os que são de lá, como suas artes, seus trabalhos realizados e tudo mais. Sendo assim, a escola pode repassar de uma forma mais formal para os estudantes em formação que, assim, já aprenderiam desde pequenos aquilo que vem sendo feito diante de toda cultura musical e artística dos quilombos do Curiaú.

Esse trabalho teve o intuito de pesquisar mais sobre os quilombos e sua área artística musical, dentro de sua história e tudo aquilo que eles fazem. Baseado nisso, trouxemos uma proposta cultural nas aulas de Arte, na qual a própria escola valorizará aquilo que é local e, através da nossa proposta, a gestão atual da escola poderá tirar como base ou como referência para as aulas de Arte, que vão dar aos alunos conhecimentos musicais que a comunidade for desenvolvendo e criando ao longo de muitos anos e até mesmo de sua própria história local, sendo vivenciada por antigos moradores quilombolas.

REFERÊNCIAS

AMAZÔNIA REAL. **Vila do Curiaú guarda a memória da História dos quilombolas no Amapá.** Amazônia Real, Política, 13 de setembro de 2017. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/vila-do-curiau-guarda-a-memoria-da-historia-dos-quilombolas-no-amapa/>. Acesso em: 19 de novembro de 2021.

BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos. **Se eu não fizer o bem, o mal não faço!:** as práticas culturais/religiosas afro-indígenas do quilombo do cria-ú e o currículo de ensino religioso da Escola Estadual Quilombola José Bonifácio. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Amapá, Macapá-AP, 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília, 2018.

CANTO, Fernando. **O Marabaixo através da História.** Macapá: Editora Printgraf, 2017.

GOMES, Francisco Marlon da Silva. **Memórias das danças do Marabaixo e do Batuque:** cultura quilombola e corporeidade na comunidade do Curiaú em Macapá – AP. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pelotas, UFPel, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação,** Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-85, 2003.

GOMES, Nilma Lino. Relações Étnico-Raciais, Educação e Descolonização dos Currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, p. 98-109, 2012.

SACRISTÁN, José Gimeno. **Saberes e Incertezas Sobre o Currículo**. Porto Alegre: Penso, 2013.

SILVA, T. Tadeu da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SILVA, Sebastião Menezes da. **Curiaú**: a resistência de um povo. Macapá: Secretaria de Estado do Meio Ambiente, 2004.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Batuques, folias e ladainhas**: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação. Fortaleza: UFC, 2013.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Dança do Marabaixo**: Cultura Afroamapaense em Evidência. Macapá-AP, 2008.

VIDEIRA, P. L. O Marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afroamapaenses. **Revista Palmares**: cultura afro-brasileira, Brasília, v. X, n. 8, p. 16-21, 2014.

Sobre os autores

Venâncio Guedes Pereira

Mestre em Estudos de Fronteiras pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.
Contato: venanciogpereira@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5230-4004>

Filipe Noronha Mattiello

Graduação em Licenciatura em Música pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.
Contato: filipe.n.mattiello@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0951-4772>

Kézya Julliyanne Portal Ramos

Graduação em Licenciatura em Música pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.
Contato: kportal383@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5426-789X>

Luan Magno Piris de Araújo

Graduação em Licenciatura em Música pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá – IESAP.
Contato: magnnoar@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2939-8625>

Artigo recebido em: 28 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 13 de abril de 2022.

HISTÓRIA URBANA NA AMAZÔNIA EM PERSPECTIVA

URBAN HISTORY IN THE AMAZON IN PERSPECTIVE

Alanna Aquemi Santiago Saito 

RESUMO

Este artigo tem como objetivo fazer uma revisão bibliográfica sobre os estudos sobre história urbana e/ou história das cidades na Amazônia. Para tanto, primeiramente, falaremos sobre as tendências relacionadas a essa temática a nível internacional e nacional para em seguida analisar se as pesquisas seguem as mesmas tendências e métodos ou se possuem particularidades e métodos próprios. Assim, verificamos que os primeiros estudos seguiram modelos clássicos inspirados em modelos já existentes, ou seja, levaram em consideração as questões políticas e econômicas e as relações natureza/cidade. Entretanto, estudos mais recentes romperam com esses modelos tradicionalistas de entender o urbano e as cidades, levando em consideração os diferentes sujeitos históricos existentes na Amazônia e suas manifestações culturais. Dessa maneira, entendemos que o processo de urbanização nas cidades amazônicas possui características próprias e que por isso as metodologias de análise desses processos podem e devem ser diferenciadas.

PALAVRAS-CHAVE: História Urbana. Amazônia. Cidades.

ABSTRACT

This article aims to review the literature on studies on urban history and/or the history of cities in the Amazon. To do so, first, we will talk about trends related to this topic at an international and national level and then analyze whether the research follows the same trends and methods or if they have their own particularities and methods. Thus, we found that the first studies followed classical models inspired by existing models, that is, they took into account political and economic issues and nature/city relations. However, more recent studies broke with these traditionalist models of understanding the urban and cities, taking into account the different historical subjects existing in the Amazon and its cultural manifestations. In this way, we understand that the urbanization process in Amazonian cities has its own characteristics and that, therefore, the methodologies for analyzing these processes can and should be differentiated.

KEYWORDS: Urban History. Amazon. Cities.

INTRODUÇÃO

Fazer uma análise sobre as pesquisas sobre urbano na Amazônia exige o estudo da produção historiográfica sobre a história urbana ou história das cidades. Desta forma, será importante situar a nível internacional e nacional as

abordagens e/ou tendências feitas pela historiografia com relação a essa temática.

Em um primeiro momento, destacamos que a produção historiográfica sobre as cidades vem crescendo paulatinamente e ganhando seu espaço na historiografia brasileira. Neste sentido, muitos estudiosos, inspirados principalmente nos trabalhos já existentes sobre os grandes centros urbanos europeus, como Londres e Paris, passaram também a produzir estudos voltados para a temática urbana no Brasil.

No panorama internacional, as cidades começaram a partir do século XIX a ser consideradas objeto de estudo e despertaram o interesse de muitos pesquisadores, sobretudo de historiadores, geógrafos, antropólogos, arquitetos, urbanistas entre outros. Esses, por sua vez, passaram a desenvolver estudos sobre diferentes temáticas que versavam, desde cabarés, prisões, cortiços e modos de vida à constituição de cidade disciplinar e planejada, além de estabelecer diferenciações entre centros e periferias.

Podemos dizer que a historiografia internacional influenciou a história urbana no Brasil, principalmente a criação dos cursos de pós-graduação que por meio, principalmente, dos grupos de pesquisa incentivaram os estudos voltados para esse tema no país (RAGO, 1999, p. 9). Assim, Cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Porto Alegre e Belém serviram de objeto para muitos historiadores que se aventuraram na empreitada de trabalhar com a História Urbana no espaço brasileiro.

Contudo, fazer um levantamento historiográfico sobre história urbana na Amazônia não será uma tarefa fácil, pois, por muito tempo, pensar o urbano nessa região era uma questão delicada, já que por muito tempo ainda se tinha a ideia de que a mesma era um local “vazio”, “atrasado”. “não civilizado” e “isolado”. No entanto, nosso objetivo é mostrar com este artigo que, ao contrário do que se pensava, na região amazônica existe sim, uma rede urbana e uma produção historiográfica considerável sobre cidades.

1 HISTÓRIA URBANA: ORIGEM E POSSIBILIDADES

No século XIX, a historiografia tradicional francesa difundia a ideia de que a história era o estudo do passado ou apenas uma mera narrativa - validada por meio de documentos oficiais - o que importava para ela eram os fatos, os

“heróis” e seus feitos, não se dava importância à história dos homens comuns, dos seus modos de vida, e de seus costumes e cultura, bem como os espaços e lugares que habitavam (BURKE, 1992, p. 8).

Foi nesse período que a história passou a ser entendida e considerada uma ciência, graças aos métodos adotados pelo positivismo. Assim, em um mundo onde a ciência e a tecnologia triunfavam, a noção de progresso se fazia cada vez mais presente na maneira não só de se entender a história, como também de analisar as mentalidades de cada época (BURKE, 1992, p. 10-15).

Em oposição ao modelo tradicionalista de pensar e escrever a história surgiu uma nova tendência na historiografia francesa. Essa tendência se expressou mais fortemente através da *Revista Annales* e/ou *Escola dos Annales*, a partir do ano de 1930. Essa revista influenciou e motivou pesquisas não apenas no campo historiográfico, como também em outras áreas das ciências humanas, entre eles a sociologia, antropologia e a geografia (REIS, 2000, p. 65-68). Desse modo, podemos dizer que essa vertente da história possuía um caráter interdisciplinar, já que a história não era pensada nem entendida isoladamente.

Vale ressaltar ainda que a *Revista dos Annales* surgiu numa época em que a "escola metódica" exaltava a sua preocupação com a erudição, privilegiando a dimensão política, procurando dar grande ênfase ao acontecimento. Em reação a essa ênfase à história eminentemente política os historiadores do movimento dos *Annales* abrem espaço às novas abordagens históricas, e assim:

A história social, por exemplo, tornou-se independente da história econômica apenas para se fragmentar, como alguma nova nação, em demografia histórica, história do trabalho, história urbana, história rural e assim por diante (BURKE, 1992 p. 8).

O enfoque da *Escola dos Annales* possibilitou aos historiadores trabalhar com novas perspectivas teóricas e metodológicas, bem como ampliar e problematizar novos objetos e novas fontes de pesquisa. Desta forma, entre as novas abordagens presentes no *faire d'histoire*, surgiu a perspectiva da História Urbana. Nessa perspectiva, as cidades passaram a ser consideradas objeto de estudo e a despertarem o interesse de muitos pesquisadores, como historiadores, geógrafos, antropólogos, arquitetos e urbanistas, como mencionamos anteriormente.

Segundo Ronald Raminelli, em *História Urbana* (2011), os primeiros

estudos sistemáticos sobre a cidade se desenvolveram durante a Revolução Industrial do século XIX, quando um grande caos urbano toma conta de cidades como Londres e Paris. De acordo com Raminelli, os primeiros estudos sobre as cidades como *A Cidade Antiga* (1864) de Fustel de Coulage e *A cidade Grega* (1878) de Gustave Glotz refletiam principalmente sobre os movimentos das cidades, suas formas de ordenamento, planejamento urbano e a constituição de uma cidade ideal e suas funções ao longo do tempo.

Já para Maria Stella Brescianni, em *História e Historiografia das cidades, um percurso* (2010) a cidade se tornou objeto das ciências a partir do século XVIII, pois, foi nesse século que essas passaram a privilegiar as teorias projetiva e idealizada. E somente no século seguinte as intervenções intelectualizadas e pragmáticas partiram da crescente urbanização gerada pela industrialização dos grandes centros urbanos europeus. A autora afirma ainda que no século XIX a cidade passou a sofrer intervenções de vários campos do saber, desencadeando, dessa maneira, uma nova matriz interventora que pudesse expressar a ideia de modernidade – ou pelo menos a percepção dominante de modernidade.

Segundo Brescianni (2010, p. 240-241) “essa materialidade urbana em constante transformação e ao mesmo tempo, em permanência projetava na memória coletiva uma noção de espaço moderno e modernizante”. Para essa autora, a imagem material pode ser percebida de diversas formas, mas uma dessas chama a atenção da autora: a imagem de progresso na memória coletiva. Essa autora explica que a materialidade é o campo de abordagem usado, pois seu objetivo é “acompanhar como essa experiência do olhar se expressou formulando apreciações que constituíram contrastes persistentes” (BRESCIANNI, 2010, p. 238). Além disso, busca também compreender as várias nuances dada a cidade pelos intelectuais que se dedicam aos temas urbanos.

Estudos mais recentes voltados para os centros urbanos passaram a contemplar novas abordagens de cunho interdisciplinar. Essas novas tendências ampliaram os objetos de estudo e deram uma maior visibilidade a complexidade das relações sociais, deixando assim de “lado” os primeiros estudos realizados através dos métodos do século passado.

Nessa perspectiva, de acordo com Raminelli (2011, p. 176) existem duas correntes de pensamento principais nesse processo:

[...]uma que defende a industrialização como um dos maiores influenciadores de urbanização, com ênfase nas teorias de Weber e; outra que trabalha com a ideia de que a urbanização se deu devido ao empobrecimento das sociedades rurais, que adentra as cidades acreditando ser esse um caminho para melhorar a condição social. Como adeptos dessa corrente podemos citar Lewis Mumford, Simmel, Friedrich Engels, Walter Benjamin e Marshall Berman.

Quanto à historiografia das cidades da América Latina, Raminelli (2011, p. 189) afirma que “essa não possui uma autonomia quanto aos trabalhos acima mencionados, pois, segundo o autor existe uma relação estreita entre a história das cidades latino-americanas e das cidades europeias”. Nesse sentido, destacamos dois debates historiográficos pela sua recorrência e importância.

O primeiro deles abarca os estudos de Sérgio Buarque de Holanda, na obra *Raízes do Brasil* (2004), em que o autor discute sobre o próprio planejamento das cidades da América Latina, principalmente com a comparação entre as cidades coloniais espanholas, que teriam sido planejadas como centros de controle e garantia dos domínios coloniais, em oposição às cidades coloniais portuguesas, que surgiram sem planejamento como mero produto do acaso.

O segundo enfatiza os estudos de Caio Prado Junior em *A formação do Brasil contemporâneo* (2004), que considera as questões econômicas para esse fenômeno, pois, para ele as cidades coloniais Latino-Americanas eram órgãos administrativos e profundamente modificadas conforme os avanços econômicos e assim não possuem autonomia em relação ao campo colonial, que segundo esse autor é o espaço de produção econômica.

Entretanto, ao longo do século XIX, com o advento do processo de independência de muitos países latino-americanos e as suas inclusões no mercado internacional, uma série de mudanças ocorreram nas cidades da América Latina, como as transformações profundas na economia, as leis de terra, a abolição da escravatura e as reformas de cunho liberal. Raminelli (2011, p. 189) salienta que:

[...] todas essas mudanças provocaram muitas discussões acerca das reformas urbanas e a politização do espaço público, já que a novas configurações político-administrativas deveria apresentar soluções aos problemas encontrados nos núcleos urbanos.

Portanto, diversos estudos surgiram para discutir essas problemáticas.

Mas, com um diferencial importante, os novos trabalhos enfatizam as particularidades de cada cidade, levando em consideração principalmente a forma de colonização, o sistema econômico, os modelos de planejamento, a composição social, as práticas religiosas e os modos de vida e costumes existentes. Nesse contexto, entenderemos melhor no próximo tópico as influências dos estudos acima citados nas pesquisas sobre a temática urbana nas cidades brasileiras e posteriormente nas cidades amazônicas.

2 HISTÓRIA URBANA NO BRASIL

Uma vertente importante do pensamento sobre a cidade e o urbanismo está hoje ancorada na história. Isto vale não só para o Brasil, mas para muitos outros países. Diversas são as formas que torna interessante a urbe pela história: de um lado, mais pragmático, comparecem a criação de novos espaços, consistente ou banal, inspirada em formas urbanas tradicionais; de outro, enorme desenvolvimento de pesquisas que buscam conhecer a história de nossas cidades, os processos de sua transformação no tempo, os projetos realizados e não realizados, os protagonistas que ajudaram a lhes dar uma nova forma e um novo sentido a cidade em suas múltiplas vertentes culturais.

Segundo Margareth Rago (1999), no Brasil, por volta da década de 1970, as formas de abordagens históricas se inovaram, devido principalmente a criação dos novos cursos de pós-graduação que possibilitaram a abertura dos campos de estudos da história dando ênfase principalmente ao estudo do cotidiano.

Dentre as novas temáticas Margareth Rago destaca a Cultura Urbana e a História Cultural, pois, nessa década foi criada uma área temática específica sobre cidade que contribuiu para o surgimento de grupos de pesquisas, dando maior visibilidade aos estudos urbanos na historiografia brasileira (RAGO, 1999, p.73). Apesar disso, a autora considera que os trabalhos produzidos no Brasil sobre a cidade e o urbano ainda são incipientes.

A definição de cidade e urbano na historiografia brasileira, por um longo período de tempo, foi atrelada às questões econômicas. Essa concepção foi fruto da influência de teóricos como Werner Sombart, Max Weber e Henni Pirenne que definiam a cidade como um espaço econômico e autônomo em relação ao campo.

Em contrapartida, Capistrano de Abreu em *Capítulos de História Colonial*

(1998) e Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995) consideravam as cidades coloniais como aparelhos administrativos. Capistrano considerava que as cidades não passavam de um caminho entre os engenhos e os centros europeus e Holanda acreditava que as cidades ainda viviam sob a ditadura dos domínios rurais.

No entanto, novos estudos descobrem e problematizam as cidades brasileiras, seja por meio da noção de disciplinarização de Michel Foucault, seja a partir da análise da constituição da sensibilidade moderna difundida por Walter Benjamin. Para Rago (1999, p.87), Walter Benjamin reforça os deslocamentos teóricos em curso, atentando para a crítica da memória histórica, como memória oficial e homogênea". Enquanto que para a teoria foucaultiana:

[...] apropriando-se do conceito de poder disciplinar e das relações saber/poder procurou pensar a constituição da "geografia do poder", destacando as formas invisíveis de esquadramento da população, de individualização dos corpos e de segregação dos pobres na periferia das cidades (RAGO, 1999, p.88 – *grifo meu*).

Assim, podemos dizer que as cidades não apenas se configuram a partir dos projetos e/ou planejamentos oficiais, mais ainda, através dos novos códigos de sociabilidade presentes nas grandes cidades, como podemos identificar na teoria de Benjamin e também da autonomia dos *micropoderes*, como refere a teoria foucaultiana, que nesse caso se constitui por meio do crescimento de uma cidade não planejada.

No século XIX, o Brasil passou por um momento de intensa modernização e urbanização das cidades, o que fomentava o investimento industrial e o incentivo à migração europeia, principalmente nas regiões centro-sul e sudeste. Todos esses acontecimentos fizeram com que cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Recife e Belém do Pará fossem estudadas através dos fenômenos urbanos (RAGO, 1999, p. 88).

As mudanças ocorridas nesse século também provocaram as reformas urbanas e a politização do espaço público. Sérgio Pechman e Lilia Fritss em: *A Reforma Urbana e seu Averso: Algumas considerações a propósito da modernização no Distrito Federal na virada do século (1985)* afirma que a crise urbana vivida pela cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX, emerge um conjunto de reformas de conteúdos autoritário que pretendeu controlar e

disciplinar a população pobre. Pechman e Fritssch analisam as conotações político-ideológicas dessas reformas urbanas. Não obstante, José Murilo de Carvalho em seu livro intitulado *Os bestializados (1987)*, analisou as mudanças impostas por Pereira Passos através da Revolta da Vacina, movimento pelo qual a população do Rio de Janeiro se opôs as práticas modernizantes e de vigilância sanitária e saúde como a vistoria, dessecação das casas e a vacinação obrigatória. Essa divergência de opiniões revelou “a trama das relações de poder e dos saberes constituídos pelas elites dominantes em relação às populações ricas e pobres” (RAGO, 1999, p. 89).

O intenso crescimento da cidade de São Paulo, no final do século XIX, fez com que também fossem produzidos muitos trabalhos sobre os problemas provocados por essa urbanização desordenada. Maria Stella Bresciani (2010), por exemplo, problematiza a questão habitacional. Primeiro ela trata de casas na cidade, em seguida, analisa a invasão de casarões como uma tentativa de resolver a questão da moradia e a formação de cortiços. Outro ponto abordado pela autora é a construção das vilas operárias que além de aproximar o trabalhador das fábricas fazia uma espécie de higienização na cidade.

Nicolau Sevcenko, por sua vez, em *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos (1992)*, inspirado nos trabalhos de Walter Benjamin, faz sua análise sobre as profundas transformações trazidas pela subjetividade contemporânea advinda da acelerada modernização. Os ritmos urbanos eletrizantes, a vida social, a velocidade das máquinas, a agitação dos corpos e a difusão dos esportes no movimento dos anos 20 são assuntos discutidos pelo autor em sua obra.

Para além das temáticas relacionadas às questões econômicas, destacamos na história urbana os estudos relacionados ao universo cultural. A “vida boêmia, os cabarés, as diferentes formas de sociabilidade causada pela modernidade e o cotidiano das mulheres e crianças são algumas possibilidades trazidas por essa vertente da historiografia” (RAGO, 1999, p. 89).

Nessa perspectiva, José Roberto do Amaral Lapa em: *A cidade: os cantos e os antros: Campinas, 1850-1900 (1996)* faz um estudo acerca das práticas lúdicas de lazer e festa, o autor visualiza o desenho urbano e a cidade como artefato, os seus espaços abençoados e malditos, o confronto entre a cidade visível e a invisível, os ajustes das camadas dominantes para permanecerem

como tal e as resistências e estratégias dos dominados para deixarem de sê-lo são alguns dos temas recuperados nesse trabalho que refletem as metamorfoses pelas quais o Brasil passou no período de 1850 a 1900.

Assim, para Lapa (1996), a cidade não é concebida apenas como resultado de organização e sociabilidade, mas como expressão dos atos de amor e solidariedade e das tensões e conflitos que a reproduzem e, por isso mesmo, fazem com que nela coexistam tanto cidades quanto ordens sociais que disputam o seu espaço e o seu tempo, as suas expectativas e as suas contradições. Lapa (1996) enfatiza que para conhecer esse momento da história da cidade, se busca recuperá-la como o palco no qual são propostas novas representações sociais.

O brasilianista Jeffrey Needell, em *Belle Époque tropical: Sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século* (1993), analisa sob os mais diversos aspectos, o processo de colonização cultural da elite carioca durante a *belle époque*, do final do século XIX às primeiras décadas do século XX. Needell (1993) versa desde a urbanização e da arquitetura à literatura, dos salões e clubes à escola secundária, da organização familiar à prostituição.

Jeffrey Needell analisa ainda como uma classe dominante eminentemente urbana reproduz de maneira crítica ideias e valores ingleses e franceses. Trata-se, pois, de um estudo abrangente dos hábitos e noções daquelas personagens que nos habituamos a ver nos romances de Machado de Assis - ele próprio presente no livro - e que aqui ressurgem como que em carne e osso, com todos os impasses e contradições de um país que, enquanto se modernizava, via o Segundo Reinado prolongar-se na República Velha.

Podemos ressaltar que no Brasil muitos autores abordaram a questão urbana nas últimas décadas, fizeram análises sobre diferentes cidades, versaram sobre o planejamento urbano, reforma urbana e principalmente sobre a modernização do país. Em contrapartida, podemos destacar a existência de novos estudos, como aqueles que relacionam história urbana e história cultural. Todos esses trabalhos se destacam, pois trazem novas tendências a historiografia brasileira por estudarem as particularidades de cada cidade, enriquecendo assim a pesquisa histórica.

Pensando nisso, analisaremos a seguir as pesquisas relacionadas a história urbana na Amazônia com o objetivo de verificar se as mesmas seguiram métodos e/ou tendências já existentes ou desenvolveram critérios e métodos

próprios.

3 HISTÓRIA URBANA NA AMAZÔNIA

Podemos dizer que, inicialmente a produção historiográfica sobre história urbana e/ou história das cidades na Amazônia seguiu modelos clássicos, ou seja, seguiu tendências já existentes que levaram em consideração as questões político-econômicas para entender o surgimento das cidades e seu processo de urbanização.

Por conseguinte, a periodização da evolução da rede urbana foi uma maneira encontrada pelos pesquisadores para analisar o processo de configuração das cidades amazônicas. Apesar de expressar um olhar tradicional não compatível com as tendências metodológicas atuais, a cronologia dos fatos econômicos segundo Vicentini (2004, p.31) se “apresenta como lócus do conhecimento empírico da história da ocupação do território e da formação das cidades dessa região”.

Roberto Lobato Corrêa, em seu artigo *A periodização da rede urbana na Amazônia* (1939), traça o desenvolvimento histórico e cronológico da evolução urbana das cidades amazônicas, fazendo a diferenciação entre os tempos espaciais existentes. O autor afirma que os ditos tempos espaciais possuem muitos seguimentos ou modalidades, assim, no caso da Amazônia podemos dividi-los em dois: os “velhos” que seriam os que aconteceram a mais tempo, a exemplo das comunidades ribeirinhas, e os “novos” que são os primeiros resquícios urbanos que surgiram ao longo dos eixos rodoviários que rasgaram a selva.

Dessa maneira, podemos dizer que, os períodos em que se divide a história, não precisam necessariamente apresentar uma mesma duração, pois, existem períodos longos e curtos que caracterizam a periodização por meio de temporalidades distintas.

[...] Assim, no caso da Amazônia o período em que a rede urbana foi influenciada pela companhia geral do Grão Pará e Maranhão é muito mais curto aquele que lhe segue, que é marcado por uma estagnação econômica e urbana. Mas nem por isso menos importante: ao contrário, de importância enorme para a rede urbana regional (LOBATO CORRÊA, 1939, p. 41).

Dessa forma, Lobato Corrêa, para desenvolver seu trabalho, leva em consideração à gênese dos núcleos urbanos e as funções que desempenham, a paisagem urbana, as relações de independência e dependência dos núcleos urbanos, a ampliação do número de redes, o papel dos diferentes agentes sociais no processo produtivo e as articulações com os espaços exteriores a rede urbana. Observando esses aspectos, o autor divide o desenvolvimento histórico e cronológico das cidades da Amazônia em sete períodos com o objetivo de colocar em evidência o processo de elaboração da rede urbana.

Ainda conforme estabelece Lobato Corrêa (1934), o primeiro período aborda o início da implementação da cidade de Belém e a conquista de territórios; o segundo período se caracteriza pela expansão de fortes e a criação de aldeias missionárias; o terceiro período, curto, mas não menos importante, é marcado pelo considerável desenvolvimento econômico e urbano causado sob a influência da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão; já o quarto período, relativamente longo, é assinalado por uma estagnação econômica e urbana; o quinto período por sua vez, conhecido como ciclo da borracha, se destaca pela expansão e riqueza urbana; o sexto período se constitui a partir da crise da borracha e a estagnação por ela causada e o sétimo e último período, se distinguem pelas intensas mudanças econômicas e urbanas ocorridas a partir dos anos de 1960.

De acordo com demonstrado na periodização da rede urbana acima, o processo de urbanização na Amazônia se constituiu obedecendo a ciclos históricos ligados inicialmente a ocupação e depois a política econômica da região e nos destaques dos núcleos urbanos para a Amazônia. Assim, Roberto Lobato Corrêa (1939, p. 66) ressalta que:

[...] a periodização elaborada contribui para compreensão das dimensões genéticas – evolutiva da totalidade social, esta dimensão que, juntamente com a dimensão horizontal – as relações entre as partes e o todo – a vertical – as relações entre a ausência e a permanência – dão conta da totalidade social.

Portanto, apesar de serem encontradas algumas lacunas no decorrer do seu trabalho, o autor explica que tais lacunas existem, pois, foi desenvolvida uma história específica da rede urbana e, assim, por se tratar de uma materialidade social, “inscreve-se no espaço com enorme fixidez tendo forças de

permanências que ultrapassa a funcionalidade para a qual foi criada” (LOBATO CORRÊA, 1939, p. 65-66).

Outra maneira de entender o processo de evolução urbana das cidades amazônicas segundo Yara Vicentini (2004), é através da relação natureza e cidade, esse tipo de abordagem possui muitas possibilidades, mas uma se destaca - a compreensão de natureza criada entre os séculos XV e XIX - pelas teorias sobre a metafísica, a natureza e a evolução das espécies que contribuíram bastante para a consagração da visão do europeu colonizador e civilizado em diversas partes do mundo. Assim:

[...] esta discussão aliou-se ao entendimento sobre a constituição das cidades - considerando que as mesmas exerceram papel fundamental nas construções civilizatórias positivistas - como *locus* privilegiado de desenvolvimento do homem. Expressou, ainda, visões racionalistas fundamentadas na ideia de progresso, evoluindo para sua conceituação instrumentalizada atual (VICENTINI, 2004, p.18).

Os vínculos dos movimentos políticos e históricos também podem ser entendidos como objeto ao se trabalhar a questão urbana, à medida que são levados em consideração “o envolvimento dos homens comuns com as representações dos movimentos políticos, os posicionamentos do Estado e as transformações econômicas, políticas e sociais” (VICENTINI, 2004, p. 15).

Assim sendo, Maria de Nazaré Sarges em *Belém: Riquezas Produzindo a Belle Époque 1870-1912* (2002) analisa o contexto em que se processou a reforma urbana da cidade de Belém, no final do século XIX e início do XX. Sarges (2002) busca entender o papel do poder público na remodelação do espaço urbano de Belém e suas implicações político-ideológicas. Dando ênfase à administração de Antônio Lemos por representar o período em que o poder público mais investiu na reelaboração estética da urbe, inserindo-a no rol das mais importantes cidades brasileiras.

Ressaltamos que esse projeto urbanizador da cidade foi propiciado pelo apogeu da economia da borracha o que demonstra o quanto o extrativismo gomífero afetou o urbano belenense. Nesse momento o *locus* por onde circulava o capital, as rendas e, naturalmente, seus possuidores, deveria expressar segurança e beleza de acordo com os padrões estéticos da Europa.

O fato é que a reforma da cidade, da forma como foi planejada e

conduzida, representou o desalojamento da população pobre e a discriminação espacial das classes sociais, embora essa população marginalizada pelos mecanismos de controle do Estado, depois de certo tempo, tenha voltado a disputar com a elite o espaço de onde fora anteriormente expulsa. Assim, a modernização com seus bulevares, são instrumentos de uma burguesia dinâmica e de um Estado ativo, decidido a modernizar rapidamente, a desenvolver forças produtivas e relações sociais, a acelerar o escoamento de mercadorias, dinheiro e pessoas.

A interpretação marxista da cidade capitalista, por sua vez, compreende a cidade dando enfoque no mundo do trabalho, dos modos de vida, nas interpretações das transformações culturais e na oposição entre classes dominantes e classes dominadas. Dessa maneira, essas formulações aliam-se às propostas de construção da análise de cidades expostas por Vicentinni (2004, p. 20) que:

[...] indica a importância da formação das identidades sociais nos novos espaços urbanos, salientando como a introdução de modos de vida e de novos parâmetros de urbanidade permearam os espaços sociais definidos, promovendo novos usos e novas formas de apropriação, diferenciando o espaço público, na reelaboração da própria esfera pública, em oposição à esfera privada da vida, entendida pela noção de intimidade.

Contudo, a constituição de uma metodologia de abordagem do objeto – a criação histórica das cidades e de seus diferentes processos e temporalidades – remete, após o conhecimento empírico exposto sobre a região, à busca da argumentação que enfatizem a importância da consolidação das cidades como lugares no território, fortemente marcados pela especificidade da natureza, na configuração da organização social, que hoje se expressa de forma hegemônica na caracterização de uma fronteira urbana.

Estudos mais recentes, sobre as urbes amazônicas, levam em consideração não apenas os sistemas político-econômicos como também os elementos socioculturais que compõe as cidades. Dessa maneira, Edna Castro, por exemplo, no texto *Urbanização, pluralidades e singularidades das cidades amazônicas*, acrescenta que:

[...] houve um esforço intelectual nos últimos anos direcionado a temas adstritos a campos de conhecimentos diversos sobre a Amazônia. Citaria os estudos de história das cidades, sociologia,

geografia, antropologia e demografia voltados ao urbano, ao lado de outros recortes menos disciplinares. Outras leituras do urbano partem de estudos no cruzamentos de temas, dentre eles identificam-se resultados de pesquisas sobre planejamento urbano, processos de trabalho, mercado de trabalho, relação campo x cidade, economia regional, pobreza e desigualdade social, grupos étnicos na cidade, cidades novas e, mais recentemente, estudos para fins de elaboração de planos diretores (CASTRO, 2008, p. 13).

Seguindo essas novas abordagens, Nunes (2008) discute o enfoque da economia e da sociologia na abordagem da problemática urbana na sua relação com o espaço rural. O autor explica que os vínculos sociais se constroem a partir de esferas mercantis e não mercantis das relações e que ambas as esferas estão presentes tanto no espaço urbano como no rural, independentemente do desenvolvimento das chamadas forças produtivas.

Desse modo, Nunes (2008) entende a relação urbano-rural na Amazônia brasileira como uma imagem está ligada à pujante diversidade de seu ecossistema. Destaca ainda, a ideia de que a tendência de generalização de relações monetizadas no meio urbano não tem implicado, na região, uma ruptura com formas tradicionais de ligação entre os mundos urbano e rural. Ao contrário, a interface entre ambos reconstrói eternas "formas primárias" de sociabilidades, na medida em que avançam as "formas secundárias".

Nakano (2008), por sua vez, procurou examinar as diferentes dimensões territoriais existentes no município de São Gabriel da Cachoeira: dimensões jurídico-institucionais, socioculturais, urbanas e rurais. Para ele, tais dimensões, definem territorialidades que nem sempre são convergentes e coerentes entre si. Para Nakano (2008) os pontos indefinidos e conflitantes, como, por exemplo, as relações entre as responsabilidades do município, as determinações das terras indígenas, as exigências da segurança nacional e as obrigações das unidades de conservação geram atritos entre o uso e a ocupação do solo urbano, de um lado, e as territorialidades simbólicas das culturas indígenas na sede municipal, de outro.

Segundo Nakano (2008), essa multiterritorialidade presente em São Gabriel da Cachoeira é um bom exemplo do que ocorre em outras partes da região amazônica. Leva-nos a concluir que os desafios socioambientais que se impõem à Amazônia nesse começo de século exigem articulações

multidimensionais entre instituições governamentais e não governamentais, entre redes de atores sociais, entre diferentes instancias da federação, entre diferentes formas de conhecimento sobre as realidades regionais e entre cultura e política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos perceber na discussão historiográfica apresentada, a história urbana pode ser entendida e interpretada em suas múltiplas possibilidades, que podem ser de cunho econômico, político, social e cultural. Constatamos também, que, as cidades europeias, brasileiras e amazônicas apresentaram processos de urbanização diferenciados, já que cada uma delas possui suas particularidades. Assim sendo, a partir do conhecimento e reconhecimento das abordagens, analisadas no debate historiográfico sobre História Urbana conseguimos entender melhor o processo de formação das cidades e/ou urbes amazônicas.

Sobre a Amazônia, já podemos considerar a existência de uma rede urbana e de uma produção historiográfica considerada sobre as cidades. Logo, as visões estereotipadas – não civilizada, atrasada, vazia - sobre a região devem ser superadas, pois, não corresponde a realidade atual. Hoje a Amazônia deve ser entendida em suas pluralidades: a Amazônia indígena, dos ribeirinhos, das comunidades tradicionais e também dos grandes centros urbanos.

Verificamos também, que, os primeiros estudos sobre as urbes seguiram modelos clássicos inspirados em modelos já existentes, ou seja, levaram em consideração as questões políticas e econômicas e as relações natureza/cidade. Entretanto, constatamos que estudos mais recentes romperam com esses modelos tradicionalistas de entender o urbano e as cidades, e passaram também a levar em consideração os diferentes sujeitos históricos existentes na Amazônia e suas manifestações culturais. Dessa maneira, entendemos que o processo de urbanização nas cidades amazônicas possui características próprias, e que por isso, as metodologias de análise desses processos podem e devem ser diferenciadas.

REFERÊNCIAS

AMARAL LAPA, José Roberto do. **A Cidade:** O canto e os antros – Campinas 1850-1900. São Paulo: Edusp 1996.

BRESCIANNI, Maria Stella Martins. História e historiografia das cidades, um Percurso. *In:* FREITAS, Marcos César de (Org.). **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

BURKE, Peter. **A escrita da História:** novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados:** o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

CASTRO, Edna. Urbanização, pluralidades e singularidades das cidades amazônicas. *In:* CASTRO, Edna (Org.). **Cidades da floresta**. São Paulo: Annablume, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LOBATO CORRÊA, Roberto. A periodização da Amazônia. **Revista Brasileira de geografia**. Rio de Janeiro, IBGE, 1939.

NAKANO, Kazuo. São Gabriel da Cachoeira: planejamento e gestão de territorialidades imbricadas. *In:* CASTRO, Edna (Org.). **Cidades da floresta**. São Paulo: Annablume, 2008.

NEEDELL, Jeffrey. **Belle Époque Tropical:** sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século. São. Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**, n. 10. São Paulo, dez. 1993.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1994.

RAGO, Margareth. **A nova historiografia brasileira**. Porto Alegre, 1999.

RAMINELLI, Ronald. História Urbana. *In:* CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História:** Ensaios de Teoria e metodologia. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2011.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales:** a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém:** riquezas Produzindo a Belle Époque 1870-1912. Belém: Paka-tatu, 2002.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole:** São Paulo, sociedade e

cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

VICENTINI, Yara. **Cidade e história na Amazônia**. Curitiba: Ed. UFPR, 2004.

Sobre a autora

Alanna Aquemi Santiago Saito

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Contato: alannasaito@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4496-1941>

Artigo recebido em: 27 de fevereiro de 2022.

Artigo aceito em: 16 de abril de 2022.

**PAJÉS E MISSIONÁRIOS JESUÍTAS NA FRONTEIRA
AMAZÔNICA (AMAPÁ E GUIANA FRANCESA)**

**CHAMANES ET MISSIONNAIRES JÉSUITES SUR LA
FRONTIÈRE AMAZONIENNE (AMAPÁ ET GUYANE
FRANÇAISE)**

Bruno Rafael Machado Nascimento 

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir as relações entre pajés e missionários jesuítas a serviço de Portugal e da França na segunda metade do século XVII e primeira do XVIII na fronteira setentrional (atualmente os territórios do Estado do Amapá e da Guiana francesa). As principais fontes utilizadas foram os escritos dos membros da Companhia de Jesus, a saber: a Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão escrita pelo inaciano João Felipe Bettendorff no final do século XVII e uma carta escrita em 1738 do Oiapoque pelo missionário francês Élzear Fauque. A forma de abordagem dessas fontes foi a leitura nas entrelinhas a partir do diálogo entre História e Antropologia. Dessa forma, foi possível compreender as representações que os padres fizeram dos pajés: participantes de revoltas e enganador, mas também como os xamãs agiram em situações assimétricas.

PALAVRAS-CHAVE: Jesuítas. Pajés. Guiana francesa. Amapá. Oiapoque.

RÉSUMÉ

Cet article vise à discuter de la relation entre les chamanes et les missionnaires jésuites au service du Portugal et de la France dans la seconde moitié du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe siècle à la frontière nord (actuellement les territoires de l'état d'Amapá et de la Guyane française). Les principales sources utilisées étaient les écrits des membres de la Compagnie de Jésus, à savoir: la Chronique des Pères de la Compagnie de Jésus dans l'État du Maranhão écrite par l'ignatien João Felipe Bettendorff à la fin du XVIIe siècle et une lettre écrite en 1738 d'Oiapoque par le missionnaire français Élzear Fauque. L'approche de ces sources était de lire entre les lignes du dialogue entre Histoire et Anthropologie. De cette façon, il était possible de comprendre les représentations que les prêtres se faisaient des chamanes : participants aux révoltes et trompeurs, mais aussi comment les chamanes agissaient dans des situations asymétriques.

MOTS-CLÉS: Jésuites. Chamanes. Guyane Française. Amapá. Oiapoque.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo visa discutir as complexas relações entre pajés e missionários jesuítas na Amazônia portuguesa e francesa em momentos distintos, a saber: na segunda metade do século XVII no Cabo do Norte (atualmente corresponde ao

território do Estado brasileiro do Amapá) e na primeira metade do século XVIII na *Guyane* (Guiana francesa, especificamente, nas proximidades do rio Oiapoque). Os eventos que serão analisados além de estarem próximos geograficamente, estão também cronologicamente, o que permite identificar estratégias semelhantes de conversão utilizadas pelos religiosos católicos, mas também ações dos indígenas, mormente dos pajés.

Devido à complexidade e o espaço reduzido desta pesquisa, escolheu-se para se analisar não qualquer indígena, mas situações envolvendo os xamãs (pajés). Essa escolha foi motivada principalmente pelo papel desempenhado pelos pajés nas relações com os missionários e a importância desses sujeitos nas culturas ameríndias. A historiografia que trata das aproximações, conflitos, negociações, mediações e apropriações entre os dois agentes históricos citados é ampla e tem como característica principal o diálogo fecundo com a antropologia (MONTEIRO, 1995; POMPA, 2001; CRUZ, 2014; FAUSTO, 2005, ARENZ, 2016; WILDE, 2016).

As pesquisas em língua portuguesa para as relações dos padres da Companhia de Jesus e indígenas na região do Cabo do Norte e *Guyane* são ainda pouco conhecidas, apesar de algumas pesquisas do Bruno Nascimento (2018, 2020, 2021). O trabalho desse historiador enfocou questões mais amplas e apenas tocou superficialmente nos conflitos entre os pajés e os jesuítas a serviço de Portugal e França.

É importante destacar que as fontes utilizadas nessa investigação foram escritas essencialmente pelos padres e isso inevitavelmente limita a análise, no entanto, é possível perceber ainda que limitadamente as vozes dos indígenas, tal como sugeriu Nicola Gasbarro (2006, p. 87). Para ele, as narrativas dos missionários são principalmente interculturais: “para além de qualquer interesse literário”. A antropóloga Paula Montero (2006a) argumentou que não é apenas o discurso ocidental que se pode ver e captar nessas fontes, mas:

Se formos capazes de colocá-las em seu contexto de produção, definindo o lugar dos autores, seus interesses e conflitos, os textos nos dirão algo não sobre a “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstruir, mas sobre o processo do encontro que é a matéria que aqui nos interessa (MONTERO, 2006a, p. 13).

Compreende-se que mesmo indiretamente é possível perceber as vozes dos ameríndios. Dessa forma, a documentação ainda que sutilmente apresenta diversas vozes que: “aparece de maneira sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela ótica dos

interesses de quem documenta” (MONTERO, 2006a, p. 13).

Em perspectiva semelhante o historiador Karl Arenz (2016, p. 178-179) assim escreveu:

Embora as cartas ânuas e crônicas escritas pelos padres inacianos [jesuítas] nos séculos XVII e XVIII constituam antes de tudo, uma “primeira história dos vencidos”, elas revelam também o caráter intrincado do próprio processo evangelizador. No intento de eliminar as diferenças e (re)integrar o “selvagem” à humanidade, os religiosos viram-se forçados a ressignificar constantemente a mensagem e as práticas cristãs divulgadas por eles mesmos. Sobretudo a jovem Companhia de Jesus procurou, no processo de sua rápida difusão entre os séculos XVI a XVIII, coletar e sistematizar informações de cunho etnográfico para classificar os povos até então não ou pouco conhecidos aos europeus.

Depreende-se que as cartas e crônicas dos inacianos não são apenas a visão dos religiosos ou o projeto de catequese, mas também aspectos da realidade vivida que envolveu ressignificações e adaptações para se atingir determinado objetivo. Ademais, é mister informar que as fontes sobre as relações dos pajés e missionários jesuítas no Cabo do Norte e na *Guyane* são escassas e, por conseguinte, esse texto é um esforço de elucidar as complexidades desse encontro impositivo e assimétrico.

Portanto, a perspectiva adotada compreende os indígenas como sujeitos históricos que fizeram as suas escolhas em condições desfavoráveis, produziram sentidos outros para a imposição da catequese, negociaram e também impuseram aos missionários que se “indianizassem” (AGNOLIN, 2005). Logo, a pesquisa é tributária do que se convencionou designar de Nova História Indígena que busca identificar as ações dos povos subalternizados, observando-os como agentes e não meras vítimas da colonização europeia, bem como, a aproximação com a Antropologia que contribui para uma visão mais dinâmica e não essencialista das relações entre ameríndios e outros sujeitos (CARVALHO JÚNIOR, 2016).

Dessa forma, a missionação que aconteceu no Cabo do Norte a partir de 1680 e na *Guyane* na primeira metade do século XVIII não é tratada como uma forma de aculturação destrutiva, mas como um processo de transformação religiosa dos nativos. Nesse sentido, os indígenas como sujeitos ativos interessam-se pelos discursos dos missionários, absorvem os elementos do mundo cristão que desejam, os rearticulam com elementos das suas culturas e os dão novos sentidos, assim como, repelem (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2011).

1 AS RELAÇÕES ENTRE PAJÉS E MISSIONÁRIOS JESUÍTAS

Na América portuguesa, John Monteiro (1995) destacou o papel do pajé como guardião das tradições e que às vezes acumulava autoridade política. Assim:

Enquanto intermediários entre o sobrenatural e o cotidiano, os xamãs desempenhavam diversas funções essenciais, tais como o curandeirismo, a interpretação dos sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Sua autoridade derivava principalmente do conhecimento esotérico que possuíam, resultado de longos anos de aprendizado com xamãs experientes (MONTEIRO, 1995, p. 24-25).

Ao perceberem a importância dos xamãs nas culturas ameríndias os religiosos católicos procuravam desmoralizá-los para substituí-los numa espécie de "batalha espiritual". Essa luta não foi uma tarefa fácil, pois os pajés acusavam os padres de que os seus batismos matavam os indígenas (MONTEIRO, 1995).

Os pajés possuíam uma ambiguidade moral, isto é, poderiam curar, mas também ser responsabilizados por enfermidades e mortes. Eles recebiam por seus préstimos comida, bebida e bens de origem europeia, assim como, coagiam pais e companheiros a entregar filhas e mulheres (CRUZ, 2014). Segundo Carlos Cruz (2014, p. 69):

O interessado em exercer o ofício da pajelança dependia do destaque de seus méritos e, é claro, do reconhecimento externo (aquele que não conseguisse provar suas capacidades ou que fosse desacreditado poderia ser ridicularizado ou até mesmo assassinado pelos nativos). Os pajés não eram prisioneiros de uma rígida e inalterável tradição, ao contrário, a pajelança esteve sempre inserida em uma "economia política de capacidades" e o pajé orientado para o exterior (social e cósmico) adquirindo, assim, potências para sua magnificação pessoal.

Os xamãs eram abertos e incluíam outras práticas religiosas, por exemplo, os ensinamentos e gestos dos padres jesuítas, no entanto, atribuíam outros sentidos. Carlos Fausto (2005, p. 393) ao estudar os Guarani afirmou que houve um: "complexo jogo de apropriação e reelaboração de signos e ideias cristãos por caciques e xamãs guarani". Por exemplo, no final do século XVI aconteceram movimentos de rebeldias em que alguns líderes indígenas se declararam Papa ou Jesus. Os chefes e os xamãs consumiam rituais e objetos litúrgicos. Tanto que nas reduções os jesuítas acusavam alguns Guarani de se fingir de padres. Portanto:

[...] o sistema reducional não era composto por dois sistemas de mundo estanques, divididos por uma fronteira impermeável, mas

conformavam uma rede social em que traficavam não apenas bens, mas signos continuamente reinterpretados” (FAUSTO, 2005, p. 394).

Esse trecho é bastante elucidativo, pois revela que as práticas xamânicas e católicas não eram intransponíveis, mas se entrecruzavam gerando comunicações e trocas. Porém, em todas as missões jesuíticas das Américas os pajés foram perseguidos, inclusive, no Cabo do Norte e na *Guyane*.

Ainda nas missões entre os Guarani, os xamãs foram percebidos como um perigo para estabilidade e não apenas por instigar revoltas e gerar problemas, mas principalmente por se apropriarem dos discursos e ritual cristãos com muita facilidade, usando-os para competir com os padres e ganhar novos seguidores (WILDE, 2016). Para os pajés não havia dificuldade em usar seus antigos ritos, adotar os cristãos e empregar de maneira autônoma para ganhar legitimidade entre os seguidores, ou seja, era uma disputa pelo controle do Sagrado.

Na Amazônia portuguesa do século XVII, a realidade não foi muito diferente, pois os padres demonizavam as culturas indígenas e viam o pajé como alguém que deveria ser neutralizado. Karl Arenz (2016) estudou um caso interessante de ressignificação por parte de pajés na missão de Tapuitapera no Maranhão em 1671. O missionário natural de Luxemburgo, João Felipe Bettendorff, relatou algo emblemático:

Eis que, certa noite, chegou junto de mim um índio dizendo que havia alguns feiticeiros índios na aldeia [Tapuitapera, Maranhão]. Estes fingiam ouvir confissões, falariam ao diabo e convocariam todo o povo a danças e cantos como o chamassem assim ao único caminho para salvação. Ainda disse que, sob o impacto do vinho, aquelas rodas de dança dirigiram-se todas as noites, com a participação de todos, até a casa do principal [...] E me deparei logo com um feiticeiro que caiu no chão onde ele ficou deitado de costas, rolando-se para todos os lados [...] espumando pela boca e falando suas visagens imaginárias [...] Talvez seja verdade o que os portugueses estão afirmando com tanta certeza, a saber, que aqueles [pajés] ouviram confissões dos índios, ofertaram pão como se fosse uma hóstia, disseram que suas cerimônias trariam a salvação, falaram com seus gênios da mesma forma como lhes falavam durante cada uma das danças (BETTENDORFF, João Felipe. 21/07/1671. ARSI, cód. Bras 9, fl 264 r apud ARENZ, 2016, p. 191. Traduzido do latim pelo autor).

O jesuíta inicialmente demonizou os pajés por “falarem ao diabo” e os taxou de “feiticeiros”. O interessante é que os xamãs supostamente imitavam os sacerdotes pregando a salvação, ouvindo confissões e ofertando “pão como se fosse uma hóstia”. Ora, devido à intensificação da catequese e das administrações dos

sacramentos católicos, os pajés se apropriaram dos discursos, gestos e até de ritos do catolicismo e, claro, atribuíram outros sentidos. Nessa missão houve o que Maria Cristina Pompa (2001) designou de convergências de horizontes simbólicos, ou seja, os indígenas absorveram determinados elementos, pois “inserir-se num preciso contexto significativo, isto é, *faziam sentido*” (POMPA, 2001, p. 7, itálico da autora).

Essa convergência de horizontes simbólicos foi possível nas missões da Amazônia, pois apesar das demonizações e críticas às ações dos pajés foi comum os indígenas aldeados visitarem os xamãs em busca dos seus serviços terapêuticos e orientações espirituais, inclusive, exerciam práticas de cura na presença dos missionários (ARENZ, 2016). Na tentativa de conversão desses sujeitos eles absorveram determinados gestos e ritos e criaram outras práticas religiosas.

2 A VISÃO DOS JESUÍTAS EM RELAÇÃO AOS PAJÉS NO CABO DO NORTE

Antes de refletir-se sobre as relações entre inacianos e os xamãs no Cabo do Norte e na *Guyane*, faz-se necessário informar que se compreende esse território como uma complexa zona de contato. Esse conceito foi proposto pela Mary Louise Pratt (1999) e se compreende a fronteira como espaço em construção pela ação dos sujeitos que estão em constante movimentos, conforme os conflitos estabelecidos entre os agentes históricos que vivem e se relacionam numa situação específica. Mary Pratt (1999) elaborou o conceito de zona de contato que são espaços sociais onde culturas diferentes se encontram, chocam e aprendem a lidar com o Outro, quase sempre em situações assimétricas de dominação e subordinação.

Nela é possível perceber com maior intensidade as complexidades dos processos de colonização, pois:

[...] se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que utilizam (PRATT, 1999, p. 30-31).

Nessa fronteira setentrional as trocas e interações comerciais, políticas, econômicas, culturais e religiosas foram intensas. Nessa perspectiva o tradicional binômio “dominantes versus dominados” é insuficiente para explicar uma realidade tão complexa que envolveu diversos sujeitos.

Dessa forma, a fronteira não é identificada como um traçado estabelecido por Estados nacionais, mas concorda-se com Guillaume Boccara (2003) para quem elas

são um território imaginado, instável e permeável de circulações, lutas de diversas índoles entre indivíduos e grupos de origens diferentes. O processo de constituição das fronteiras envolveu não apenas a conquista e a disputa em si, mas também resistências, mediações, negociações, cooperações e, assim, pode-se escrever a história sob as várias perspectivas dos sujeitos envolvidos (LANGFUR, 2006). A partir dessas reflexões fica claro que as análises seguintes não centrarão nos Estados, isto é, Portugal e França. Mas, nos indígenas e especialmente nos pajés e missionários jesuítas que estabeleceram relações de domínio, mas também de comunicação.

Os capuchos de Santo Antônio foram os primeiros a missionarem no Cabo do Norte ainda na primeira metade do século XVII. Inicialmente atuaram em missões volantes, ou seja, apenas passavam um determinado tempo nas aldeias onde falavam sobre a doutrina católica, batizavam, realizavam casamentos e iam embora. Ademais, assumiram o papel de informantes do governo do Estado do Maranhão quando descobriam a presença de franceses vindos de Caiena para negociarem com os nativos (NASCIMENTO, 2018).

Assim como os franciscanos, também os padres da Companhia de Jesus estiveram no Cabo do Norte no século XVII para catequizar os indígenas e garantirem a posse do território para os portugueses. Chegaram, inclusive, a estabelecer duas missões, mas algo aconteceu: dois missionários foram mortos pelos indígenas. Os ameríndios ficaram com medo de que os religiosos viessem ajudar os portugueses a escravizá-los, além disso, os jesuítas queriam mudar os seus costumes, modos de viver e interromper as relações, sobretudo, comerciais com os franceses que traficavam produtos e gentes na região (NASCIMENTO, 2021).

Os missionários inacianos vieram para o Cabo do Norte a pedido do rei Dom Pedro II. Na provisão real de 1º de abril de 1680, ele escreveu: "e particularmente encomendo aos superiores da Companhia que as primeiras destas missões sejam da outra banda do rio das Amazonas para a parte do Cabo do norte" (PROVISÃO, 01-04-1680, 1948, p. 54). A função desses missionários era a conversão dos nativos e evitar que eles passassem para o lado dos franceses. Observa-se, portanto, as relações estreitas entre a Igreja e o Estado. Os padres inacianos eram muitas vezes "pontas de lança" do processo de colonização dos "sertões", aqui compreendidos como espaços distantes das povoações e lugares que necessitavam ainda ser colonizados.

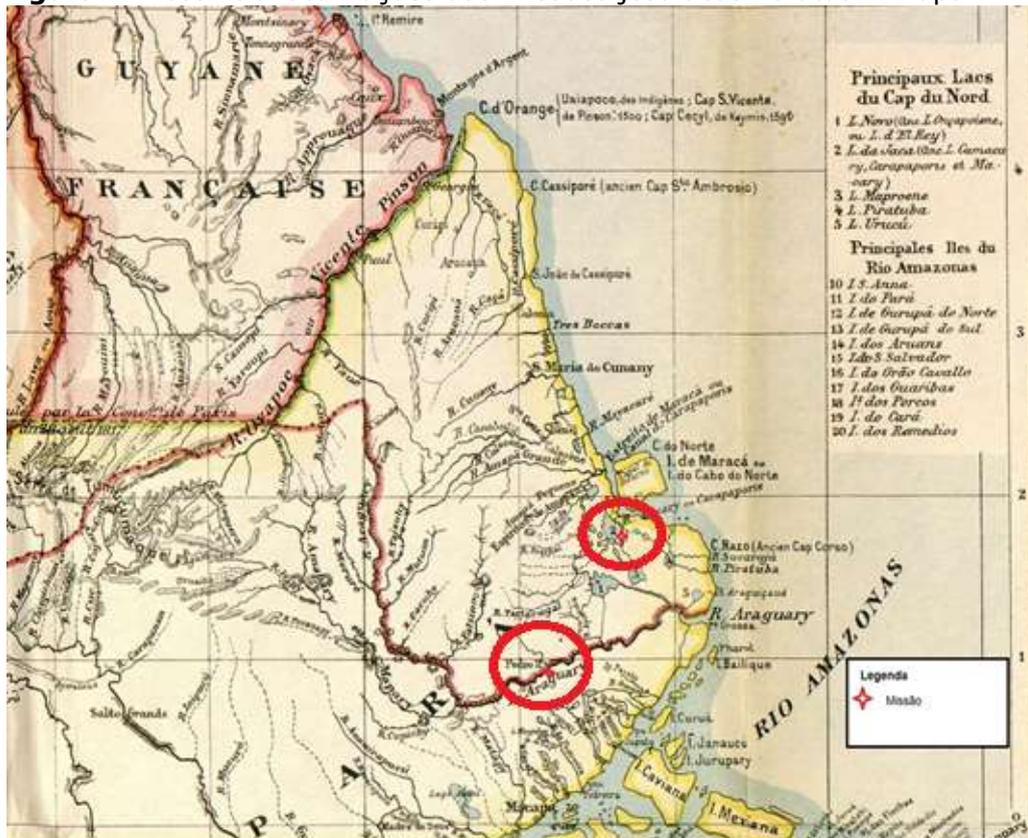
Em 2 de abril de 1680, o padre Antônio Vieira que estava em Portugal pediu prioridade para os jesuítas fundarem missões no Cabo do Norte e indicou o missionário suíço Aloísio Conrado Pfeil, pois era excelente matemático e cartógrafo. Dessa forma, ele poderia elaborar um mapa da região e assim o fez. Ainda em 1680, os jesuítas Pier Luigi Consalvi, irmão Manuel Juzarte e o missionário Pfeil vieram fazer o reconhecimento. Mas apenas em 1687 o padre Aloísio Pfeil acompanhou o capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque na aproximação com os indígenas (NASCIMENTO, 2018). No ano anterior, o rei Dom Pedro II pediu a presença da Companhia de Jesus e a divisão do Cabo do Norte entre ela e os capuchos de Santo Antônio:

[...] e vos valereis ao mesmo tempo dos Missionarios Capuchos de Santo Antonio, que tem as Missões do Cabo do Norte, e dos Padres da Companhia de Jesus, que forem mais a proposito a este fim, avisando-os da minha parte do que devem fazer, para se conservar sem desconfiança a sujeição dos Indios das Aldêas, e se tratar e ajustar com segurança e paz e amizade do Gentio que não estiver domesticado (...) E aos Padres da Companhia de Jesus tenho ordenado que façam uma nova Missão para o Cabo do Norte – e os achareis com boa disposição que costuma sempre adiantar o seu zelo nas matérias do serviço de Deus Nosso Senhor, e meu – E para que uns e outros o façam, sem competencias de jurisdições, procurareis dividir as suas residencias e Missões, com a distincção que seja útil, para não terem duvida no que pertence a uns e outros, para conservação do Gentio e bem do Estado. – E com o cuidado destes Missionários podereis conseguir que os Missionarios francezes não adquiram a pratica dos Aruazes, e que os Índios não busquem a communicacão alheia, esquecidos da propria e natural do meu domínio (Carta régia de 21 de dezembro de 1686, 1856, p. 85).

A Chegada dos missionários era para “conservação do Gentio e bem do Estado”, ou seja, além da conversão dos povos que habitavam no Cabo do Norte a intenção era de torná-los vassallos do rei e assim garantir a posse do território. E, claro, “conseguir que os Missionarios francezes não adquiram a pratica dos Aruazes, e que os Índios não busquem a communicacão alheia”, isto é, não continuassem a estabelecer relações com os diversos sujeitos franceses.

Como expresso anteriormente, duas missões da Companhia de Jesus foram fundadas em 1687. Em seguida, há a Figura 1 que identifica aproximadamente onde ficavam esses dois aldeamentos.

Figura 1: Possíveis localizações das missões jesuíticas no atual Amapá



Fonte: Barão do Rio Branco (2012), adaptado pelo autor.

Como observável na Figura 1, existiu uma missão no rio Araguari que ficou a cargo do missionário suíço Aloísio Conrado Pfeil, mas não se tem muitas informações sobre ela, pois sua existência foi breve. O segundo aldeamento foi instalado no lago chamado Camonixari na região acima do rio Araguari, onde ficaram em julho de 1687 os padres jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes.

O capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque e o padre Pfeil após deixarem os dois missionários em Camonixari voltaram à Belém, mas passaram pela aldeia de Tabarapixi (no Araguari), onde o padre com ajuda dos soldados construíram sua residência e nova missão. Os dois jesuítas ficaram na casa do líder indígena e depois construíram uma pequena igreja. Buscaram catequizar os ameríndios da redondeza, mas não foram bem aceitos. Quiseram obrigá-los a mudar seus costumes, principalmente, da poligamia e de seus rituais cosmogônicos.

No mês de setembro de 1687, os indígenas decidiram atacar os missionários e os mataram na missão de Camonixari. O primeiro a ser morto com uma paulada na cabeça foi o padre Antônio Pereira que estava em sua rede lendo um livro e em seguida o padre Bernardo Gomes.

O jesuíta João Felipe Bettendorff escreveu o livro intitulado: *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* no final do século XVII e relatou sua visão sobre os fatos. O objetivo do João Felipe Bettendorff foi exaltar um suposto martírio dos jesuítas, pois argumentou que os indígenas não aceitaram a pregação e, por isso, os mataram e assim supostamente morreram em nome da fé. Ele cita como participantes vários indivíduos e diversos povos como os *Aguaraca*, *Oivanecas* e *Aricoré* que eram sociedades vizinhas da missão e juntaram-se para atacar os dois inacianos (BETTENDORFF, 1990).

Já na versão do capitão-mor do Pará a culpa recaiu sobre um indígena chamado Lopo que era aldeado, ou seja, vivia numa missão e acompanhou os dois missionários. Ele conhecia a língua aruã e serviu como intérprete, no entanto, não estava satisfeito por estar ali e disse aos ameríndios que os padres estavam enganando-os, pois seriam escravizados pelo Antônio de Carvalho e isso teria levado à revolta (NASCIMENTO, 2018).

Segundo Bruno Nascimento (2018) em sua obra, *Ad Majorem Dei Gloriam*, parte dos envolvidos fugiu para *Guyane* e outros foram capturados e julgados, pois foi declarada guerra aos matadores. Durante o processo, alguns indígenas foram ouvidos e deram suas respostas sobre as mortes. Disseram crer que os padres queriam roubá-los, que os proibiam de viver com suas mulheres e que os franceses haviam dito a eles que os missionários eram mentirosos, pois estavam apenas os entretendo até a chegada do capitão-mor para escravizá-los. Como punições, várias foram mortas e outros mandados para o Maranhão.

Então, quais as causas das mortes? Acredita-se que por várias razões, mas principalmente pelos interesses dos indígenas. Eles sabiam que os portugueses eram cruéis e escravizavam quem não se submetessem, os jesuítas desejavam a todo custo transformar as culturas dos nativos e a presença dos inacianos atrapalhava o já estabelecido comércio e alianças com os franceses. Em suma, desejavam ser livres e se relacionarem com quem desejassem (NASCIMENTO, 2021).

E os pajés? Dentre os acusados de serem os promotores e líderes da revolta que levou às mortes dos jesuítas estava um xamã. As versões sobre o autor ou autores da morte do padre Bernardo Gomes são várias. João Bettendorff, munido das diversas possibilidades, as expõe da seguinte forma:

Disseram os brancos que o matador dele fora Camayuá, pagé, que quer dizer feiticeiro; porém as testemunhas e principaleza Aracú afirmaram

instantemente que o matador do padre Bernardo Gomes fora o Guaruximená, e que todos os mais que tinham morto o Padre Antonio Pereira foram quebrar-lhe a cabeça com seus páos ou ybirassangas (BETTENDORFF, 1990, p. 429).

Observa-se que nessa versão aparece o pajé *Camayuá* como possível matador. Sempre que possível os xamãs são representados pelos religiosos católicos como obstáculos à evangelização. Nesse caso, não apenas como criador de dificuldades da catequese, mas como participante ativo da eliminação dos jesuítas. O que teria levado *Camayuá* a sair da sua aldeia e ir ajudar na revolta? Primeiramente a defesa da sua existência, ou seja, o não desejo de ser escravizado pelos portugueses. Segundo, uma questão simbólico-religiosa. Os inacianos eram vistos como concorrentes do domínio em relação ao Sagrado.

Os missionários com seus breviários, orações, santos, gestos e discursos tornaram-se uma ameaça ao pajé que poderia perder sua clientela. Com toda força os inacianos orientavam os que viviam na missão a não mais frequentarem ou estabelecerem contato com o xamã, pois assim seriam salvos e ganhariam a vida eterna. Mas, esse mediador entre os mundos material e espiritual tão importante nas sociedades indígenas não aceitou passivamente o enfrentamento.

As acusações de ser “feiticeiro” e matador pesaram para o *Camayuá* que foi morto pelo indígena Paschoal com golpes de terçados. Esse nativo foi enviado para capturar os participantes da revolta contra os jesuítas e por suas ações ganhou do rei o posto de capitão (NASCIMENTO, 2021).

Apesar da escassez das fontes foi possível identificar não apenas como os padres representaram o pajé na revolta na missão do Cabo do Norte, mas também a ação dele que foi punido com a morte. Ele e outros sujeitos não desejavam a presença dos padres, não queriam ter suas práticas culturais e econômicas transformadas e por isso partiram para o ataque. Na visão dos missionários o pajé era um “feiticeiro” que mobilizou pessoas para matar os padres Antônio Pereira e o Bernardo Gomes.

3 OS PAJÉS E OS MISSIONÁRIOS JESUÍTAS FRANCESES NA GUYANE

Os padres jesuítas chegaram à *Guyane* somente no século XVII e por lá tentaram catequizar os povos indígenas por meio das missões volantes que se caracterizavam por suas flexibilidades. Não eram fixas e por isso os religiosos passavam alguns dias nas aldeias e depois iam embora. Porém, a Companhia de

Jesus avaliou que esse método não rendia os frutos que previam e no início do século XVIII fundaram os aldeamentos fixos com a permanência de missionários e agrupamentos de diversos povos nativos. O principal foi o de *Kourou* no litoral guianense que serviu de modelo para as demais missões, inclusive as da região do Oiapoque (VERWIMP, 2011).

As principais fontes sobre essas missões das proximidades do rio Oiapoque são cartas dos padres que estiveram envolvidos nelas. Elas foram reunidas por Louis-Aimé (1839) e publicadas com o título *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques*. Nessa obra há missivas de diversas partes do mundo, pois fazia parte do ser jesuíta escrever aos seus superiores com diversos objetivos, entre eles: informar sobre as situações vividas, pedidos de ajuda financeira, desejo de atrair apoiadores para Companhia de Jesus e tocar os corações dos missionários leitores (NASCIMENTO, 2018).

Esses aldeamentos na fronteira disputada (do lado considerado francês) com Portugal atraíram povos que fugiam dos portugueses, por exemplo, os Aruã, Tucuju, Macapas e Maraones. Conforme a Figura 2 (datado de 1763) é possível identificar onde ficavam essas missões, a saber: *Notre Dame de Sainte Foi* (Nossa Senhora de Santa Fé fundada entre 1739-1740), *Saint Paul* (São Paulo fundada em 1733) e *Saint Joseph de Ouanary* (São José fundada entre 1737-1738).

Figura 2: Missões jesuíticas no Oiapoque e localização de povos indígenas



Fonte: Bruno Nascimento (2018, p. 141).

Nesse mapa acima, indicam-se quatro missões jesuíticas nas proximidades do rio Oiapoque, pois há autores que afirmam a existência de uma missão no forte São Luís que seria a *Saint Pierre* (São Pedro). Entretanto, ao analisar as fontes compreende-se que *Saint Pierre* era uma Igreja e não propriamente um aldeamento.

O principal missionário na região do Oiapoque foi o jesuíta francês *Elzéar Fauque*¹ que escreveu várias cartas que revelam “sinais” e “indícios” das relações entre religiosos e indígenas. Ao ser designado para a região, ele planejou cinco missões, incluindo uma em território considerado português pelo tratado de Utrecht (1713) que estava em vigor (NASCIMENTO, 2018).

Como uma espécie de coordenador dessas missões, *Fauque* fazia visitas para

¹ Após treze anos de estudo na Companhia de Jesus foi nomeado professo em 1727 e enviado à atual Guiana francesa. Foi nomeado para a missão *de Kourou* onde ficou sob os cuidados do padre Lombard até 1729 quando enviado ao Oiapoque. Já em 1744-1745 foi nomeado superior geral das missões da *Guyane* e assim ele termina seu ministério no Oiapoque e vai assumir a paróquia de São Salvador de Caiena até 1755. Ele teve que deixar a colônia em 1765 devido a supressão da Sociedade de Jesus (NASCIMENTO, 2018).

saber as dificuldades e avanços. Numa parada à missão de *Saint Paul* cujo missionário responsável era o padre Arnaud d'Ayma ou Dayma ele narrou um encontro com um pajé. A missiva foi escrita do Oiapoque e dirigida ao procurador das missões francesas na América, padre de *la Neuville*, em 20 de abril de 1738. Atente-se para seu escrito:

[...] Depois de termos permanecido três dias na missão de São Paulo, começamos nossa jornada, o padre Bessou e eu, cada um em nossa embarcação. Desde o primeiro dia encontrei um famoso pajé, chamado Canori, que é fortemente acreditado entre os selvagens, e teve a audácia, durante uma curta ausência do Padre Dayma, de vir em sua missão de São Paulo e fazer sua magia ao redor da casa que ele havia construído recentemente para sua estadia. Tentei descobrir quais tinham sido suas intenções, mas era inútil: nunca se tira a verdade daqueles tipos de pessoas acostumadas, no final das contas, à perfídia e falsidade. Assim, tomando o tom apropriado, coloquei diante de seus olhos as imposturas que ele empregava para abusar da simplicidade de um povo crédulo, ameaçando-o de que, se ele se aproximasse da missão de São Paulo, ele encontraria o castigo que seus enganos mereciam. O que dá crédito a esses tipos de pajés é o talento que eles têm de persuadir os índios, especialmente quando os veem atacados por alguma doença, [...] mas, como regra, eles são pagos antecipadamente e muito caro por sua jornada. Assim, que o doente venha a morrer em suas mãos, eles estão sempre seguros do seu salário (AIMÉ-MARTIN, 1839. p. 31; tradução nossa).

Após visitar a missão de *Saint Paul* (que reunia os povos *Pirious*, *Palanques*, *Macapas* e *Caranes*) juntamente com seu companheiro *Bessou* e, claro, com indígenas que os guiavam e remavam a canoa pelos rios e igarapés, os religiosos depararam-se com o pajé *Canori*.

O relato permite entrever que os ameríndios buscavam constantemente auxílio do pajé para os seus problemas cotidianos, por exemplo, a cura de suas doenças. Além disso, é importante destacar que apesar de já cristãos, ou seja, batizados os nativos não deixavam as suas práticas culturais. Escutavam os ensinamentos dos padres, iam às missas e até rezavam as orações católicas, porém continuavam a ir aos xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Quando o padre narrou que o *Canori* era “fortemente acreditado entre os selvagens” significa dizer que era muito visitado pelos nativos tanto que o jesuíta reconhece a sua fama.

Essa questão revela algo já consolidado pela historiografia: as missões eram também espaços indígenas. O que isso significa? Que ao contrário do que se imagina, no dia a dia os padres tiveram que fazer concessões para que os ameríndios fossem e permanecessem nesses espaços. Não se quer negar a exploração e controle por parte

dos inacianos, mas também é preciso compreender os interesses dos nativos. Quais interesses? Por exemplo, em ferramentas, terras, comida e proteção contra a escravidão (ALMEIDA, 2013). Na *Guyane* não foi diferente, pois se compreende que as missões criadas foram fixas abertas. Lá, ao menos oficialmente os indígenas eram livres, o que exigiu muito dos padres. Para atrair os indígenas a quantidade e qualidade dos objetos (principalmente ferramentas de aço) deviam ser altas (VERWIMP, 2011). Assim, para fundar uma missão os jesuítas deviam assumir fortes relações de compromissos com os nativos, sobretudo, com o oferecimento constante de mercadorias. Ademais, eles faziam várias exigências, por exemplo, respeitar as famílias e cada grupo possuir as suas próprias terras (VERWIMP, 2011).

Mas, o que teria feito o pajé *Canori* ir à missão de São Paulo? É possível que tenha ido atender algum enfermo que necessitava de seus cuidados e, aos olhos do jesuíta, feito a sua “magia” ao redor da residência. Na verdade, é possível inferir que o xamã tenha realizado algum ritual próprio de sua prática cosmogônica. Percebe-se o quanto os indígenas acreditavam no poder benéfico e maléfico desses indivíduos, o que irritava profundamente os padres.

Nas entrelinhas desse relato do *Fauque* está a disputa pelo controle do Sagrado. Existe uma batalha espiritual entre o religioso e o pajé. Não por acaso os adjetivos atribuídos ao *Canori* são de falso, enganador e aproveitador da suposta inocência dos nativos. É perceptível que a despeito da catequese dos padres sobre a necessidade de abandonar os serviços dos xamãs na região do Oiapoque e em toda a *Guyane* o efeito não foi o almejado. Na ausência do missionário Dayma, então superior da missão de São Paulo, o pajé foi solicitado pelos aldeados.

Para Paula Montero (2006b) as relações entre indígenas e missionários foram marcadas por: “processos contextuais de traduções múltiplas cuja resultante poderia ser descrita em termos de uma ‘configuração’ cultural específica” (MONTERO, 2006b, p. 43). Ela propõe o conceito de mediação cultural para compreender os sentidos compartilhados entre os sujeitos em interações no encontro intercultural, ou seja, a mediação busca: “compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de alguns dos códigos alheios para significar” (MONTERO, 2006b, p. 51).

No Oiapoque, os indígenas aldeados apropriaram-se de códigos impostos pelos Filhos de Loyola, por exemplo, ir à missa, orações cristãs, participar de procissões, no entanto, os seus interesses não eram necessariamente em tornassem cristãos tal

como os missionários desejavam. Nessa mediação cultural entre cosmovisões diferentes não havia obstáculos entre receber a Eucaristia e pedir auxílio para os xamãs. Porém, na visão do *Fauque* o que explicaria a persistência dessa prática na missão de São Paulo era a ingenuidade dos indígenas e capacidade de persuasão do famoso pajé que aproveitava dos momentos de doenças para curar os enfermos.

As relações entre ameríndios e missionários jesuítas franceses na *Guyane* foram complexas. Eles não viam os jesuítas como sacerdotes, pois essa categoria não fazia sentido para eles. Associavam os padres aos xamãs (os *piaye* ou *pyayes*, esse último é termo utilizado nas fontes) (COLLOMB, 2011).

Gérard Collomb (2011) asseverou que os indígenas notaram as semelhanças entre os jesuítas e os *piaye*. Os primeiros reuniam em seu entorno entidades espirituais: santos, anjos, as figuras da Santíssima Trindade, a memória dos mortos. Tal como o poder dos xamãs, o dos inacianos eram ambivalentes, isto é, poderiam curar e salvar, mas também promover malefícios e até matar. Interessante a constatação de que os ameríndios muitas vezes acreditavam que os religiosos se comunicavam com os espíritos através da leitura do breviário.

Em sua pesquisa, Gérard Collomb (2011) escolheu o batismo para analisar as complexas relações entre jesuítas e indígenas. Para os missionários, os batismos dos “selvagens” eram o ápice da ação evangelizadora e muitos padres ficavam satisfeitos ao receberem pedidos por parte dos nativos. Contudo, eles viam nas águas do batismo algo terapêutico que combatia as enfermidades. Os ameríndios atribuíam à presença dos missionários outros significados que não a adesão às verdades da fé católica. Para eles, os padres exerciam o papel semelhante aos dos xamãs.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletiu-se sobre as complexas relações entre pajés e missionários jesuítas em tempos e territórios diferentes, mas ao mesmo tempo próximos geograficamente e culturalmente. Em todas as Américas os xamãs foram considerados grandes obstáculos para evangelização e, por isso, combatidos, diminuídos e demonizados. Não obstante, como demonstrado ao longo do texto agiram e tentam se impor seja participando de revolta como no Cabo do Norte ou indo às missões como na missão francesa de *Saint Paul* nas proximidades do rio Oiapoque, apesar da proibição.

A partir de conceitos históricos e antropológicos como mediação cultural, apropriação, reelaboração foi possível demonstrar o quanto as relações entre os

sujeitos envolvidos no encontro que foi violento, mas inegavelmente intercultural foram de mão dupla, ou seja, não apenas os colonizadores agiram, mas também os povos nativos. Foi essa agência das sociedades ameríndias que revelou-se nessa pesquisa, a despeito das limitações. As fontes são escassas e limitadas, não obstante, foi possível compreender o quanto os jesuítas não apenas combateram, mas foram combatidos. Sem dúvida os pajés estavam em desvantagens e agiram dentro das suas possibilidades para resistir.

Apesar de o tema estar relativamente distante cronologicamente, pode-se inferir que ele ainda permanece atual, sobretudo, das populações amazônicas com suas práticas de curas com ervas, benzições e contatos com seres espirituais, ou seja, a pajelança cabocla que ressignifica elementos de diversas práticas religiosas.

Como visto, não é de hoje que os pajés indígenas enfrentam o dogmatismo dos missionários cristãos. Na região do Oiapoque os pajés dos povos Karipuna e Galibi-Marworno continuam em atividades prestando seus auxílios a quem os procuram, apesar da diminuição das práticas xamânicas por influência das diversas denominações evangélicas que atuam nas aldeias (ANDRADE, 2019). Dessa forma pode-se questionar: qual será o futuro dos xamãs? Sobreviverão a mais essa ação? Espera-se que sim.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **O apetite da antropologia**: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

AIMÉ-MARTIN, Louis (Ed.). **Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amerique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques**. 2 volumes. Paris: A. Desrez, 1839.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ANDRADE, Ugo Maia. Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro. **Vivência**: Revista de Antropologia, Natal, v. 1, n. 54, p. 84-100. 2019. Disponível em: <https://incubadora.ufrn.br/vivencia/article/view/21542>. Acesso em: 08 nov. 2021.

ARENZ, Karl. "Pajés celebrando missa, ouvindo confissão e pregando a salvação": a ressignificação simbólico-ritual em aldeamentos jesuítas na Amazônia portuguesa. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 173-200.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, Mestizaje y Etnogênesis en las Américas. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos D (Edi.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latino-americano en los siglos XVIII-XIX: un estudio comparativo**. Tandil: IEHS/CEHIR/UNS, 2003. p. 1-53.

Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios. In: ANDRADE E SILVA, José Justino de. **Collecção Cronologica da Legislação Portuguesa**. 1683-1700. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859. Disponível em: http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=consulta&id_partes=103&id_normas=28583&acao=ver. Acesso em: 04 nov. 2021.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Conectando sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus e os índios**. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 51-71.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. De l'observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves d'Évreux. In: CASTELNAUL-L'ESTOILE, Charlotte de; COPETE, Marie-Lucie; MALDAVSKY, Aliocha; ZUPANOV, Ines G. **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI – XVIII siècles**. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. p. 269-294.

COLLOMB, Gérard. Missionnaires ou chamanes? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane. In: BACOT, Jean-Pierre; ZONZON, Jacqueline (dir.). **Guyane: Histoire & Mémoire**. La Guyane au temps de l'esclavage, discours, pratiques et représentations. Matoury (Guyane): Ibis Rouge Editions, 2011. p. 435-455.

CRUZ, Carlos Henrique A. Padres, Pajés e Feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. **Tempos Gerais** – Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, São João Del Rei, v. 3, n. 1, p. 64-90. 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/temposgerais/article/view/1659>. Acesso em: 07 nov. 2021.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XIX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/9C8CKQxpNVZn3kfvdLpGf4q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 nov. 2021.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 67-109.

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil Eastern Indians, 1750-1830**. Stanford: Stanford University

Press, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes na origem de São Paulo. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006b, p. 31-66.

MONTERO, Paula. Introdução. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 9-29a.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **Ad majorem Dei gloriam: missões jesuíticas setecentista no Oiapoque e os usos de documentos** históricos para o ensino de História no Amapá. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **Entre matas, rios e igarapés**: a História colonial do Amapá. Rio Branco: Nepan Editora, 2021.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Indígenas e jesuítas na fronteira amazônica colonial: o caso das terras do Cabo do Norte. **Revista Latino-Americana de História**, São Leopoldo – RS, v. 9, n. 23, p. 182-204, jan./jul. 2020. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1011>. Acesso em: 07 nov. 2021.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Tese (doutorado) em Ciências Sociais. Campinas-SP, UNICAMP, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturações. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

PROVISÃO. 01-04-1680. In ABN. **Livro Grosso do Maranhão**, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. p. 51-56. Disponível em: <http://transfontes.blogspot.com.br/2010/02/provisao-de-1-de-abril-de-1680.html>. Acesso em: 04 nov. 2021.

RIO BRANCO, Barão do. **Obras do barão do Rio Branco III**: questões de limites Guiana Francesa primeira memória. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

VERWIMP, Régis. **Les jésuites en Guyane Française sous l’Ancien Régime (1498-1768)**. Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: COSACNAIFY, 2002. p. 183-264.

WILDE, Guillermo. La invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial. **Anais de história de além-mar**, Lisboa/Ponta Delgada, XVII, p. 21-58. 2016.

Sobre o autor

Bruno Rafael Machado Nascimento

Mestre em Ensino de História pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Contato: professorbrunohistoria8@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2127-1400>

Artigo recebido em: 07 de dezembro de 2021.

Artigo aceito em: 08 de abril de 2022.