

Pelo caminho do jabuti e do veado: memórias em pelejas na Amazônia Marajoara**On the tortoise and the deer's way: memories of battles in the Marajoara Amazon****Joel Pantoja da Silva*****Agenor Sarraf Pacheco**†**Ivânia dos Santos Neves**‡

RESUMO: O artigo trata da persistência de uma memória discursiva Tupi presente na cosmologia de comunidades que constituem o roteiro Tajapurú, no município de Melgaço-Pa, na Amazônia Marajoara, em peleja com códigos de narratividade letradas coloniais. Objetiva discutir o poder dessa memória como lugar de reafirmação de experiências históricas entre o passado e o presente. A partir da narrativa oral “A Esperteza do Jabuti” (CORRÊA, 2010), captada em trabalho escolar, sob a orientação da Análise do Discurso, dialogamos com as categorias memória discursiva (COURTINE, 1981); memória coletiva (HALBWACHS, 2006); regularidades e dispersões (FOUCAULT, 1897) e cronotopo (BAKHTIN, 1998). Os resultados revelam representações da cultura Tupi nas simbioses entre o universo natural e cultural regional. Igualmente, nas apropriações que fazem de códigos e suportes materiais da cultura letrada eurocêntrica, reafirmando cosmologias, saberes, fazeres e agires. Finalmente, o poder dessa memória Tupi expõe as lutas culturais entre tradições orais e letradas em contínuas relações de força, reveladas em negociações, perdas e incorporações.

Palavras-chave: Prática docente; Narrativas Oraís; Discursos; Memórias em peleja.

ABSTRACT: The article deals with the persistence of a discursive memory present in Tupi cosmology communities that make up the script Tajapurú in the city of Pa-Melgaço, Amazon Marajoara, in battle with colonial literate narrative codes. This paper aims to discuss the power of this memory as a place of reassurance of historical experiences of past and present. From the oral narrative “A Esperteza do Jabuti” (The smartness of Tortoise) (CORRÊA, 2010), captured in schoolwork. The theoretical approach is made from the guidance of Discourse Analysis. It dialogues with discursive memory categories (COURTINE, 1981); collective memory (HALBWACHS, 2006); regularities and dispersions (FOUCAULT, 1897) and chronotope (BAKHTIN, 1998). The results reveal representations of culture in Tupi symbiosis among the natural and cultural universe of the region. Also, in the appropriations that make codes and material supports the Eurocentric literary culture, reaffirming cosmologies, knowledge, and act doings. Finally, the power of this memory Tupi exposes the cultural struggles between oral and literate traditions in continuous balance of power in negotiations revealed, losses, and mergers.

Keywords: Teaching practice; Oral Narratives; Discourses; Memories in battle.

* Mestrando em Comunicação, Linguagens e Cultura-Universidade da Amazônia (UNAMA)

† Doutor em História Social – PUC-SP

‡ Doutora em Linguística – UNICAMP

A PRESENÇA DA MEMÓRIA TUPI NA AMAZÔNIA MARAJOARA

A expressão “Amazônia Marajoara” foi cunhada pelo historiador Agenor Sarraf Pacheco em sua tese de doutoramento em História Social, defendida em 2009, no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Para esse pesquisador, historicamente a ideia de “Ilha de Marajó” criou representações homogeneizadoras e de isolamentos do maior arquipélago fluviomarinho do mundo. A partir do diálogo com narrativas de cronistas, viajantes, literatos, etnólogos e historiadores, Pacheco (2009) surpreendeu movimentos de intensos intercâmbios e conflitos culturais entre o “Marajó dos Campos” e o “Marajó das Florestas” com Belém, Maranhão, Cametá, Amapá e a Guiana Francesa, sem esquecer o fluxo de ideias, pessoas e culturas materiais oriundos das Américas, Europas e Áfricas. Nesses quadros, o historiador construiu a terminologia “Amazônia Marajoara” para marcar laços e especificidades, intersecções local e global entre os Marajós e as Amazônias.

O processo de colonização e intercâmbios entre culturas indígenas, europeias e africanas no arquipélago marajoara, localizado no norte do Pará, gestou diferentes relações de empréstimos, adaptações, perdas e conflitos. Contudo, neste território, as táticas empreendidas pelos sujeitos no discurso que constroem para expressar e transmitir saberes e tradições constituintes de seus modos de vida nas regiões de Campos e Florestas, ganha visibilidade na sala de aula. Se o educador estiver atento à recorrência com a qual alunos, pais e comunidade em geral operam com a linguagem oral para comunicar suas posições de mundo e relatos de vida, representações identitárias Tupi emergirão latentes nessa forma de comunicação.

No roteiro Tajapurú, município de Melgaço – Marajó das Florestas, as tradições orais desta matriz cultural Tupi ainda hoje se mantêm viva e materializam-se em pelejas da memória coletiva (HALBWACHS, 2006) da região, apesar do poder colonizador ter tentado instituir uma língua europeia para descredenciar os falares da região. Associa-se a esta memória social de seus habitantes, herdeiros de linguagens e saberes Tupi, principalmente, em comunidades escolares, mesmo depois de séculos de sua dizimação na Amazônia Marajoara.

Nas narrativas orais do roteiro Tajapurú há uma memória discursiva que apresenta conforme Foucault (1897), regularidades como jabuti, veado; ambiente, o caminho; a corrida e dispersões como a anta e a flauta se comparada com a narrativa “O Veado e o Jabuti”, da sociedade indígena Tupi do baixo Amazonas (BALDUS, 1960, p. 89):

O Jabuti e o Veado

O Jabuti foi visitar os parentes e no caminho topou com o Veado. Este perguntou-lhe:

_ Aonde vais com tanta pressa?

_ Vou chamar meus parentes, para virem ajudar-me a procurar a anta que matei.

O Veado falou:

_ Então tu mataste a anta? Vai, pois, chamar teus companheiros. Quanto a mim, fico por aqui. Não quero a tua parentalha.

O Jabuti não gostou da conversa.

_ Pronto! Já não vou mais! Volto daqui mesmo! Esperarei que a anta apodreça, para tirar um osso e fazer minha flauta. Até à vista...

(...)

Embora nessa narrativa observemos elementos que possibilitem perceber, não só as dispersões, há também uma relação cosmológica com a cultura Tupi. Igualmente, por exemplo, entre o povo Aikewára de origem Tupi, no sul do Pará. Para os Aikewára, o veado mesmo sendo fonte de alimentação compõe uma constelação que quando percebida conforme a estação climática “significa que vai começar a colheita do cupuaçu e da castanha e que eles precisam armazenar comida, porque as chuvas intensas atrapalham a caça na floresta” (NEVES, 2009, p. 128). O jabuti, animal lento, também faz parte deste universo cultural, mas assume na história a façanha de ter matado uma anta e querer utilizar o osso para fazer uma flauta.

Esta narrativa faz reconstruir a presença de uma memória Tupi no Marajó das Florestas que atualiza discursos entre passado e presente deixando na “sociedade de hoje muitos vestígios, às vezes visíveis, e que também percebemos na expressão das imagens, no aspecto dos lugares e até nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados, e reproduzidos por tais pessoas e em tais ambientes”, (HALBWACHS, 2006, p. 87).

No entanto, esta peleja vista no âmbito da memória coletiva fortalece uma memória histórica em que as enunciações de resistências culturais e as lutas entre identidades diferentes e individuais de uma sociedade são amplamente negadas. Assim, “Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum” (POLLAK, 1989, p. 3). Nesse sentido, percebemos o quanto o poder colonizou silenciou na história oficial do Marajó memórias de etnias que se construíram de forma diferente na diversidade dos conflitos socioculturais vividos durante o processo de colonização dos Marajós.

Estas relações de poder, no campo da heterogeneidade cultural amazônica, constituída na égide do domínio português e vista na literatura nacional com um olhar, em grande parte, pacífico, sofreu as resistências de nações indígenas Tupi em tempos coloniais.

[No] labirinto de ilhas, os “Marajós”, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãns, Sacacas, Marauanáns, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás entre outros e os batizados de Nheengaíbas, enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos (PACHECO, 2010, p. 16)

Embora tenha havido esse contato hostil na Amazônia Marajoara, os saberes de tradição Tupi se enredaram na memória social e na construção da cultura local. A explicação para esta condição de produção está relacionada com as práticas sociais, as experiências e os modos de representação identitária destes conhecimentos sobre as narrativas, a floresta e os fenômenos naturais.

Essas distintas trajetórias e processos das condições de produção das dominações históricas vividos pelos 16 municípios que conformam o Marajó dos Campos e o Marajó das Florestas (PACHECO, 2006) articulam como a história oficial narrada pela escrita ocidental negligenciou as concepções, cosmologias e as memórias das sociedades indígenas Tupi. E, simultaneamente, inventou o índio cuja “falsificação forjada pelas relações de poder do sistema colonial, que instituiu um índio genérico, antropófago, sem roupa, sem conhecimento e de mentalidade primitiva”. (NEVES, 2009, p. 28).

Assim, era preciso civilizá-los e torná-los cristãos para isso colonos e religiosos, a partir das instituições ocidentais, criaram formas de poder sobre o corpo e a alma que, constituem os dispositivos (FOUCAULT, 2006), no sentido de articular uma rede de relações onde os discursos de civilização e fé funcionavam para inserir uma ideologia de submissão do sujeito ao sistema colonial e disciplinar as formas de resistências, embora as nações indígenas, com seus saberes e percepções de mundo diferentes, burlassem estas práticas opressoras e manipuladoras.

É sob estas condições históricas entre a tradição oral e a cultura dominante que se deve repensar o papel da escola e do currículo nas “relações assimétricas de poder no interior da escola” (MOREIRA, 1999, p. 21), em grande parte, guardião da memória ocidental que constrói identidades e intolerâncias com o objetivo de sobrepor-se as sociedades de tradições orais. Por isso, tratamos de elaborar uma leitura interdisciplinar capaz de captar esta natureza da cultura tupi e o fio desta memória discursiva presentes nas formas de explicar as relações com a floresta, a maneira de evidenciar as dificuldades cotidianas e os tempos da natureza para validar essas experiências em sala de aula.

Esta cultura Tupi constitui toda uma cosmovisão de vida mesmo que na cultura do mundo letrado seja percebida apenas como registro folclórico, a exemplo do que ocorre nas atividades pedagógicas e no calendário letivo de muitos eventos culturais promovidos pela escola envolvendo lendas e mitos, entendidos como exóticos e desprovido de significado na lógica ocidental europeia, aqui instalada com a missão de efetivar o processo civilizatório.

PELEJAS DA MEMÓRIA TUPI

As condições de produção do apagamento da memória Tupi como constitutiva da perspectiva histórica marajoara permitiu repensar os posicionamentos e reposicionamentos dos sujeitos no discurso colonial. Além disso, desvelam as identidades e culturas em encontros e confrontos durante o processo de colonização da Amazônia. No Marajó, consagraram-se, em meados do século XIX, as viagens de naturalistas, como Ferreira Penna (1973), o qual procurava compreender, por meio de estudo etnográfico, a origem, expansão, condição étnica, as relações amistosas, conflitos, a doutrinação jesuítica e o estudo de vocabulário indígena da região.

Não por acaso, nestas excursões a cidade de Melgaço, no Marajó das Florestas, configura-se como um dos territórios que habitavam a antiga aldeia dos Guarycury, fundada pelo padre Vieira em 1653 e transformada em vila em 1758, e nela foram aldeados os Mamaianás, Chapounas e os pejorativamente batizados de Nheengaíbas. Muito índios viviam na área periférica da aldeia, por não aceitar a política catequética dos religiosos. As diretrizes do sistema colonial permitem entender a posição da sociedade ocidental em pleno processo de ocupação e imposição de valores culturais quando passou a delinear a memória oficial e a silenciar as populações indígenas Tupi.

Conforme Penna (1973) e Pacheco (2010), as principais povoações Tupi que, naqueles tempos da conquista e colonização, habitavam a região Marajoara eram os Aruãs, Araris, Mapuás, Anajás, Guajarás, Mamaianás, Sacacas, Jurunas, Muanás, Pacajás espalhados pelos vários territórios do centro e pontos da costa dos “Marajós”. Essas povoações foram chamadas indistintamente pelos portugueses e jesuítas de Nheengaíbas¹.

Esta forma de tratá-los instituiu na histórica oficial uma condição de produção investida de termos ideologicamente depreciativos. Isso nos permite entender “como diria Marx, até uma criança sabe que uma formação social que reproduz a condição de produção ao mesmo tempo em que produz, não sobreviverá nem por um ano. Portanto, a condição última da produção é a reprodução das condições de produção” (ALTHUSSER, 1985, p. 53).

Estes contatos com a sociedade letrada e colonial geraram a incorporação de discursos atualizados na sociedade contemporânea, por meio do uso e da materialidade de linguagens, às vezes, em termos pejorativos como não civilizados, primitivos, selvagens, bárbaros, antropófagos e o próprio significado corrente na palavra índio. Esta memória, inconscientemente colonial, intolerante e etnicamente preconceituosa, atribui termos designativos de uniformização e desqualifica o discurso do outro no sentido proposto por Bakhtin (2004).

O estudo dessa memória local, herdeira de linguagens e cosmologias Tupi ainda hoje muito presente na forma como as comunidades se comunicam, contribui para situarmos a perspectiva histórica do Marajó no processo de colonização do Brasil. A presença jesuítica, a cultura indígena e a localização estratégica do roteiro Tajapurú, onde existem a cultura material em topônimos recorrente do universo das nações Tupi e as narrativas orais faz-nos interrogar não apenas a “imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas” (BHABHA, 2007, p. 81).

O estudo de termos como “folclore”, “história popular”, “literatura popular”, “cultura popular”, “cultura artesanal”, a partir das condições de produção, explicita o pensamento ocidental e a posição do discurso dos sujeitos no sistema colonial. A designação dessas representações dominantes nos livros didáticos difundidos pela região, muitas vezes, compõe o quadro de programações da escola e reproduz inconscientemente no currículo o “regime de verdade” (FOUCAULT, 2007) da racionalidade eurocêntrica na tentativa de escamotear o conhecimento Tupi. Além desse aspecto, hierarquiza a cultura marajoara em patamares de inferioridade e exclui as resistências de identidades de populações herdeiras destes saberes ancestrais. Nesses termos, é válido acompanhar conceituações desse regime de verdade na ótica foucaultiana.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as tendências e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2007, p. 105).

Na contramão desses processos de recolonização pelos discursos hegemônicos contemporâneos, os grupos sociais que compõem o roteiro Tajapurú criam e recriam

artimanhas representadas na arte de contar, as quais interferem, conduzem e ditam as leis do que funciona como verdadeiro no seu espaço-tempo histórico. As narrativas além de fundamentarem concepções distintas de mundo, constituem o estatuto da forma mais local e regional de poder que a linguagem oral assume para estas comunidades.

As narrativas contadas por esta cultura de tradição oral retratam sua cosmovisão de mundo e as interações da vida escolar dos alunos com a floresta, os animais, a voz, o corpo, o andar que continuamente recompõem uma memória Tupi. Também exploram discursos sobre a condição humana, suas pelepas, habilidades, contradições e limites.

Desse modo, emergem de seus conteúdos quem é mais veloz, lento, corajoso, trabalhador e caçador, em particular, para enfatizar feitos subjacentes à lógica da cultura marajoara. São sujeitos de histórias que valorizam, via movimento de rememorações, nos atos de socializar experiências de vida, códigos da linguagem social para entender os fenômenos culturais que os cercam.

Nesse universo a narrativa “A esperteza do Jabuti” (CORRÊA, 2010) é um importante exemplo desse processo de representação social da cultura, via discursos postos em circulação no roteiro do Tajapurú. Traz características ambivalentes do Jabuti, animal lento, sem grande agilidade, mas astucioso e estratégico que consegue vencer uma corrida numa competição com o veado, animal ágil. Embora o jabuti e o veado façam parte na cultura Tupi e de uma cosmologia relacionada às constelações no céu Norte (CORRÊA, 2004), o encontro entre eles é marcado pelo caminho na floresta. As ações narrativas acontecem em um tempo indeterminado e constituem algumas das regularidades na trama da corrida, como veremos na leitura a seguir:

A esperteza do Jabuti

Um certo dia, o compadre Veado estava alimentando-se de frutos da floresta, quando o compadre Jabuti apareceu no local, aproveitando a ocasião o compadre Veado convidou o compadre Jabuti para uma corrida.

– Compadre Jabuti, o senhor aceita um desafio de corrida?

O compadre Jabuti respondeu:

– Não compadre Veado, agora eu não estou com vontade, talvez com um ano o senhor e eu possamos competir.

– Então, está bem compadre Jabuti, irei esperar.

(...)

No decorrer dessa narrativa das comunidades que conformam o roteiro Tajapurú, o jabuti e o veado se apresentam em um cenário no meio da floresta. Nesta narrativa, o veado

aparece alimentando-se. Mas a relação de prática social sofre a incorporação de terminologias da Língua Portuguesa com destaque para as expressões “compadre”, “senhor” e “parentes”. As representações identitárias são marcadas pela cosmologia que envolve os animais, a floresta e o caminho e a noção circunstancial de um tempo indeterminado na narrativa.

A circunstância de tempo na narrativa (um certo dia) constitui uma das funções do universo simbólico Tupi que a racionalidade ocidental não consegue explicar. Esta condição de produção que estabelece outra concepção de tempo-espaco onde os fatos, as experiências e ações acontecem nas narrativas indígenas constitui o cronotopo como propõe Bakhtin (1998).

E nesta perspectiva histórica o tempo na narrativa marca um conflito que só pode ser resolvido numa competição. O veado desafia o jabuti para uma corrida na floresta: “Compadre Jabuti, o senhor aceita um desafio de corrida?”. Mas o jabuti pede um tempo para se preparar e organizar a estratégia para burlar, de forma astuciosa a corrida já que se sentia em desvantagem física.

(...)

No decorrer desse período o compadre Jabuti saiu à procura de outros jabutis parecidos com ele, com o objetivo de colocar em cada curva do caminho um jabuti. Passou tempo e o compadre Veado encontrou o compadre Jabuti. Então, o Veado perguntou:

– Você está preparado para a corrida?

O compadre Jabuti disse:

– Sim compadre, agora estou preparado para a corrida. O senhor compadre irá pelo caminho e eu irei pela mata.

De repente, o compadre Veado começou a rir e o jabuti sem saber do se tratava indagou:

– Por que o motivo do senhor compadre está sorrindo?

O Veado falou:

– O senhor compadre Jabuti não me ganha nem pelo caminho, imagine pela mata!

O jabuti bravo respondeu:

– Apesar de ser lento, saberemos...

O Veado gritou:

– Quando for à hora eu grito.

Depois que se posicionaram, eles deram a partida. Quando o Veado passou pela primeira curva do caminho, ele gritou:

– Hei compadre Jabuti!

O Jabuti respondeu lá na frente:

– Hei compadre Veado!

Ao perceber que estava atrás do Jabuti, resolveu correr com mais velocidade. Quando ele passou pela segunda vez, o Veado gritou:

– Hei compadre Jabuti!

O compadre Jabuti respondeu lá na frente:

– Hei compadre Veado!
(...)

A corrida é outro traço que permite identificar o ambiente onde a competição acontecerá. Embora na narrativa “A esperteza do Jabuti” seja recorrente o termo caminho, está também presente duas trajetórias: o caminho e a mata. Isso explica que “as sociedades Tupi organizam sua cosmologia a partir dos caminhos. Talvez a relação com a floresta contribua para a construção destes caminhos” (NEVES, 2009, p. 189).

Para as populações indígenas que conformam as nações Tupi da Amazônia, os reinos animal, vegetal e mineral não são apartados entre si. Tal compreensão se aproxima das interpretações elaboradas por Antonacci (2005) quando explica que as culturas de tradição oral não foram fatiadas pelo conhecimento cartesiano. Na mesma direção Pacheco (2011, p. 04) em diálogo com figura geomórfica talhada em urnas funerária marajoara pré-colombiana, assinala que nesses desenhos, semelhantes a pinturas de rupestre, tornam-se visíveis “a relação cultura e natureza, terra, água e céu, revelando concepções de equilíbrio e respeito entre o homem e o meio ambiente. São ensinamentos deixados pelas primeiras comunidades humanas que viveram na Amazônia antes do contato com o mundo europeu”.

Outro aspecto importante nessa análise do enredo da história mostra que o caminho onde acontece a corrida é marcado pelo grito, sinal de comunicação entre o veado e o jabuti, indicando a posição de quem está na frente ou atrás na competição. O jabuti escolhe, entre as duas trajetórias da corrida, a mata e deixa o caminho para o veado: “Sim compadre, agora estou preparado para a corrida. O senhor compadre irá pelo caminho e eu irei pela mata”.

Em seguida, pensando que a vitória já estava garantida, o veado em tom irônico enfatiza: “O senhor compadre Jabuti não me ganha nem pelo caminho, imagine pela mata!”. Esta recorrência entre as narrativas revela uma desigual relação de poder que toma como base, por parte do veado, o desempenho das condições físicas da perna, sem perceber que para expressar outra forma de poder, por parte do jabuti, este desestabiliza as habilidades do veado com astúcias.

Na esteira de Foucault (2007), podemos inferir que a hegemonia inicial exercida pelo veado movimenta-se para o jabuti em perspectivas diferenciadas. Enquanto o primeiro sustenta seu discurso na performance ágil de seu corpo, o segundo opera com competência performática cognitiva. Não por acaso, a estratégia do jabuti para burlar o sistema de poder instituído pelo veado na competição funcionou tão bem que na narrativa do roteiro Tajapurú, o veado continuou correndo atrás do jabuti até a sua vantagem física ceder ao cansaço. “(...)

Neste momento o compadre veado tornou-se mais veloz e correu, correu, correu a ponto de não aguentar, cair de cansado e sempre o compadre Jabuti respondia na sua frente”.

Versões dessa história emergiram em outras partes da Amazônia, revelando a capacidade das populações locais de recriá-las à luz de suas especificidades culturais e, ao mesmo tempo, indica elementos de regularidades e dispersões. Na narrativa da nação Tupi do Amazonas, por exemplo, o veado morreu e o jabuti utilizou o osso para fazer uma flauta (BALDUS, 1960). A simbologia acerca das “flautas estão relacionadas à cobra e à fertilização. Por sua morfologia semelhante, os objetos são associados ao pênis, o que naturalmente lhes associa à figura masculina” (NEVES, 2009, p. 190).

A perspectiva histórica que envolve cosmovisões Tupi captadas em narrativas orais contadas ainda hoje por populações marajoaras torna possível identificar representações em simbiose do universo natural e cultural regional como o caminho, a floresta, os animais e o tempo. Igualmente, surpreendemos apropriações de códigos e suportes materiais da cultura letrada eurocêntrica pelos marajoaras para reafirmar suas cosmologias, saberes, fazeres e agires. Em outras palavras, a cultura local gerencia os canais de difusão da língua e conhecimento português para disseminar e atualizar a memória Tupi na Amazônia Marajoara.

Portanto, a força dessas memórias, continuamente recriadas em solo amazônico, expõe as lutas culturais entre tradições orais, letradas e tecnológicas em territórios que não estão completamente definidos pelos códigos de narratividade da escrita dominante colonialista, mas são reconstruídos em permanentes tensões “onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (HALL, 2003, p. 255).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Francinete Borges; TRAVASSOS, Marlene de Jesus Gomes; RAMOS, Xarles Tavares. *Memórias de Passagens no Fazer Educativo: Ribeirinhos migrantes pelos rios e florestas de Melgaço – Pa.* Monografia de Licenciatura em Formação de Professores. UEPA/ CCSE, 2005.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado: Nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (Sobre a reprodução das condições de produção)*. (AIE). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos Negros: desafiando verdades*. In: BUENO, Maria Lucia & CASTRO, Ana Lúcia (org.). *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005.

BALDUS, Herbert. *Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro: Estórias e lendas dos índios*. São Paulo: Livraria Literart Editora, 1960.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Coleção “Cultura Paraense” Série “Inácio Moura”, Obras Completas de Domingos Soares Ferreira Penna. Vol. II. Conselho Estadual de Cultura, Belém – Pará, 1973.

CORRÊA, Miguel Arlon Souza. *A Esperteza do Jabuti*. Trabalho Escolar da 8ª série (Divisão Modular Rural – DIMOR). Rio Tajapurú, município de Melgaço, agosto – setembro, 2010.

CORRÊA, Ivânia. *Interseções de saberes nos Céus Suruí*. Dissertação de Mestrado em Antropologia (Centro de Filosofia e Ciências Humanas), Universidade Federal do Pará. Belém, 2004.

COURTINE, J.-J. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse Du discours à propôs Du discours communiste adressé aux chrétiens*, *Langages*, n. 62. Paris: Larousse, jun. 1981.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. V1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1987.

_____. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *A Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice, 2006.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da (orgs.). *Currículo, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Cortez, 1999.

NEVES, Ivânia. *A Invenção do Índio e as Narrativas Oraís Tupi*. Tese de Doutorado Campinas, SP: UNICAMP, 2009.

PACHECO, Agenor Sarraf. *À margem dos “Marajós”: Cotidiano, memória e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço – Pa*. Belém: Paka-Tatu, 2006.

_____. A conquista do ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In: SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (orgs). *Muito Além dos Campos: Arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GKNORONHA, 2010.

_____. Outras Táticas da História: Cosmologias Afroindígenas na Amazônia. In: *Anais do III Seminário Nacional e V Seminário Regional de Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais*. Belém-Pa, 01 e 02 de dezembro de 2011.

POLLAK, Michel. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, vol.2, n.3, 1989.

Recebido em 15 de novembro de 2011.

Aprovado em 10 de dezembro de 2011.

¹ Conforme Pacheco (2010), o termo nheengaíba aparece em diversas pesquisas desenvolvidas pela História Social da Amazônia. Ele significa, na ótica portuguesa, povo de língua complicada. Na contramão dessa percepção, o Pe. João Daniel assinalou que não entendia porque se criou aquele sentido de má língua, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas (2004, p. 370).