

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP

Sônia Maria Oliveira e Silva

**A representação textual-discursiva do caboclo
amazonense em músicas populares e lendas regionais**

Doutorado em Língua Portuguesa

**São Paulo
2019**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP

Sônia Maria Oliveira e Silva

**A representação textual-discursiva do caboclo
amazonense em músicas populares e lendas regionais**

Doutorado em Língua Portuguesa

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Língua Portuguesa, sob a orientação da Profa. Dra. Regina Célia Pagliuchi da Silveira.

**São Paulo
2019**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP

BANCA EXAMINADORA

Autorizo, para fins exclusivamente acadêmicos e científicos, a impressão total ou parcial por processos fotocopiadores ou eletrônicos.

Ass. _____
junho 2019.

25 de

SILVA, Sônia Maria Oliveira e. **A representação textual-discursiva do caboclo amazonense em músicas populares e lendas regionais.** Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2019.

RESUMO

Esta tese está fundamentada na Vertente Sociocognitiva da Análise Crítica do Discurso, tematiza as crenças culturais do caboclo amazonense representadas ideologicamente em músicas populares, lendas regionais e nos discursos da História e da Geografia. Justifica-se a escolha do tema, pois se faz necessário abordar o preconceito que o caboclo sofre, já que ao se tratar do Amazonas os projetos políticos levam em consideração primeiramente a natureza em detrimento ao homem. De forma geral, o poder oculta esse preconceito por descrever a riqueza dos recursos naturais existentes e, sobretudo, paisagens construídas, repletas de contrastes e contradições. Desse modo, esta investigação busca comprovar, por meio das análises dos textos selecionados, a existência de preconceito enraizado na representação social do caboclo amazonense, defendendo a necessidade de denunciar tal preconceito, que leva à exclusão social do caboclo. Existem vários trabalhos publicados sobre o caboclo amazonense, mas com enfoque na natureza. Assim, esta pesquisa busca responder: 1. Qual o papel da cultura amazonense na atual sociedade regional? 2. Em que medida, apesar da miscigenação, as crenças culturais amazonenses revelam esse preconceito? O objetivo geral da pesquisa é contribuir com os estudos culturais/ideológicos do caboclo amazonense, a partir de uma perspectiva crítica; e como objetivos específicos: 1. Examinar a seleção lexical atualizada no texto, os papéis sociais representado por elas e os valores culturais/ideológicos contidos no contexto social; 2. Tratar da referenciação na construção textual e o sentido mais global dos textos musicais e lendas amazonenses. 3. Apresentar a intertextualidade por intertextos relativos ao texto-base analisado. A investigação proposta apresenta uma abordagem qualitativa e documental, com procedimento teórico-analítico. Os resultados obtidos das análises indicam que: 1) Embora o caboclo do Amazonas preserve os valores culturais legados pelos indígenas, absorveu também valores ideológicos do colonizador, como a religião; os valores negativos se referem à ideologia do colonizador europeu que objetivou a aniquilação da cultura cabocla e de seus valores atribuídos à etnia indígena; 2) Nos textos musicais, o caboclo é representado com valores positivos devido à tradição cultural dos indígenas e na sua busca para retomar sua cultura nativa. 3) Na análise das lendas regionais, as Lendas do Boto e da Lara representam o desejo feminino da libertação da mulher frente ao preconceito masculino. Os valores positivos são atribuídos à mulher nas Lendas das Icamíabas e da Lara, por serem representações de mulheres livres do domínio masculino. A Lenda da Cobra Grande atribui valor positivo ao homem, por ser protetor, gentil, salvador. 4) Nos discursos da Geografia e da História, o caboclo é apresentado com valores negativos atribuídos à desigualdade e à inferiorização imposta pelos projetos civilizatórios e de ocupação da região que não os consideram como sujeitos portadores de história e de uma cultura. Em síntese, esta tese defende a necessidade de denunciar o preconceito velado que leva à exclusão social do caboclo amazonense.

Palavras-chave: Representações textuais-discursivas dos papéis do caboclo amazonense. Cultura e ideologia em letras musicais amazonenses. Cultura e ideologia em mitos e lendas do caboclo amazonense.

SILVA, Sônia Maria Oliveira e. **The textual-discursive representation of the Amazonian caboclo in popular songs and regional legends.** Doctoral thesis. Pontifical Catholic University of São Paulo. 2019.

ABSTRACT

This thesis is based on the Sociocognitive Perspective of Critical Discourse Analysis, thematizes the cultural beliefs of the Amazonian *caboclo* represented ideologically in popular musical texts, regional legends and in the discourses of History and Geography. The choice of the subject is justified because it is necessary to talk about the prejudice that the *caboclo* suffers, since in the case of the Amazon, political projects take nature first to the detriment of man. In general, power conceals this prejudice by describing the wealth of existing natural resources and, above all, constructed landscapes, full of contrasts and contradictions. Thus, this research seeks to prove, through the analysis of selected texts, the existence of prejudice rooted in the social representation of the Amazonian *caboclo*, defending the need to denounce such prejudice, which leads to social exclusion of the *caboclo*. There are several works published on amazonian *caboclo*, but with focus on nature. Thus, this research seeks to answer: 1. What is the role of Amazonian culture in the current regional society? 2. To what extent, despite the miscegenation, do the Amazonian cultural beliefs reveal this prejudice? The general objective of the research is to contribute with the cultural / ideological studies of the Amazonian *caboclo*, from a critical perspective; and as specific objectives: 1. Examine the updated lexical selection in the text, the social roles represented by them and the cultural / ideological values contained in the social context; 2. To deal with the reference in textual construction and the more global sense of Amazonian musical texts and legends. 3. Present the intertextuality by intertexts related to the analyzed base text. The proposed research presents a qualitative and documental approach, with a theoretical-analytical procedure. The results obtained from the analyzes indicate that: 1) although the *caboclo* of Amazonas preserves the cultural values inherited by the Indians, it also absorbed ideological values of the colonizer, such as religion; 2) In the musical texts, the *caboclo* is represented with positive values due to the cultural tradition of the natives and in their search to resume their native culture. The negative values refer to the ideology of the European colonizer that objectified the annihilation of the *caboclo* culture and its values attributed to the indigenous ethnicity; 3) In the analysis of regional legends, the Legends of Boto and Iara both represent the female desire for the liberation of women against male prejudice. Positive values are attributed to women in the legends of Icamébas and Iara, as they are representations of women free of men. The Legend of the Great Snake attributes positive value to man, for being protective, gentle, savior. 4) In the discourses of Geography and History, the *caboclo* is presented with negative values attributed to the inequality and the inferiorization imposed by the civilizational projects and occupation of the region that do not consider them as subjects bearing history and a culture. In summary, this thesis defends the need to denounce the veiled prejudice that leads to the social exclusion of the Amazonian *caboclo*.

Key-words: Textual-discursive representations of the roles of the amazonense *caboclo*. Culture and ideology in Amazonian musical lyrics. Culture and ideology in myths and legends of the Amazonian *caboclo*.

Aos meus pais, Raimundo Maia de Oliveira e Celina Cruz de Oliveira pelo dom da minha vida e pelo amor, empenho, auxílio e dedicação. À Lorena Oliveira e Silva, Larissa Oliveira e Silva, Lívia Oliveira e Silva, minhas filhas, por me fazerem viver o verdadeiro amor e também me tornar um ser humano melhor a cada dia. Rogo aos deuses a boa sorte de nascermos juntas por quantas existências nos forem permitidas viver.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

AGRADECIMENTOS

Em especial, à Prof. Dra. Regina Célia Pagliuchi da Silveira, minha orientadora, a quem agradeço a orientação, dedicação, carinho, acolhida, paciência, generosidade, amizade, disciplina, hospitalidade e, acima de tudo, por acreditar em mim.

Aos meus irmãos Kátia Maria Cruz de Oliveira, Carlos Alberto Cruz de Oliveira, Carlos Roberto Cruz de Oliveira e Ana Karen Cruz pelo apoio incondicional e pelo amor que sempre nos uniu.

Ao meu amigo desde a graduação, Marcus Tulio Tomé Catunda, pelo incentivo e apoio incondicional, auxílio, contribuições, dedicação, disponibilidade sempre.

Às minhas queridas amigas Otamires Barbosa Maia de Souza e Francinet dos Santos Bacelar pelas generosidades de ambas. Vocês são parte integrante desta conquista. A vocês, minha eterna gratidão.

Aos meus amigos Raimundo Nonato Alves da Silva, Wenderson Pinto Farias, Adelson Florêncio de Barros e Anderson Monteiro por serem bálsamo em todos os momentos nestes longos quatro anos.

Às minhas amigas Maria Francisca Moraes de Lima, Lileane Praia Portela de Aguiar pelo carinho, dedicação, amizade, atenção, auxílio, presença constante, incentivo e comunhão verdadeira e fraterna.

Aos meus companheiros de luta da Soka Gakkai Internacional (SGI), minha base de vida espiritual, pelo apoio e por toda torcida. A essa maravilhosa organização, minha eterna gratidão.

Aos coordenadores e professores do Programa de Pós-Graduação em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

À Lourdes Scaglione, pela competência, humanidade, pela disposição constante na orientação, esclarecimento e condução de todos os trâmites, ao longo de todo o percurso do Doutorado.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Aos meus coordenadores e alunos pelo incentivo, paciência e tolerância nas minhas muitas ausências.

A todas as pessoas que me estimam e estimulam, e que contribuíram de alguma forma para a realização desta obra, mesmo não estando aqui citadas.

A todos, muito obrigada!

LISTA DE ILUSTRAÇÕES – FIGURAS

Figura 1: O caboclo amazonense representado em fotografia	20
Figura 2 Cidade de Parintins	49
Figura 3 Os bois-bumbás Caprichoso e Garantido	53
Figura 4 Encenação folclórica apresentada pelos bumbás.	55
Figura 5 Apresentação no Festival de Parintins.	58
Figura 6 Representação das Características Estruturais.....	74
Figura 7 O caboclo amazonense	86
Figura 8 Nascente do Rio Amazonas.....	110
Figura 9 Rio Amazonas em território amazonense.	112
Figura 10 Encenação de lendas amazônicas no Festival Folclórico de Parintin	169
Figura 11 A Lenda do Boto	171
Figura 12 Lenda da Cobra Grande	176
Figura 13 Lenda da Iara	183
Figura 14 Icamiabas	189

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Revisão de Literatura.....	41
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 CAPÍTULO – APRESENTAÇÃO DA TESE.....	19
1.1 Antítese	19
1.1.1 A representação textual-discursiva do caboclo amazonense em poesia regional	19
1.2 Publicações científicas tematizadas pelo caboclo amazonense.....	20
1.2.1 Revisão de Literatura.....	23
1.3 A tese defendida.....	47
1.3.1 O Festival Folclórico de Parintins: “dois pra lá, dois pra cá! Parintins para o mundo ver”	49
1.4 Procedimentos metodológicos da tese defendida	59
2 CAPÍTULO - BASES TEÓRICAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO EM SUAS VERTENTES SOCIAL E SOCIOCOGNITIVA E A TEORIA DOS PAPÉIS.....	62
2.1 A Análise Crítica do Discurso (ACD).....	62
2.2 A Vertente Social da ACD.....	64
2.2.1 A Prática Social e a Prática Discursiva	64
2.2.2 Ideologia e Análise Textual.....	66
2.2.3 Intertextualidade e interdiscursividade	67
2.3 A Vertente Sociocognitiva da ACD	69
2.3.1 Processos de Armazenamento de Memórias.....	72
2.3.2 Características Estruturais.....	74
2.4 Interacionismo Simbólico	78
2.5 A Representação na Psicologia Social e Moscovici	80
2.6 Teoria dos Papéis Sociais, de Moscovici	81
2.7 Contextos discursivos.....	83
2.8 A Teoria dos Contextos	84
2.9 Referenciação	85
3 CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO PELO DISCURSO DA HISTÓRIA E DA GEOGRAFIA.....	86
3.1 A representação do caboclo no discurso literário.....	86

3.2	O Discurso da História.....	89
3.3	A ocupação da Amazônia.....	92
3.4	Discurso da Geografia.....	110
3.5	O espaço territorial.....	111
4	CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM TEXTOS MUSICAIS.....	131
4.1	Texto-base e suas formas de representação em língua.....	131
4.1.1	Intertexto 1 – “Antes o Mundo não existia” (fragmento).....	136
4.2	Intertextos: Letras de Textos Musicais Regionais.....	137
4.2.1	Intertexto 2 – “Amazonas Moreno.....	137
4.2.2	Intertexto 3 – “Índios do Brasil”.....	141
4.2.3	Intertexto 4 – “Porto de Lenha”.....	145
4.2.4	Intertexto 5 – “Amazônia é Brasil”.....	150
4.2.5	Intertexto 6 – “Saga de um Canoeiro”.....	154
4.2.6	Intertexto 7 – “Caminhos de Rio”.....	157
4.2.7	Intertexto 8 – “Renovação”.....	162
4.3	Síntese dos resultados obtidos.....	166
5	CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM LENDAS REGIONAIS.....	169
5.1	Lenda do Boto.....	171
5.2	Lenda da Cobra Grande (Cobra Honorato).....	175
5.3	Lenda da Iara.....	183
5.4	Lenda das Icamiabas.....	189
5.5	Síntese dos resultados obtidos.....	197
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
	REFERÊNCIAS.....	206

INTRODUÇÃO

Esta tese está situada na linha de pesquisa Texto e Discurso: modalidade oral e escrita, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Língua Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e fundamentada na Análise Crítica do Discurso. Tem por tema a representação textual-discursiva do caboclo amazonense apoiada em músicas populares e lendas regionais.

Sendo assim, faz-se necessário recorrer à compreensão das transformações socioeconômicas, políticas, linguísticas e culturais, entre outros aspectos que podem auxiliar na verificação das avaliações ideológicas contidas nas representações textuais-discursivas presentes em letras musicais e lendas regionais para examinar os papéis sociais representados e os valores culturais/ideológicos contidos nos papéis sociais atribuídos aos caboclos amazonenses.

Nesse sentido, tem-se por ponto de partida que um dos aspectos culturais do caboclo amazonense se originou nos processos de miscigenação que ocorreram no país durante o período de colonização, a partir de três sujeitos distintos: o índio, o branco e o negro. É essa formação do caboclo amazonense que influencia sua vida, seus hábitos, costumes, identidade, representações e valores.

Projetos econômicos e políticos implantados também mexeram com os hábitos e costumes da região, como exemplo a industrialização do Amazonas com a criação da Zona Franca de Manaus¹, modelo que representou um grande marco no desenvolvimento econômico do Estado, e também o crescimento populacional vertiginoso da capital do Estado, pois, ao proporcionar uma grande demanda de mão-de-obra, exerceu, também, uma atração surpreendente nas populações de outros Estados e nos demais municípios amazonenses economicamente estagnados e sem meios para oferecerem alternativas para melhorar as condições de vida de seus habitantes.

¹ A Zona Franca de Manaus (ZFM) é um modelo de desenvolvimento econômico implantado pelo governo brasileiro objetivando viabilizar uma base econômica na Amazônia Ocidental, promover a melhor integração produtiva e social dessa região ao país, garantindo a soberania nacional sobre suas fronteiras. Disponível em <http://www.suframa.gov.br/zfm_o_que_e_o_projeto_zfm.cfm> Acesso em 01 de jul. de 2016.

Portanto, os impactos entre as culturas tradicionais da região, as culturas de povos de outros estados brasileiros e outros países afetaram as aldeias, povoados, vilas e cidades, influenciando as individualidades sociais e culturais do caboclo amazonense, cuja cultura original tem suas bases na cultura indígena: rica, tradicional, singular e que, ao longo do tempo, tem perdido suas características e internalizado outras.

Como a Vertente Sociocognitiva da Análise Crítica do Discurso postula haver uma dialética entre as cognições sociais e as individuais, de forma que as sociais guiam as individuais e estas modificam as sociais, tem-se que qualquer forma de cognição é construída e veiculada no e pelo discurso.

Por sua vez, os discursos são vistos como práticas sociointeracionais, convencionadas na e pela sociedade e se manifestam tanto como discurso que tem acesso ao público, quanto como eventos discursivos particulares.

As cognições sociais se definem como um marco de conhecimentos que reúne pessoas com o mesmo ponto de vista para focalizar o que acontece no mundo e, portanto, as formas de conhecimento construídas pelo grupo resultam em um marco de cognições sociais intragrupal.

Assim, a cultura é entendida como um conjunto de valores, hábitos e normas com raízes históricas, concernentes ao vivido e experienciado socialmente pelo grupo, mas com contemporaneidade na medida em que constrói novas significações para resolver problemas novos a cada momento. (SILVEIRA, 2000).

Dessa forma, torna-se relevante investigar o ponto de vista com o qual o caboclo amazonense é focalizado, para compreensão do discurso utilizado pelo Poder para a representação desse mesmo caboclo.

Por conseguinte, é interessante investigar, por meio da Análise Crítica do Discurso (ACD), como são construídas as representações do caboclo amazonense.

Justifica-se a pesquisa proposta, pois se faz necessário tratar do preconceito que, de forma geral, desde a colonização, o indígena e, posteriormente, o caboclo do Amazonas, vêm passando, e que impactaram as esferas sociais, econômicas, políticas, estruturais e culturais, entre outras. Desde esse cenário, tais transformações afetaram, também, as crenças culturais e sociais. A pesquisa se

justifica, também, na medida em que trata de verificar quais mudanças ocorreram no discurso e que são manifestadas em letras musicais e lendas regionais.

Esta pesquisa trata de uma análise textual-discursiva da representação do caboclo amazonense em músicas populares e lendas regionais e que não foi realizada até o momento. Há diferentes e variados trabalhos que referenciam o caboclo amazonense publicados, sob enfoque sociológico, antropológico, entre outros; mas sob a luz da abordagem temática aqui proposta nada foi encontrado em Língua Portuguesa.

Tem-se por ponto de partida que toda a mudança social produz mudança no discurso e vice-versa. No histórico da sociedade brasileira, o discurso político do capitalismo mercantilista produz uma mudança social. Os colonizadores e, posteriormente, os grandes seringalistas, para obter maior lucro retirado da natureza amazônica, precisam de maior produtividade e, para tanto, a escravidão indígena foi a forma encontrada.

Na época áurea da extração da borracha, acontece o segundo episódio de escravidão no Amazonas, agora com os mais de 300 mil nordestinos que, inicialmente, entraram no Amazonas para trabalhar na extração do látex, iludidos com a promessa de trabalho e riqueza, mas o que encontraram foi a miséria e a escravidão no meio da Floresta Amazônica.

Para tanto, com fundamentos na Análise Crítica do Discurso, a pesquisa consiste em investigar a seleção lexical atualizada no texto, os papéis sociais representado por elas e os valores culturais/ideológicos contidos no contexto social. Nesse cenário, delimitou-se esta investigação às representações, em língua, expressas em letras musicais e lendas regionais.

Diante do exposto, o problema investigado surge da verificação das avaliações ideológicas contidas nas representações, em língua, expressadas em letras musicais e lendas regionais, para representar os papéis sociais e os valores culturais/ideológicos atribuídos aos caboclos amazonenses.

Em síntese, busca-se responder às seguintes questões:

1. Qual o papel da cultura amazonense na atual sociedade regional?

2. Em que medida, apesar da miscigenação, as crenças culturais amazonenses revelam esse preconceito?

Portanto, o objetivo geral desta tese é contribuir com os estudos culturais/ideológicos sobre o caboclo amazonense, a partir de uma perspectiva crítica. Especificamente, objetiva-se: 1. Examinar a seleção lexical atualizada no texto, os papéis sociais representados por ela e os valores culturais/ideológicos contidos no contexto social; 2. Tratar da referenciação na construção textual e o sentido mais global dos textos musicais e lendas amazonenses. 3. Apresentar a intertextualidade por intertextos relativos ao texto-base analisado.

A hipótese orientadora da investigação realizada é: o Poder econômico e cultural do colonizador branco deu origem ao preconceito social do caboclo amazonense.

A investigação aqui proposta é qualitativa e documental, com um procedimento teórico-analítico, cujo material de análise foi selecionado em letras de músicas. Os textos musicais selecionados são:

- a. Ajuri;
- b. Amazonas Moreno;
- c. Índios do Brasil;
- d. Porto de Lenhas;
- e. Amazônia é Brasil;
- f. Saga de um canoeiro;
- g. Caminhos de Rio;
- h. Renovação.

A coleta do material relativo aos textos musicais teve por critério de seleção as expressões linguísticas explicitadas nos textos, por terem sido premiadas em concursos realizados ou por serem aquelas com que os amazonenses mais se identificam. Não foram consideradas a melodia nem as entonações rítmicas

A busca dos intertextos e interdiscursos teve por critério a progressão semântica dos textos musicais, de forma a propiciar o diálogo entre conhecimentos ideológicos e culturais.

O material de análise se constituiu também de lendas, as mais frequentes contadas pelos caboclos amazonenses. A maior frequência foi obtida em entrevistas realizadas com caboclos amazonenses próximos a Manaus. Foram selecionadas as lendas:

- a. Lenda do Boto;
- b. Lenda da Cobra Grande;
- c. Lenda da Iara;
- d. Lenda das Icamiabas.

O *corpora* é composto, além de textos musicais e lendas regionais, com o objetivo de atender a intertextualidade e a interdiscursividade com o texto-base, por trechos de textos de livros didáticos de História do Amazonas e Geografia do Amazonas para alunos do Ensino Médio, tematizados no caboclo amazonense.

Esse conjunto formou o *corpora* das análises desta tese.

Foram realizadas análises do material pesquisado e coletado, *a priori*, a partir do seguinte procedimento. 1º passo: seleção de textos musicais tematizados no caboclo amazonense; 2º passo: seleção de um texto-base dentre os textos musicais; 3º passo: seleção de lendas regionais; 4º passo: análise do *corpora*, com base nas seguintes categorias analíticas: 1. Examinar a seleção lexical atualizada no texto, os papéis sociais representados por ela e os valores culturais/ideológicos contidos no contexto social; 2. Tratar da referenciação na construção textual e o sentido mais global dos textos musicais e lendas amazonenses; 3. Apresentar a intertextualidade por intertextos relativos ao texto-base analisado.

Esta tese está composta por 5 capítulos, além da Introdução e da Conclusão, a saber:

1. APRESENTAÇÃO DA TESE. Este capítulo apresenta como antítese os principais autores que trataram do caboclo amazonense juntamente com uma síntese de seus estudos. De forma geral, esses autores trazem em suas representações textuais/discursivas do caboclo com valor negativo de servidão e/outros representam-no com o valor positivo de valentia.

2. BASES TEÓRICAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO EM SUAS VERTENTES SOCIAL E SOCIOCOGNITIVA E A TEORIA DOS PAPÉIS. Este capítulo é composto com os fundamentos teóricos que orientaram a investigação realizada para se construir a tese defendida.

3. A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE PELO DISCURSO DA HISTÓRIA E DA GEOGRAFIA. Este capítulo apresenta a discussão teórica a respeito do discurso da História do Amazonas e da Geografia do Amazonas no

sentido de situar a tese defendida e, também, os resultados obtidos das análises dos textos selecionados, pois são eles que têm Acesso à escola brasileira.

4. A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM TEXTOS MUSICAIS. Este capítulo está composto com os resultados obtidos de cada categoria analítica que orientou as análises realizadas no texto-base e nos intertextos. Esses resultados propiciaram a elaboração da tese proposta.

5. A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM LENDAS REGIONAIS. Este capítulo está composto com os resultados obtidos de cada categoria analítica que orientou as análises realizadas nas lendas amazônicas a partir de um texto-base e seus intertextos. Esses resultados propiciaram a elaboração da tese proposta.

Os capítulos apresentados buscam progredir semanticamente esta tese que trata dos aspectos culturais/ideológicos do caboclo amazonense pelas suas representações em língua, por textos musicais e lendas regionais e seus intertextos, pois defende que todas as formas de conhecimento são avaliativas e construídas no e pelo discurso.

1 APRESENTAÇÃO DA TESE

Este capítulo apresenta como antítese os principais autores que trataram do caboclo amazonense juntamente com uma síntese de seus estudos. De forma geral, esses autores trazem suas representações textuais/discursivas do caboclo com valor negativo de servidão e/ou outros representam-no com o valor positivo de valentia. A seguir, é apresentada esta tese defendida.

1.1 Antítese

Tanto a representação do caboclo amazonense com valor negativo quanto a com valor positivo não tratam do preconceito existente, denunciado nesta tese.

1.1.1 A representação textual-discursiva do caboclo amazonense em poesia regional

A título de exemplificação apresenta-se a poesia de Celdo Braga “Identidade”.

Identidade (Celdo Braga)

*Toda vez que ouço o rio
deslizando lentamente
em busca do mar
Ouço o eco da saudade
dos meus pais
dos meus avós
ressoando em mim...
Minha parte nordestina
querendo voltar
Mas ao entrar na canoa
uma voz bem lá do fundo soa,
dizendo não vá
É o som de todas as tribos
tamborilando meu peito...
Minha parte índia
querendo ficar
Daí olhando pro rio
com sede de identidade
entendo que na vontade
de partir e de ficar
o meu ser caboco é
o encontro de duas águas
metade rio, metade mar*

Nessa poesia, o caboclo amazonense é representado pela miscigenação do nordestino que veio trabalhar e terminou escravizado nos seringais com o índio, habitante natural da selva amazônica.



Figura 1: O caboclo amazonense representado em fotografia

Fonte: Disponível em:

<https://www.google.com/search?q=IMAGENS+DA+FLORESTA+AMAZONICA&tbm=isch&source>

Acesso em 18 de fev. de 2019.

Sendo assim, a palavra “caboclo” é a designação dada no Brasil para o indivíduo descendente da miscigenação de um índio com um branco. É também conhecido como mameluco, caiçara, cariboca, curiboca e caboco. É uma das "sub-etnias" que existem no Brasil e que se originaram nos processos de miscigenação ocorridos no país durante o período da colonização. (Disponível em <https://www.significados.com.br/caboclo/> Acesso em 01 de fev. de 2019).

1.2 Publicações científicas tematizadas pelo caboclo amazonense

O contexto de colonização dos povos indígenas da Amazônia decorre do grande interesse econômico, relacionado à região de exploração da borracha. Esta propiciou uma forte corrente migratória, trazendo brasileiros de outras regiões o que inicia o processo de formação do caboclo amazonense, alicerçado no aldeamento

realizado pelos missionários na Amazônia, que tentou incorporar o modelo cultural europeu e a ideologia cristã dos missionários para a civilização local. Embora a Cabanagem tenha sido uma revolta popular ocorrida entre os anos de 1835 e 1840 na Província do Grão-Pará, segundo Batista (2006) foi caracterizada como um marco isolado na história amazônica, ainda que o autor a reconheça como um marco sociocultural na formação da identidade do povo amazônico.

Esse autor acrescenta ainda que o período da exploração da borracha² na Amazônia teve relevante papel na mudança cultural da região, pela miscigenação da cultura nordestina, pois foram os nordestinos que vieram trabalhar nos seringais.

Para Andrade (1983), a posse da Amazônia pelos europeus se deu no decorrer dos séculos XVII e XVIII, sob um intenso processo de luta e disputa entre portugueses, espanhóis, franceses, ingleses e holandeses, sendo que os três últimos se concentraram nos limites das Guianas. Nos seringais ficaram os nordestinos, submetidos ao trabalho escravo, tornando-se responsáveis por boa parte da formação da cultura caboclo. Para Batista (2006), o processo de construção cultural do caboclo amazonense se deu pela miscigenação entre o caboclo, o mestiço imigrado, o branco europeu, o negro, o mulato, o índio, o zambo-cafuz e o curiboca.

Essa mistura de povos pode ser comprovada pela toada *Miscigenação*, amplamente divulgada nas apresentações folclóricas do Boi-bumbá Garantido, um dos bumbás que, juntamente com o Boi-bumbá Caprichoso, fazem parte do Festival Folclórico de Parintins, apresentado no item 1.3.1 deste capítulo. A própria festa do boi-bumbá é construída com essa miscigenação do índio, do afro-indígena, do nordestino, do europeu, sendo que este último trouxe celebrações cristãs que deram origem à atual festa do boi-bumbá apresentada no Festival de Parintins.

² O Ciclo da **Borracha** corresponde ao período da história brasileira em que a extração e comercialização de látex para produção da **borracha** foram atividades basilares da economia. De fato, ocorreram na região central da floresta **amazônica**, entre os anos de 1879 e 1912, revigorando-se por pouco tempo entre 1942 e 1945. (Disponível em <<https://www.todamateria.com.br/ciclo-da-borracha/>> Acesso em 01 de ago. de 2016.

A título de representação, apresenta-se a letra da toada *Miscigenação*, do Boi-bumbá Garantido.

Miscigenação (Boi-bumbá Boi Garantido)

*Nossa festa é de boi-bumbá
 Nosso ritmo é quente, amazonense
 É o batuque misturado, apaixonado
 Tem a cara do Brasil
 Coisa assim nunca se viu
 É o balanço que imita banzeiro
 Tem cheiro de beira de rio
 Tem herança do nordeste
 Bumba-meu-boi, cabra-da-pesto
 Tem gingado de quilombo
 Tem poeira levantando
 Tem rufar de tambores tribais
 Sou afro-ameríndio
 Caboclo, mestiço
 Eu sou
 A própria miscigenação
 Sou batucada
 Sou a cadência eternizada na toada
 A poesia de um amor que se transforma
 Em um som que vem da alma
 Sou Pai Francisco
 Sou Catirina, Gazumbá
 Sou Garantido
 A garantia que esse amor é infinito
 E faz o mundo inteiro amazoniar.*

As toadas apresentadas no Festival Folclórico de Parintins trazem em suas letras fatos históricos ligados à origem e à sociedade cabocla. Partindo desse pressuposto, a toada *Miscigenação* foi produzida com base no histórico, na valorização do índio, do negro e do branco, cuja mistura é designada caboclo.

Em decorrência dessa miscigenação, que é a formação do caboclo amazonense, e que influencia sua vida, seus hábitos, costumes, identidade, representação e valores, muitos estudos foram desenvolvidos com tal temática, e estão presentes em obras, teses, dissertações e artigos. Assim, apresenta-se uma revisão na literatura acadêmica referente à temática como forma de ilustrar as obras e as pesquisas realizadas, bem como os resultados obtidos.

1.2.1 Revisão de Literatura

A seguir, são apresentadas as diferentes publicações científico-acadêmicas que tratam do caboclo amazonense, que objetiva comprovar a ausência de um tratamento ideológico de exclusão social desse caboclo.

Há vários estudos que focalizam a formação o caboclo amazonense desde sua vida, seus hábitos, costumes, crenças, identidade, representação e valores. Todos os estudos apresentam detalhes relevantes para o entendimento do ser da Amazônia. A leitura dessa literatura suscita dois aspectos que se impõem: o primeiro, refere-se ao fato de apresentar o caboclo amazonense com valores negativos; e o segundo diz respeito ao fato de apresentar este mesmo caboclo com valores positivos.

AUTOR E OBRA	RESUMO
<p>Márcio Souza</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>A Expressão Amazonense</i> (Obra de 1977, segunda edição em 2003) • <i>O fim do terceiro mundo</i> (Obra de 2007) 	<p>Livro de ensaios onde o autor dedica quatro capítulos ao tema do ciclo da Borracha na Amazônia no período do imperialismo. Para o autor, este foi o período de maior alienação e perda da identidade de toda a história do Amazonas e de maior degradação cultural.</p> <p>Essa ordem mercantilista transformou a capital do Estado, Manaus, na Paris dos trópicos. Para o estado viver essa <i>belle époque</i> vários monumentos, como o Teatro Amazonas, o Palácio da Justiça, a Alfândega, o Mercado Municipal, a sede do governo, dentre outros monumentos, foram montados na área central de Manaus com estruturas vindas da Europa. Mas, enquanto Manaus vivia o fausto provocado pela borracha, a população cabocla foi afastada para as áreas periféricas e, no meio da floresta amazônica, imperava a escravidão dos nordestinos no submundo dos seringais.</p> <p>Na obra <i>O fim do terceiro mundo</i> (2007), Márcio Souza apresenta uma narrativa, com enredo ficcional com diversas reflexões para uma melhor compreensão do <i>mundo</i> amazônico, como aquilo que se perde com a implantação e o desenvolvimento de projetos para desenvolvimento da região Amazônica e incremento da população local, como a degradação e o desaparecimento de espécies animais, os mitos e as crenças, ou os projetos voltados para o incremento da população local que afetam às questões identitárias do povo nativo, onde os valores e concepções foram perdidos.</p>
José Ribamar Bessa Freire	Aborda a trajetória histórica das línguas na

<p><i>Rio Babel – a história social das línguas na Amazônia</i> (Obra de 2004)</p>	<p>Amazônia brasileira, com uma avaliação do contato entre elas, discutindo as tensões entre as línguas indígenas, a Língua Geral Amazônica (LGA) e a língua portuguesa.</p> <p>Busca desenhar o mapa do deslocamento linguístico ocorrido com a população regional ao longo do período colonial, quando a LGA desempenhava funções de comunicação interétnica e se encontrava em pleno processo de expansão. Utiliza dados de demografia histórica para demonstrar como o declínio da LGA ocorre somente no século XIX, perdendo então a sua hegemonia para a língua portuguesa.</p> <p>A <i>Língua Geral</i>, da família linguística tupi-guarani, foi falada à força por milhares de índios mamelucos, brancos e até os escravos negros, pois era a única maneira de comunicar. Mais tarde, são os missionários e os bandeirantes que a espalharam em todos os cantos do país, inclusive nas regiões onde nunca houve índios tupi-guaranis. Essa língua assumiu a função de comunicação intergrupala, de caráter supra-étnico e de identidade regional. Já o português constituiu-se em língua da administração, de comunicação com a Metrópole e falada somente pelos portugueses.</p> <p>Freire busca desenhar o mapa do deslocamento linguístico ocorrido no Amazonas ao longo do período colonial, quando a Província do Amazonas, recém-criada, constituía a última unidade política do Brasil com uma população majoritariamente indígena de diferentes matrizes étnicas, que não falava o português como língua materna. O governo da nova Província delegou à escola a difusão da língua portuguesa, com o objetivo de incorporar à sociedade brasileira os amazonenses falantes da Língua Geral - índios destribalizados, caboclos e mestiços.</p> <p>A abordagem se situa no campo da história social da linguagem, uma área transdisciplinar, que trabalha as fontes históricas, usando conceitos formulados pela sociolinguística. Seu foco central incide sobre a história externa das línguas, de seus usos e de suas funções, buscando identificar as razões do processo de expansão de umas, em detrimento da extinção de outras.</p>
<p>Marilene Correa da Silva <i>O País do Amazonas</i> (Obra de 2004)</p>	<p>As reflexões da autora buscam elucidar a forma como se estabeleceu o processo civilizatório nos trópicos. Esta obra procura problematizar a construção do imaginário que envolve o universo amazônico, e a ideia de determinação histórico-geográfica desse espaço em que, segundo Marilene Corrêa da Silva, o mítico e o real convergiram para o nascimento de uma civilização. Discute a formação da sociedade amazônica entre os séculos XVI e XIX, levando em conta três modelos de sociedade que se entrecruzam: a lusitana, a brasileira e a indígena.</p> <p>A autora, dispondo de um conjunto de dissertações e teses produzidas em todo território brasileiro,</p>

	<p>apresenta novas perspectivas analíticas sobre o processo de incorporação da Amazônia ao território nacional. Apresenta, também, uma análise dos principais conflitos entre as populações sujeitas ao processo de constituição da modernidade e os detentores do poder sobre esses processos, como os conflitos étnicos gerados no período de coleta das drogas do sertão, da constituição das missões, as tentativas de domínio do território da região, a revolta popular conhecida como Cabanagem, ao ciclo da borracha e a luta pela independência do Brasil no Grão-Pará. Como conclusão, a autora afirma que, para conquistar e colonizar a Amazônia, a Coroa e o Estado Português sempre utilizaram processos excepcionais de violência.</p>
<p>Cristina Adams; Rui Murrieta; Walter Neves. <i>Sociedades Caboclas Amazônicas - Modernidade e Invisibilidade</i> (Obra de 2006)</p>	<p>Coletânea de estudos sobre antropologia, história, ecologia, nutrição e saúde, sobre os complexos processos históricos de formação da cultura cabocla, bem como sobre os contextos contemporâneos ambientais, sociais e políticos nos quais essas populações estão inseridas. Divididas em cinco áreas: identidade, história e sociedade; sustentabilidade e políticas de desenvolvimento; manejo de recursos; gênero e vida cotidiana; dieta e saúde. O processo de mestiçagem no Rio Negro, no XVIII e XIX; uso e acesso a recursos florestais; relações de gênero e tomadas de decisão em unidades domésticas do estuário amazônico.</p>
<p>Samuel Benchimol <i>Amazônia: a guerra na floresta</i> (2011, 2ª edição)</p>	<p>Esta obra trata da questão socioambiental e desenvolvimento regional. O autor afirma que, por de trás do discurso ecológico, tende a haver interesses políticos e econômicos por parte daqueles que defendem a maior reserva florestal do mundo, situada em grande parte na região Norte brasileira. Para o autor, a trajetória das tentativas de apresentar soluções para os problemas amazônicos foram inadequadas porque a abordagem ao problema é superficial, para tratar a Amazônia de maneira uniforme, quando de fato são muitas as realidades existentes. Ao preparar os diversos relatos desse trabalho, Samuel Benchimol desconstrói mitos, lendas e arroubos românticos, apresentando em contrapartida realidades concretas e tangíveis. Dentre elas, realça a certeza da necessidade do desenvolvimento científico e tecnológico para encontrar o equilíbrio ecológico, econômico, político e social que ele tanto defendeu em vida.</p>
<p>Roberta Ferreira Coelho Andrade <i>A composição da vida no beiradão do Rio Amazonas: memória e identidade ribeirinha</i> (Tese de 2012)</p>	<p>O Beiradão do Rio Amazonas é, desde longa data, espaço de construção da vida de homens e mulheres. Às margens dos rios, eles compuseram e compõem a canção de suas vidas, suas histórias, suas identidades. O trabalho tem como lócus da pesquisa as comunidades Jatuarana, União e Progresso e São Francisco do Tabocal, situadas na zona rural do município de Manaus, à margem esquerda do Rio Amazonas, a jussante da área urbana. O objetivo da investigação é analisar como</p>

	<p>se edifica a vida e a identidade dos moradores, tomando como matéria prima a memória destes sujeitos, denominados neste trabalho como ribeirinhos, filhos e filhas do Grande Rei.</p> <p>O estudo revelou que as comunidades estão estabelecidas no Beiradão há mais de um século, vivendo do trabalho nas terras, florestas e águas, de onde retiram o alimento diário, o excedente para a venda e os remédios para curar as doenças. Para enfrentar as adversidades, contam com a solidariedade, a reciprocidade e a amizade entre os moradores. Identificou-se que, desde a década de 1970, com a doação de terras do Estado do Amazonas à União, um conflito pela propriedade da terra se instaura entre o Exército Brasileiro e os habitantes da margem esquerda do Rio Amazonas, o que, ao mesmo tempo, deteriora e fortalece a identidade na e com aquele lugar.</p> <p>Observou-se que a identidade dos filhos e filhas do Rio Amazonas se sustenta na identificação com o lugar, na inserção nos mundos do trabalho, na formação ético-moral e nas relações sociais.</p>
<p>Marcelo Souza Pereira <i>Navegar é preciso: a lógica e a simbólica dos usos socioambientais do rio</i> (Tese de 2015)</p>	<p>Investiga os usos socioambientais do rio, a partir da navegação, traduzindo as representações sociais dos sujeitos investigados, que apresentam a lógica e a simbólica intrínseca no processo de apropriação do rio, na calha central do rio Solimões-Amazonas, especificamente no trecho compreendido entre os municípios de Coari-AM e Parintins-AM, numa distância fluvial de 890 km.</p> <p>Trabalho, espaço, lugar, tempo, ambiente, estabelecidos e outsiders foram algumas das categorias acionadas para compreender o cotidiano de vida sobre as águas e as diversas formas de apropriação do rio pelos homens que se relacionam socialmente no ambiente fluvial.</p> <p>Navegar é uma condição de vida para as populações amazonenses, pois este é o espaço mais enervado pela bacia amazônica, e a arte de navegar foi culturalmente transmitida ao longo dos séculos pelos povos tradicionais que habitam as várzeas amazônicas. O período em que mais o transporte fluvial foi privilegiado foi durante a economia da borracha, entre 1870 e 1945, quando o Estado financiou as infraestruturas fluviais necessárias ao escoamento da produção gomífera, garantindo incentivos às empresas de navegação para a prestação dos serviços.</p> <p>A apropriação do rio, pela navegação, é realizada a partir das diversas atividades cotidianas: trabalhar, estudar, lazer, emergências, comércio, viajar etc. Entretanto, navegar também é uma atividade mediada pelas representações sociais que revela a magia da natureza que inspira a vida dos navegantes, condição válida para quem aprecia o rio ou para quem não consegue viver longe dele. Contudo, a navegação também pode ser uma atividade com poder degradador devido proporcionar ao homem o acesso aos mais distantes lugares.</p>

	<p>Segundo os depoimentos coletados, os principais problemas causados pela navegação são: o lixo produzido no interior das embarcações, os dejetos depositados diretamente no rio, a contaminação da água por óleo, a poluição do ar, o desrespeito aos povos varzeanos devido aos banheiros causados pelas embarcações de grande porte e, principalmente, a derrubada das margens. As embarcações, conforme a potência de seus propulsores, causam danos à vida das populações que habitam as margens do rio e derrubam as instáveis margens do rio, acelerando o processo das terras caídas. Os processos de degradação do rio, segundo as narrativas, reduzem os estoques de peixes e dificultam a vida dos camponeses amazônicos. A identidade dos sujeitos da pesquisa com o rio é revelado a partir da experiência do lugar, os navegantes conseguem traduzir os mínimos sinais emitidos pelo rio e refletir essa percepção em uma navegação segura. Contudo, esse conhecimento ao longo das últimas décadas, segundo os comandantes mais experientes, vêm se perdendo por conta de os novos comandantes concentrarem seus esforços apenas nas tecnologias de navegação que tem surgido com a modernidade. A navegação é o veículo da fluidez, nela vão pessoas, mas também chegam aos diversos lugares as informações que interferem no desenvolvimento social das comunidades. A embarcação fluvial é um veículo que proporciona desenvolvimento às cidades do interior, como constatado nos depoimentos coletados, pois quando é inaugurada uma rota de recreio para uma cidade do interior, logo aquele lugar prova de progresso econômico e social, pois o caboclo pode até não ter riquezas materiais, mas tem terra para plantar e tirar seu sustento com seu trabalho. O estudo concluiu que existe um grande desafio para o planejamento logístico do estado do Amazonas: valorizar o transporte fluvial não apenas pelos ganhos econômicos que ele pode proporcionar, mas transformando-o em atividade estratégica para o desenvolvimento socioambiental amazônico. Assim, o autor propõe voltar as atenções para a tradição fluvial amazonense, há décadas secundarizada, com um novo olhar e uma nova racionalidade voltada à valorização do ambiente – homens e natureza.</p>
<p>Rui Manuel Sênico Carvalho <i>Parintins: Boi-bumbá e afirmação identitária: Discurso, Representações, Sonoridades e Identidade no Amazonas Contemporâneo</i> (Tese de 2014)</p>	<p>A pesquisa analisa as transformações operadas no Boi-Bumbá de Parintins, em particular o papel desempenhado pela toada, nos processos de apropriação e ressemantização de signos selecionados do auto-do-boi, explicitando a construção de sentido, no âmbito da produção de uma identidade regional. Ao dialogar com obras anteriormente publicadas sobre o tema, e apoiado em pesquisa de campo, o autor objetiva colocar em perspectiva o papel desempenhado pela toada no Festival Folclórico de Parintins, analisando o certame sob um enfoque ainda pouco abordado: a</p>

	<p>substituição do arquétipo morte/renascimento pela chamada “celebração folclórica”, acompanhada pela exaltação de personagens regionais, mediatizadas pelos signos “índio” e “caboclo”, os quais operam como protótipos dos discursos e da configuração estética do evento.</p> <p>A pesquisa aponta que, ao selecionar temáticas que pretendem reconstituir uma suposta ancestralidade, forjam-se ícones que constroem um sentido de identidade na atualidade, lastreados por um legado prototípico – o “indígena” -, cuja suposta cultura arquetípica e imemorial seria parte da herança do personagem exaltado pela festa no presente: o “caboclo”. Desta forma, configura-se a hegemonia exercida nos planos estético e político, ambos em sinergia, conjugados em prol de um objetivo maior: afirmar a construção de um senso de identidade regional, através de um evento, anunciado como Festival Folclórico de Parintins. Subjacente à temática adotada por ambos os bumbás que disputam a supremacia no FFP, está a afirmação de uma identidade que se quer regional, ao mesmo tempo em que se universaliza, na medida em que transita no sentido do mercado global.</p> <p>Ainda como resultado da pesquisa, na síntese do espetáculo, afirma-se a exaltação da figura central: o “caboclo”, ou “caboco” (no falar do interior do Amazonas), o protótipo inventado, o portador da suposta tradição renovada, o herdeiro, por aludida consanguinidade e herança cultural sincrética, das matrizes que compõem o mosaico étnico amazonense.</p>
<p>Alexandre de Oliveira Marques <i>As representações sociais de nordestinos em Manaus sobre o caboclo amazônico</i> (Dissertação de 2007)</p>	<p>Esta publicação tem por objetivo conhecer as representações sociais de nordestinos em Manaus sobre o caboclo amazônico. Uma tentativa de entender a história da palavra caboclo revela que o primeiro significado da expressão pode ter sido formulado no tupi “o que vem da floresta” para designar os assim chamados índios que “desregrados” passaram a conviver nas vilas. É um termo que carrega hostilidade para com os grupos assim chamados, e que segundo os estudos realizados em comunidades no baixo Amazonas na década de 1940, parece ser aplicado somente aos outros, nunca ao próprio interlocutor. Entretanto, a partir da década de 1980, em Manaus observa-se um movimento basicamente levantado em propaganda política no sentido de entender o caboclo como uma identidade original, tomando a chamada floresta amazônica como sua referência geográfica ou região natural. O caboclo seria então identidade de um povo e o sentido depreciativo da palavra não seria mais que preconceito. Na abordagem do autor da pesquisa, por outro lado, entende que os estigmatizados não podem ser identificados como pessoas reais. A teoria das representações sociais é empregada, portanto, para se entender não apenas o produto, mas também o processo de construção da suposta</p>

	<p>identidade cabocla. A hipótese inicial é que não seria possível entender o caboclo sem considerar a participação nordestina em Manaus, e assim, nordestinos residentes na cidade são entrevistados na condição suposta de um grupo que não compartilharia dos preconceitos locais, na tentativa de uma outra visão, de fora do problema. As nove entrevistas realizadas acrescentam que nordestinos e caboclos não se relacionam diretamente, que apesar de considerado um tipo regional; o caboclo não detém condição privilegiada; e que as representações, ao mesmo tempo em que re-apresentam um termo historicamente consolidado, ajudam a manter a estigmatização, deixando o outro na condição de estranho.</p>
<p>Jefferson Gil da Rocha Silva, <i>Os canoeiros no ambiente urbano-fluvial: entre o Porto da Ceasa e Careiro da Várzea</i> (Dissertação, 2010).</p>	<p>A beira-rio da cidade de Manaus abrange desde a foz do rio Tarumã até o rio Puraquequara. Num percurso de 43km de extensão, à margem esquerda do rio Negro, encontram-se vários portos, públicos ou privados; outros pequenos e particulares, em geral, improvisados e ambientalmente degradados, que no intermédio entre o rio e a cidade movimentam a vida cotidiana dos manauenses e das populações que vivem nas cidades do entorno da capital. Entre eles, situa-se o porto da Ceasa, localizado na Zona Leste de Manaus. Ele faz parte da BR 319, que liga a capital a Porto Velho, além de outras regiões da Amazônia e do Brasil. Esta dissertação focaliza o trabalho dos canoeiros que conduzem os pequenos barcos tipicamente regionais que transportam pessoas e mercadorias num intenso vaivém entre o porto da Ceasa e o porto do município do Careiro da Várzea, denominado de km 0. O objetivo é caracterizar o trabalho cotidiano e o ambiente desse segmento dos trabalhadores que vivem no mundo da informalidade, bem como compreender sua identidade, sua importância para a mobilidade das pessoas e para a vida econômica regional. Esse porto tem uma importância fundamental na circulação da mercadoria produzida no Polo Industrial de Manaus – PIM, por meio das balsas que atravessam o rio Negro e Solimões até o porto do Careiro da Várzea, do escoamento dos produtos regionais e da saída e chegada dos barcos que transportam os passageiros no sentido Manaus-cidades ribeirinhas do entorno da capital, e vice-versa. Ele é um lugar de confluência desses movimentos de ritmos intensos durante o dia. Além disso, é hoje um território ocupado por empresas e pelo denso trabalho informal em que se vende tudo: guloseimas regionais, peixes e frutas que chegam das zonas rurais do Amazonas. Nesse ambiente, estão os canoeiros conduzindo os seus barcos no movimento de ida e vinda, sob o sol e a chuva, enfrentando as intempéries regionais, sem horário fixo e com longas jornadas num ambiente urbano fluvial (in)sustentável e caracterizado pela improvisação, pelo descaso público ali</p>

	demonstrado, configurando-se como palco de resistência do homem amazônico.
<p>Ileia Maria de Jesus Pinto <i>A (re)significação do lugar: comunidades ribeirinhas na cidade Manaus – AM</i> (Dissertação, 2011)</p>	<p>Esta dissertação foi fundamentada numa abordagem cultural dentro da geografia e teve como base de sustentação a fenomenologia que busca por meio da experiência humana, individual, e cultural dar sentido ao espaço percebido tal como ele se apresenta, destacando a intencionalidade da percepção, buscando reconhecer possibilidade metodológica na ciência geográfica centrada na percepção do mundo vivido dos ribeirinhos que vivem na cidade, em particular os pescadores citadinos. Diante desse quadro, também foi valorizada a questão da identidade, pois a (re)significação de um lugar revela-se na existência de uma identidade. Para os povos indígenas a pesca se destacava como uma das principais práticas de subsistência associada às demais atividades extrativistas e agrícolas. Essa herança cultural ainda se faz presente nas Comunidades Ribeirinhas do interior do Estado. Dessa forma, a autora buscou compreender o lugar, a partir da cultura ribeirinha presente na cidade, cujas resistências culturais ainda persistem para aqueles que vieram do interior do Estado do Amazonas e de outros Estados do Brasil para as comunidades ribeirinhas, localizadas nos arredores da cidade de Manaus e quais as influências da cultura urbana contribuíram para uma nova configuração dos modos de vida dos pescadores que aqui vivem.</p>
<p>Lourdes Nazaré Sousa Ferreira <i>Narrativas míticas nas obras Série Lendas Amazônicas de Waldemar Henrique e Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum: marcas identitárias amazônicas.</i> (Dissertação, 2012)</p>	<p>A Dissertação propõe detectar por meio da análise de cinco composições das chamadas Série Lendas Amazônicas, do paraense Waldemar Henrique, e da novela Órfãos do Eldorado, do amazonense Milton Hatoum, as marcas das narrativas míticas na formação identitária regional. As narrativas míticas na Amazônia são fundadas no imaginário caboclo e ricas de episódios fantásticos, os quais passaram a servir de temática ao longo dos anos, para a inspiração poética e construções literárias. Autores como Waldemar e Hatoum, autores amazonenses, destacam-se como divulgadores desse imaginário e revelam em suas obras os valores, as crenças, experiências e comportamentos vivenciados pelas suas personagens no contexto amazônico. A coletânea de canções do poeta e compositor Waldemar Henrique traduz, por meio de narrativas míticas cantadas, a vida ribeirinha recheada de linguajar próprio da região amazônica e de tradições indígenas, enriquecidas de conteúdos sobre sedução; encantos da floresta; riquezas particulares, religiosidade; respeito aos seres da mata. O poeta parece querer perpetuar a cultura amazônica por meio da arte falada e cantada. Em Hatoum, as narrativas do povo nativo revelam um espaço cheio de conflitos, estabelecendo a busca de suas personagens por um lugar perfeito, o Éden perdido no início dos tempos e continuamente procurado pelo homem. Waldemar e Hatoum mostram que os mitos e as lendas, mesmo sendo</p>

	<p>compreendidas como produto do imaginário, interferem na realidade daqueles que nelas acreditam e marcam a caracterização da identidade amazônica. Os recursos metodológicos adotados dividem-se em pesquisa bibliográfica documental e análise dos instrumentos (composições e narrativa) dos autores em questão. Para alcançar os objetivos, a pesquisa se desenvolve de forma descritiva, a qual mostra que Waldemar e Hatoum, registram que na Amazônia os mitos ainda vicejam robustos, contribuindo para uma polifonia de vozes ouvida na região, divulgando um lugar de amplas dimensões imaginárias, cujas contas do inventário, jamais serão fechadas.</p>
<p>Joaquim Onésimo Ferreira Barbosa <i>Narrativas orais: performance e memória</i> (Dissertação, 2011)</p>	<p>O presente trabalho tem como objetivo o estudo da performance e da memória a partir de narrativas orais sobre o Boto e o Curupira contadas em comunidades do interior do município de Santarém, estado do Pará. Discutem-se, em linhas gerais, a questão da literatura oral, os gêneros desse tipo de literatura, mais precisamente lendas e mitos, assim como alguns conceitos de narrativas, sob o ponto de vista de teóricos do assunto. Em seguida, aborda-se a questão dos elementos performáticos de que se vale o contador no momento em que conta seus causos; também destacam-se o papel da memória enquanto resultado do entrelaçamento das experiências cotidianas e a importância do lugar nas práticas cotidianas dos contadores. O autor apresenta considerações sobre a personagem no romance e no teatro para, em seguida, o abordar a análise das personagens Boto e Curupira a partir das informações apresentadas pelos contadores em suas narrativas.</p>
<p>Mauro Augusto Dourado Menezes <i>Eu canto pra falar do Amazonas": narrativas musicais de uma geração de músicos de Manaus</i> (Dissertação, 2011).</p>	<p>Manaus dos anos 60, começou a abrigar cadeias produtivas industriais advindas de vários lugares do mundo e com isso passou a atrair gente de toda parte do Brasil, e por que não dizer do mundo, em busca de oportunidade. Essa nova realidade, sobretudo, marcada pela expansão demográfica era acompanhada pela produção artística local. A musicalidade se tornava nesses tempos, em Manaus, cada vez mais diversificada, sobretudo sobre efeitos da migração, do cinema, do rádio e mais tarde da TV. Surge então, nos anos 60, as primeiras manifestações de uma música que seguia as novas tendências da música no Brasil, como o movimento tropicalismo e bossa nova. Uma das principais características desse tipo de música era o interesse em falar, através das letras, de temas que retratavam a cidade, o estilo de vida das pessoas, o cotidiano, a natureza, as transformações sociais entre outros que não só remetiam a imagem da cidade, como do Estado do Amazonas e da região amazônica. Esse tipo de arte musical produzida em Manaus expressa o posicionamento e o pensamento crítico dos artistas às mudanças empreendidas na cidade. Mudanças essas que causam um contrassenso entre o comportamento da população mais jovem e</p>

	<p>inauguram uma série problemas sociais jamais percebidos. As letras dessas músicas, conjugadas ao contexto sócio-cultural remontam cenários e a vida de uma cidade em transformação sob olhar de jovens artistas que viveram e se inspiraram na cidade para compor suas músicas. Isso sugere que ela não está associada apenas a uma época. A cidade de Manaus ainda registra a dinâmica de uma cidade em crescimento e transformação, e a música prossegue tematizando em suas letras as questões relacionadas a esses processos.</p>
<p>Mariana Baldoino da Costa <i>Personagens e identidades em A Paixão de Ajuricaba, de Márcio Souza</i> (Dissertação, 2012)</p>	<p>O objetivo dessa dissertação é dialogar com A Paixão de Ajuricaba, obra teatral de Márcio Souza, nos aspectos referentes a seus personagens, a maneira que vivenciam seus dramas, relacionam-se, realizam suas escolhas, constroem e reconstróem suas identidades. Foi com essa perspectiva que este trabalho investigou os aspectos trágicos do texto, baseando-se na construção teórica de Pierre Grimal e Rene Girard, além do pensador grego Aristóteles e o francês Descartes. Para abordar os conceitos de Paixão, foram referidos os autores Adauto Noves e Maria Luísa Ferreira. As interpretações e discussões detalhadas dos processos identitários, a partir das obras do psicólogo social Antônio Ciampa, demonstraram que a identidade, mesmo a ficcional, no caso dos personagens Ajuricaba, Inhambu, Teodósio e Comandante Português, é metamorfose, e não um fenômeno estático, e tal como a paixão, deve ter mobilidade. As identidades constituem-se não somente dos idênticos, também a partir das diferenças, entre as quais para ser índio é necessário não ser branco, e vice versa. Os resultados alcançados com a pesquisa possibilitaram a abertura para novas construções teóricas, desvelando a complexidade dos processos identitários e a importância das obras artísticas e literárias da Amazônia.</p>
<p>Maria Jacilene Bentes de Oliveira <i>Organização da produção agrícola familiar e modo de vida na comunidade de cachoeirinha – Rio Madeira/Manicoré</i> (Dissertação, 2014)</p>	<p>O presente trabalho tem como objeto de estudo a comunidade de Cachoeirinha que está localizada à margem esquerda do Rio Madeira no Município de Manicoré/AM. Formada por camponeses históricos, a comunidade teve sua origem em meados do final do século XIX e início de século XX, período de grande mobilidade mercantil no Rio Madeira, especificamente pela exploração da borracha. Logo os acontecimentos que levaram a formação da comunidade fazem parte do contexto histórico mais amplo, ligado ao Município de Manicoré, ao Rio Madeira e a Amazônia em geral. O objetivo da pesquisa é termos uma compreensão do processo da produção agrícola familiar e do modo de vida na comunidade de Cachoeirinha, para isso é necessário compreendê-la tanto internamente como na sua relação com o externo. Nesse sentido apresentamos em um primeiro momento os processos que influenciaram a formação do campesinato no Rio Madeira/Manicoré, para posteriormente compreendermos a formação e</p>

	<p>organização da produção agrícola familiar e o modo de vida na comunidade, mostrando como se dá o uso da terra pelos camponeses, bem como suas relações com as mudanças sazonais e com o mercado, analisando como os camponeses vivenciaram as transformações ao longo do tempo e como foi sua inserção diante dessas mudanças socioespaciais.</p>
<p>Dariane Batalha Magalhães <i>Relação entre formação cultural, produtividade e escolaridade em um assentamento no sul do Amazonas</i> (Dissertação, 2015)</p>	<p>Esta pesquisa tem por objetivo explicar a relação entre produtividade e escolaridade no âmbito da cultura cabocla no Projeto de Assentamento Agroextrativista Botos (PAE/BOTOS) no sul do Amazonas. Seus objetivos específicos foram: demonstrar a dinâmica ocorrente que foi determinante para formação cultural cabocla na Amazônia e no PAE/Botos; investigar a escolaridade dos moradores do PAE/Botos e demonstrar a relação de ambas com a sua organização produtiva. Os resultados demonstram que a) o PAE-Botos se constitui como um núcleo tradicional caboclo, produto da acumulação cultural absorvida e amalgamada pela cultura dos nordestinos que, em épocas diversas, mas especialmente no ciclo da borracha, migraram para a Amazônia e construíram um modo de vida; b) o sistema produtivo é proveniente da agricultura familiar utilizando-se de pouca tecnologia e organização sistemática de trabalho na qual principais atividades são: culturas agrícolas temporárias, criação de pequenos animais, extrativismo e pesca; c) seus moradores possuem baixa ou nenhuma escolaridade, fator que dificulta o acesso à tecnologia e vários outros meios para melhorar a organização produtiva e elevar qualidade e quantidade do que é produzido pelas famílias. Estes fatores se agravam devido a: dificuldade no escoamento da produção, conflitos existentes entre os assentados e os donos de terras privadas próximas, a ausência de apoio e fiscalização do INCRA e precariedade da infraestrutura do assentamento. Conclui-se que no PAE/Botos o pouco ou nenhum acesso a conhecimentos científicos, consequência da baixa escolaridade, não lhes permite aprimorar o modo de produção, acessar tecnologias, aplicar novas técnicas de plantio e usufruir dos diversos benefícios estatais e incentivos financeiros a que tem direito. O modo de produção do PAE/Botos é característica forte da cultura cabocla, os moradores do assentamento plantam, colhem, coletam, beneficiam os produtos, consomem e vendem da mesma forma que aprenderam com seus pais e avós, prática produtiva que, de acordo com os assentados, não tem sido satisfatória. Assim, esse estudo proporciona elementos que contribuem para a compreensão da relação existente entre o baixo nível de escolaridade dos assentados, a sua origem cultural e a dificuldade que possuem de organizar um sistema produtivo que ultrapasse o grau de subsistência. O trabalho</p>

	oferece resultados que podem contribuir para a compreensão da composição e organização de núcleos caboclos.
<p>Sandra Maria Godinho Gonçalves <i>Um olhar lexical sobre a identidade dos migrantes interioranos do estado do Amazonas: um estudo de geolinguística</i> (Dissertação, 2015)</p>	<p>A discussão sobre o contato entre os povos e a língua é favorecida atualmente pela globalização e fomenta o estudo de pesquisas a respeito dos encontros interculturais e de sua influência na construção da identidade linguística e social do indivíduo. A relação da língua com a construção da identidade social e linguística dos sujeitos sofre uma intensificação em contextos multiculturais, em que diversos grupos sociais, culturais e linguísticos interagem socialmente num mesmo espaço geográfico. No Amazonas, o caboclo tem visto sua identidade original mudar e tem visto, também, seu referencial de vida perder-se face aos constantes choques culturais que o obrigam a sair do interior do estado em busca de trabalho e melhores condições de vida, como atendimento à saúde e acesso à educação. Este estudo buscou examinar o léxico realizado por migrantes provenientes do interior do estado do Amazonas, mais precisamente, de Tefé, Itacoatiara e Manacapuru, que vivem em Manaus há pelo menos cinco anos; comparar os campos semântico-lexicais dos registros obtidos com o Atlas Linguístico do Amazonas, ALAM, de Cruz (2004) e com o livro <i>Amazonês</i>, de Souza (2011); identificar se houve uma mudança da identidade linguística dos migrantes interioranos do estado do Amazonas; comprovar se, em caso de mudança, esta estaria em consonância com o desejo do migrante a uma mobilidade social ascendente, o que influenciaria sua identidade, segundo Castells (1996); e, por fim, analisar se está acontecendo uma homogeneização ou não da cultura cabocla. Esta pesquisa ampara-se nos princípios da Dialetologia, e apresenta algumas considerações a respeito do léxico coletado, segundo Pottier (1978), algumas considerações sobre o aspecto ideológico do léxico, segundo Santos e Cristianini (2012) e uma análise de cunho etimológico sobre o léxico coletado, segundo Cunha (2010), Houaiss e Villar (2001) e Ferreira (2004). Constatou-se que 59% do léxico dos migrantes que passaram a viver na cidade de Manaus alteraram o seu modo de falar e cerca de 40% dos migrantes assimilaram o léxico da capital amazonense.</p>
<p>Ananias Carvalho da Silva Neto <i>Experiências, memórias e outras histórias de trabalhadores rurais do Laguinho (Assentamento Rural de Vila Amazônia, Parintins-AM, 1973/2015).</i> (Dissertação, 2016)</p>	<p>Este estudo busca revalorizar a experiência de homens e mulheres, trabalhadores rurais, moradores das comunidade Santíssima Trindade, São José e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro do Laguinho que passaram por uma reordenação territorial, primeiramente com o deslocamento de regiões alagadiças na década de 70, e posteriormente pela implantação do Assentamento rural de Vila Amazônia no final da década de 80. Buscou-se por meio da memória, em narrativas orais de moradores, analisar o processo histórico de formação daquelas comunidades, bem como a</p>

	<p>valorização do cotidiano de homens e mulheres dessas localidades. Procurou-se compreender a relação dos trabalhadores com a terra e as formas de organização social e trabalho, como esses sujeitos constroem suas experiências e trajetórias de vida na luta pela terra. Pretende, também, perceber as expectativas dos sujeitos em relação à aplicação de uma série de políticas públicas voltadas para a Reforma Agrária na região estudada. A História Oral nos deu subsídios teóricos e metodológicos para a sustentação desse estudo. As terras que compõem as Comunidades Rurais da Região de Vila Amazônia situam-se na divisa entre os estados do Amazonas e do Pará, com um território de 300.000 hectares. A partir de 1988, o então Presidente da República, José Sarney, desapropriou 78.270 hectares para a implantação de um PA (projeto de assentamento) hoje conhecido como assentamento rural da Gleba de Vila Amazônia. As comunidades da região do Laguinho, então os primeiros núcleos comunitários formados na região, tiveram consolidada a sua constituição nesse processo de reforma agrária. A Comunidade do Laguinho localiza-se na região central do assentamento rural de vila Amazônia, sendo habitada por aproximadamente vinte famílias de agricultores.</p>
<p>Dilson Gomes Nascimento. <i>Entre a terra e a água: modo de vida camponês no médio Rio Amazonas, Parintins-AM.</i> (Dissertação, 2016).</p>	<p>O camponês do qual trata este trabalho tem sua formação a partir de interesses tanto locais, quanto exógenos à Amazônia, diante a expansão capitalista. Esse camponês é entendido enquanto uma contradição do capital, pois, ao se reproduzir, também reproduz formas não capitalistas de produção. Ao partir dessa prerrogativa, acredita-se que a formação social dos camponeses-ribeirinhos, no Médio Rio Amazonas, em Parintins-AM, tenha sido influenciada tanto por questões internas quanto externas ao mundo vivido de seus sujeitos. Este trabalho pretende, por meio de seu objetivo geral, compreender o modo de vida e a organização social da produção agrícola familiar nas comunidades Santa Rita do Boto e São Sebastião do Boto, Médio rio Amazonas, Parintins-AM. Estas localidades possuem um histórico de ocupação antigo, que remonta ao século XIX. Por meio da periodização procurou-se identificar os diferentes momentos históricos que concorrem de modo significativo para a formação/consolidação do camponês no Médio rio Amazonas. Também, ao se entender o camponês enquanto um modo de vida, buscou-se conhecer como os camponeses-ribeirinhos têm se reproduzido e, quais transformações sócio-espaciais ocorreram no Médio rio Amazonas e como impactaram as territorialidades camponesas no ambiente de várzea. Observou-se que as transformações socioeconômicas ocorridas com a desvalorização econômica dos produtos extrativos e da juta, por volta do terceiro quartel do século XX, impulsionaram modificações importantes na várzea</p>

	<p>como a maior pressão sobre os recursos ictiofaunísticos, além da expansão da pecuária sobre a restinga alta da várzea e sobre a terra firme, acompanhada da agricultura de ciclo curto. Observou-se que tanto a pesca quanto a pecuária apresentaram mudanças significativas com a afirmação de antigas e/ou com o surgimento de novas territorialidades. Mesmo diante das transformações econômicas os camponeses-ribeirinhos têm mantido uma intensa relação não apenas com a terra, mas também com a água para a obtenção de renda e de alimentos, característica importante que ao longo de todos os períodos analisados contribuíram para a permanência camponesa no campo. Por fim, verificou-se que o modo de vida camponês tem sido mantido não apenas em sua relação com a terra-água, suas práticas econômicas, mas também, por meio de suas práticas culturais, a solidariedade, a sociabilidade, a religiosidade, seja por meio da intervenção da Igreja Católica com a organização das comunidades e os festejos dos santos padroeiros, seja por meio da manutenção de antigas práticas que possibilitam a resistência e a permanência camponesa no campo.</p>
<p>Deborah de Magalhães Lima. <i>A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico</i> (Artigo, 1999)</p>	<p>Este artigo discute como a construção histórica do termo e o uso da palavra caboclo refletem a história da formação da sociedade amazônica, com sua estrutura de classes e a representação social das categorias e grupos que a compõem. Este sentido do termo é abordado para questionar as implicações do uso acadêmico da palavra caboclo.</p>
<p>Violeta Refkalefesy Loureiro, <i>Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir</i> (Artigo, 2002)</p>	<p>A autora entende que a história da região tem sido, da chegada dos primeiros europeus até os dias atuais, uma trajetória de perdas e danos. E nela, a Amazônia tem sido, paradoxalmente, vítima daquilo que ela tem de mais especial — sua magia, sua exuberância e sua riqueza. Analisa as tentativas de desenvolvimento econômico e social da Amazônia nas últimas décadas e os esforços dos governos para integrar, domesticar e "civilizar" a região. Defende a ideia de que os modelos tentados beneficiaram mais o país do que a região, desenraizaram o homem e vêm destruindo a natureza, sem alcançar os objetivos propostos; e que o desenvolvimento, tal como vem sendo buscado no passado recente e mesmo hoje, apenas aumentará as desigualdades sociais, os desequilíbrios regionais e levará à destruição de enormes massas de recursos naturais; e finalmente, que o desenvolvimento regional poderia ser conduzido de forma diferente e que ainda pode sê-lo no futuro.</p>
<p>Raymundo Heraldo Maués <i>Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião</i> (Artigo, 2005)</p>	<p>O artigo trata de um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico, isto é, a religião. Esta se constitui numa espécie de catolicismo popular, que mantém relações com o xamanismo nativo — a pajelança cabocla — e que se originou de antigas práticas e crenças dos índios Tupinambás, que habitaram parte da região amazônica no período</p>

	colonial, bem como de influências portuguesas e africanas.
<p>Luiz Carlos Martins <i>O Norte apagado: algumas formas de materialização discursiva do silenciamento do indígena e do caboclo da Amazônia brasileira</i> (Artigo, 2005)</p>	<p>Esta reflexão trata da relação discursiva entre identidade indígena e identidade nacional, observando-se como, de um lado os sujeitos amazônidas e de outro, sujeitos de outros lugares do Brasil, reproduzem as concepções identitárias dominantes; e como, nessa reprodução, podem produzir equívocos que conduziram a transformações. Tomando como base norteadora a metodologia da Análise de Discurso, analisa-se um arquivo com documentos históricos fundantes, peças publicitárias do governo federal e de instituições de abrangência nacional. Estuda-se o deslocamento de sentidos nos discursos dos representantes da civilização ocidental e nos discursos de amazônidas, pensando-se a forma-sujeito índio e algumas de suas determinações históricas ideológicas na sua relação com o simbólico. No discurso se pode apreciar a constituição do efeito sujeito e outras formas materiais de constituição da ideologia, além das apontadas nas formas institucionais de nossa sociedade (ORLANDI, Eni, org., 1991, Discurso Indígena: a materialidade da Língua e o movimento da identidade, ed. UNICAMP, p.7). Procuo, assim, espreitar questões, como os fenômenos que rodeiam e as contradições que determinam a reprodução, o confronto e deslocamento de sentido sobre a constituição imaginária da identidade nacional na sua relação com o indígena e o caboclo, tanto no domínio da palavra, como no domínio da imagem.</p>
<p>Carmen Izabel Rodrigues <i>Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença</i> (Artigo, 2006)</p>	<p>O artigo discute algumas questões relacionadas às essencializações e reificações presentes nos processos de construção de identidades e reivindicações de diferenças culturais no mundo contemporâneo, com destaque à questão da identidade (ou não-identidade) do caboclo amazônico. Podemos falar em identidade cabocla? Se caboclo não é uma categoria étnica, no sentido estrito do termo, é no jogo da diferença que ele é construído, assim como outros sujeitos/objetos antropológicos.</p>
<p>Fernando Sergio Dumas dos Santos. <i>O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do rio Negro</i> (Artigo, 2007)</p>	<p>Apresenta uma descrição historicamente contextualizada do povo que vive ao longo do rio Negro, afluente brasileiro da bacia do Amazonas. Processos de constituição da população e das comunidades são identificados, nas fontes, a partir da experiência social cotidiana dos partícipes do processo histórico estudado, o qual percorre o século XX até a metade de sua última década. No rio Negro, o contato entre a sociedade brasileira e os diversos grupos indígenas que ali viviam, autóctones e catequizados, foi determinante para a constituição da identidade cabocla do território. A partir do último quartel do século XIX, a nomenclatura consolidou-se e vulgarizou-se, tendo na empresa extrativista um forte elemento propagador, em um contexto em que predominam</p>

	as relações sociais constituintes da cultura do barracão.
<p>Therezinha de Jesus Pinto Fraxe; Antônio Carlos Witkoski; Sâmia Feitosa Miguez. <i>O Ser da Amazônia: identidade e invisibilidade.</i> (Artigo, 2009)</p>	<p>Caboclos, ribeirinhos, caboclo-ribeirinhos, seringueiros. O homem amazônico é fruto da confluência de sujeitos sociais distintos — ameríndios da várzea e/ou terra firme, negros, nordestinos e europeus de diversas nacionalidades (portugueses, espanhóis, holandeses, franceses, etc) — que inauguram novas e singulares formas de organização social nos trópicos amazônicos. Diferenciada em suas matrizes geracionais, marcada por dinamismos e sincretismos singulares, a formação social amazônica foi fundamentada historicamente em tipos variados de escravismo e servidão. Assim, falar dos povos da Amazônia requer um (re)conhecimento da grande diversidade ambiental e social da região, noutras palavras, é preciso tomar como ponto de partida o desenvolvimento histórico da região. Trata-se de recorrer a uma antiga (porém atual) indagação: <i>o que é ser da Amazônia</i> ou, noutras palavras, quais são as consequências do processo de formação da (suposta) identidade dos seus habitantes no contexto amazônico?</p> <p>Entendemos assim que <i>ser da Amazônia</i> não implica apenas uma localização no espaço, uma localização geográfica. <i>Ser da Amazônia</i> implica em um comprometimento político e social, que não se reduz à descrição e análise de modos e práticas culturais tradicionais e específicas da região. Esse comprometimento está para além do local de nascimento ou pertencimento, faz parte de um interesse comum em (re)inventar os percursos de uma história marcada pela desigualdade e inferiorização, imposta por um projeto civilizatório que tem como marca a domesticação das múltiplas alteridades amazônicas.</p>
<p>Maria do Socorro de Oliveira Paiva; Elizabeth Filippini, <i>Corredor cultural e turístico São Vicente: revivendo a história de Manaus</i> (Artigo, 2011)</p>	<p>Este artigo discute a construção de um corredor turístico e cultural entre o antigo bairro de São Vicente (entorno da Ilha de São Vicente), passando pela Praça da Matriz até a Praça Heliodoro Balbi, a fim de estimular a visitação guiada neste primeiro bairro da Cidade de Manaus, hoje, compondo o centro histórico. Nesta abordagem conheceremos algumas edificações de grande relevância para a história do Estado do Amazonas e da Cidade de Manaus, que fomentará o turismo cultural nestes espaços. Parte da área proposta atualmente está sendo restaurada pelo Programa Monumento. O objetivo deste artigo é a elaboração de um roteiro turístico de caráter cultural no centro histórico, visto que a cidade de Manaus não disponibiliza de um roteiro formatado para o patrimônio cultural, apesar de existirem visitas ao Teatro Amazonas e ao Mercado Municipal Adolpho Lisboa, realizados pelos guias turísticos das agências de viagem.</p>
<p>Fábio Fonseca de Castro <i>A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação</i></p>	<p>O artigo discute como os caboclos amazônicos são representados pela etnografia, história, literatura e pelo senso comum da região, assinalando como, nesses diversos corpora discursivos, está presente</p>

<p><i>dos caboclos da Amazônia</i> (Artigo, 2013)</p>	<p>certa ambivalência, estruturadora do padrão narrativo que a sociedade amazônica usa quando se refere a eles. Categoria social de representação ou tipo ideal constituído na história amazônica, os caboclos seriam uma anti-identidade, ou melhor, uma identidade paradoxal, denegativa. Uma questão que só tem sentido na violência simbólica que os institui como sujeito social.</p>
<p>Flávia Ferreira Gomes; Sônia Socorro Miranda Batista <i>Cultura Cabocla Amazônica: saberes e organização sócio-produtiva dos moradores na Ilha do Combu/Pará.</i> (Artigo, 2013)</p>	<p>O presente artigo descreve a cultura cabocla amazônica, saberes e organização sócio-produtiva dos moradores na Ilha do Combu (Belém-Pará). As autoras situam particularidade e singularidade, para evidenciar o saber subjetivo na relação do homem com a natureza. Nessa dinâmica complexa onde equilíbrios tradicionais foram entrecortados passando por dinâmicas de reestruturação de uma identidade e potencial produtivo dos moradores da região. Em termos metodológicos, trata-se de uma pesquisa etnográfica baseada na caracterização da cultura cabocla amazônica.</p>
<p>Jorcemara Matos Cardoso <i>A produção discursiva da identidade amazônida através dos gêneros música e propaganda turística</i> (Artigo, 2013)</p>	<p>Este artigo tem por objetivo mostrar como se constroem identidades para o espaço e o “homem amazônida” a partir de gêneros como a propaganda turística e músicas destinadas a enaltecer o “orgulho” de pertencer a essa região. As análises se apoiam na análise do discurso de orientação francesa para mostrar o discurso fundador (ORLANDI, 1993), pensando na (re)criação de novos sentidos que se tem sobre a Amazônia. O resultado aponta que que as propagandas turísticas sobre a Amazônia dão um efeito homogeneizador sobre o local, como se não existisse outra Amazônia a não ser aquela representada nas propagandas. Enquanto às músicas “politizadas”, tentando significar um outro sujeito amazônida, pôde-se perceber que o efeito é quase o mesmo das propagandas, pois numa tentativa de ser ver fora dos estereótipos que o atinge, esse sujeito é levado a criar um sentimento de “orgulho” para levar sua identidade a um outro lugar de interpretação fora das amarras estereotipadas. Assim, é possível verificar as características que mais marcam essa Amazônia de estereótipos, fazendo silenciar toda uma heterogeneidade não só sobre esse sujeito amazônida, mas também sobre o espaço amazônida.</p>
<p>Margarete Lopes <i>Protagonismo Feminino na floresta amazônica: uma leitura de Regina Melo</i> (Artigo, 2014)</p>	<p>Artigo que discute as relações de gênero e poder partindo da mitologia das guerreiras Amazonas. O estudo busca, no imaginário da cultura indígena, da figura das mulheres guerreiras, um mito dos mais fecundos desta região, para mostrar antecipações do feminismo e uma luta antiga de combate ao machismo. Foram selecionadas duas narrativas que tematizassem as Ykamiabas, lendárias guerreiras da floresta amazônica, para um estudo da representação dessas mulheres na ficção, pelo viés dos estudos de gênero e feminismo. O viés teórico utilizado inclui artigos científicos básicos, da autoria de Elódia Xavier e Rita Terezinha Schimidt,</p>

	para efetivar a leitura do romance de autoria feminina, <i>Ykamiabas, filhas da noite, mulheres da lua</i> (2004), de Regina Melo.
Cíntia de Oliveira Bastos; Marcos Frederico Krüger <i>Memória e arquivo em narrativas amazônicas.</i> (Artigo, 2014)	Faz parte da cultura do caboclo amazônico eternizar suas manifestações folclóricas, suas narrativas e seus costumes através da oralidade. Faz isso porque enquanto humano busca uma forma de registrar, tornar eterna sua existência. Esse costume teve início nos povos primitivos que aqui viviam – os indígenas. Não me reporto aos que ainda se fazem presentes, mas aos que aqui estavam na época do “descobrimento” do Brasil. Muitas das narrativas foram registradas no papel, outras somente na memória, e por isso, talvez, possam se perder com o passar do tempo. Para evitar essa perda surge a palavra arquivo, mas como e para quê arquivar? Essas respostas e outros assuntos pertinentes serão abordados neste artigo que traz um resultado parcial de narrativas orais coletadas na Comunidade Ribeirinha do Julião, localizada a 25 km do centro de Manaus. E tem como objetivo discorrer sobre duas narrativas encontradas, o primeiro lugar em que elas são guardadas – a memória, e seus possíveis registros até então. Para tanto, farei uso dos pressupostos teóricos de Derrida e de outros que julgar necessários.
Brigitte Thierion <i>Olhares sobre a terra e o homem da Amazônia: um imaginário em construção</i> (Artigo, 2014)	Este artigo esboça um percurso por meio das ideias que forjam as representações da Amazônia desde a sua descoberta. Foram privilegiados dois eixos: a terra e o homem. A instauração do mito e a sua desconstrução foram consideradas como figuras fundadoras das representações da Amazônia, de forma a salientar o modo como a percepção eufórica que acompanha a descoberta de lugares incógnitos cede espaço a uma visão disfórica, ligada à aproximação e estudo do homem, o autóctone e o imigrante, dentro de um esquema de colonização. Ela fornece também algumas chaves para a compreensão de universos narrativos contemporâneos, em constante diálogo com esse imaginário.
Priscilla Alexandra Pedraça de Araújo Lima <i>As posições de sujeito e o caboclo: o homem amazônico idealizado</i> (Artigo, 2015)	O imaginário do homem do rio, a vida ribeirinha, o olhar do caboclo sobre seu próprio mundo são alguns aspectos que podem ser observados na análise da obra <i>Romanceiro</i> , do escritor amazonense Elson Farias. Em seus poemas narrativos, o autor explora as riquezas amazônicas, dá vida ao caboclo, enaltecendo a subjetividade e a identidade representada nas descrições dos hábitos, cultura, enfim, no modo de vida do homem amazônico. O trabalho se propõe a realizar análise sobre o modo singular pelo qual o caboclo é retratado nesta obra de Farias, considerando a presença do sujeito amazônico.
Carolina Pinheiro Barros; Thays Coelho de Araújo <i>A (des)construção identitária do sujeito caboclo: “que caboquice é essa?”</i>	A pesquisa pauta-se sob a perspectiva de um estudo sobre identidade linguística e alteridade, e aborda a temática da identidade cabocla construída pela visão do outro. Objetivou-se identificar as movências de sentido e as redes de

(Artigo, 2017)	discursivização que apontam para a produção de subjetividades e identidades do caboclo/caboco na rede social Facebook. Os subsídios teórico-metodológicos encontram-se na Análise Materialista do Discurso de base althusseriana (1960), pecheutiana (1988), articulada com os estudos discursivos de Bakhtin (2006) e da Filosofia da Linguagem. Os resultados obtidos apontam para o aparecimento de imagens e representações manifestadas na linguagem que apontam para a constituição heterogênea do sujeito caboclo. Tais materialidades explicitam a construção de imagens sobretudo negativas desse sujeito, pelo fato dele ocupar uma posição subalternizada e inferiorizada na linguagem e na sociedade.
Samuel Pereira Campos Geraldo Brandão Neto <i>Identidade e representação amazônica no conto Voluntário de Inglês de Souza</i> (Artigo, acesso em 29/04/2019)	A Literatura é uma arte que através dos séculos descreveu em suas letras o nascer e o desaparecer de diversas nações. Procurou relacionar as mais diversas experiências entre o homem e seu ambiente, demonstrando uma relação de mútua dependência entre ambos, onde um forma o outro. Assim, o presente artigo procura delinear no conto “Voluntário”, de Inglês de Sousa, algumas interpretações que evidenciem a representação da identidade amazônica na formação do homem da região, em especial do caboclo, aqui caracterizado na figura da personagem Pedro.

Quadro 1 Revisão de Literatura

Diante desse contexto, a revisão da literatura acadêmica tendo como base o caboclo permitiu a observação de manifestações da memória que delineiam aspectos das tradições de povos de diferentes procedências (índios, negros e brancos) e que, ao dividirem um mesmo espaço, deram origem ao caboclo, e este manifesta os rastros de uma mistura de tradições e culturas advindas de lugares tão distantes e distintos, manifestada em sua vida, seus hábitos, costumes, crenças, identidade, representação e valores.

Nessa perspectiva, Bessa Freire (2004) apresenta em sua pesquisa sobre a história dos usos sociais das línguas na Amazônia (LGA: Línguas Gerais da Amazônia) as categorias definidas para o Censo do ano de 1840, e que apresentam as diferentes procedências da composição do caboclo da Amazônia da seguinte forma:

(...) *branco* era o europeu, nascido no estrangeiro, ou o natural do país, de origem europeia. *Mameluco* era “o apuro da raça indígena por sua união com os brancos”. *Índios* eram os “genuínos, nascidos no grêmio da sociedade”, incluindo-se aqui apenas os destribalizados, “reduzidos à vida civil”, e excluindo-se os índios tribais, tanto os aldeados, que figuram em mapas à parte, como os “errantes, esquivos e hostis”, que não podiam ser recenseados. Na categoria *mestiço* estavam enquadrados os *pardos*, os

cafuzos e os *curibocas*; e na de *negro*, os *escravos*, de descendência africana. (AMAZONAS, 1852, p. 22, apud BESSA FREIRE).

Bessa Freire (2004) acrescenta, como resultado de seus estudos, que

As denominações encontradas nos documentos históricos, na literatura e ainda hoje circulando nos discursos locais - *caboclo*, *tapuío*, *índio manso*, *brabo* ou *selvagem* – se referem a uma taxonomia de caracterização étnica em que os usos da LGA funcionam como critério central e constituem a evidência de que a essa língua foi um elemento ordenador da variabilidade, num contexto de diversidade linguística. O fato de o senso comum compor essa taxonomia popular, criando categorias nativas para designar grupos, cujo elemento de identificação tem como traço distintivo a relação com a LGA, dá uma dimensão de sua relevância no ordenamento social e na própria história da região. É importante ressaltar que ainda no caso do monolingüismo de língua portuguesa regional, a relação com a LGA está marcada por um lastro histórico. O referente do termo *caboclo* é o falante individual de português, mas com a especificidade de ser proveniente de uma coletividade enraizada em Língua Geral Amazônica. (BESSA FREIRE, p. 217)

Diante dessa premissa, Ribeiro (2015) traz um ensaio teórico sobre a obra de Leandro Tocantins de 1969, na qual este autor propõe uma amazonotropologia, que consiste numa proposta para interpretar a Amazônia através de critérios que envolvam não só o fator regional e ecológico, mas também o transregional devido à diversidade regional brasileira e suas implicações culturais. Assim, Ribeiro (2015) afirma que

A civilização moderna que emerge no espaço tropical resultado do ajuste plástico entre negros, índios e brancos não se organiza em termos socioculturais da mesma forma que a civilização norte-americana e europeia. Essa civilização com gosto de África, Europa e pitadas de tupi-guarani não se deixa interpretar pela simples aplicação de métodos sociológicos já consagrados em pesquisas ou definidos em teorias. A nova realidade social, situada nos trópicos, requer uma renovação de métodos através da capacidade do pesquisador projetar alguma coisa de si próprio e da sua situação regional na investigação, isto é, ele deve mobilizar os campos da reflexão – ecologia, sociologia, antropologia, história, filosofia e a arte em geral – a fim de compreender a experiência viva e dramática do homem situado nos trópicos. A necessidade de compreender essa nova civilização mestiça e tropical implicava na necessidade de desenvolver métodos e teorias para além dos modelos desenvolvidos nos Estados Unidos e na Europa. (RIBEIRO, 2015, p. 34)

Partindo desse postulado, Rocha (2006, p. 146) colabora com a questão ao afirmar que não é possível conhecer a Amazônia “sem conhecer no passado e no presente da região o genocídio dos povos indígenas, a exploração da mão de obra escrava e a devastação para gerar a riqueza que tem sido apropriada por tão poucos”.

É essa mistura de povos que dá origem ao caboclo, o legítimo habitante da Amazônia que, como descendentes indígenas, desenvolveram seus hábitos, cultura, costumes e valores a partir do íntimo contato com o ambiente físico e biológico (BENCHIMOL, 1999). Entender as lógicas que estruturam a diversidade de povos que constituem a formação do caboclo da Amazônia é extremamente importante. Em pesquisa realizada, Gomes e Batista (2013) também apresentam a definição do termo “caboclo”. Para esses autores

A palavra “caboclo” foi emprestada do tupi e significa mestiçagem de índio com branco, europeu ou com negro africano e seus descendentes. E, na Amazônia, passou a designar classe de produtores que controlava os meios de produção e produtos de sua própria mão-de-obra; ou grupo que vive em relação de complementaridade com a natureza, retirando dela o necessário à sua sobrevivência. (GOMES E BATISTA, 2013, p. 3)

Diante desse contexto, assim se constituiu o caboclo, por meio da miscigenação de diferentes povos e iniciada com a colonização, mas que até os dias de hoje enfrenta desafios que envolvem a relação desse caboclo com a natureza, principalmente os desafios enfrentados com a implantação de projetos sociais que não respeitam as peculiaridades do ser da Amazônia.

Frente ao exposto, é preciso ressaltar que as populações tradicionais amazônicas conservam dos seus ancestrais indígenas a valorização e as práticas da utilização dos recursos naturais advindo dos rios e da floresta. A revisão feita, neste capítulo, comprova que o rio e a floresta, com toda sua exuberância, são considerados pelos autores o campo fértil e indissolúvel para a caracterização da vida do caboclo.

Em consonância, Benchimol (2011) afirma que o fato de o caboclo amazonense ter uma relação tão estreita com a natureza merece atenção maior porque é exatamente nesse ambiente que os problemas se tornam muito complexos e diferenciados no tempo e no espaço por trazerem à discussão aspectos culturais, valores éticos e sociais gerados pelos homens e pelas sociedades.

Ainda segundo Benchimol (2011), os ameríndios³ e os seus descendentes caboclos desenvolveram sua cultura em íntimo contato com o ambiente físico, e adaptando o ciclo de vida às características regionais e oportunidades econômicas oferecidas pela floresta, várzea e rio, deles retirando os recursos materiais de sua subsistência, os seus mitos e lendas.

Para Gomes e Batista (2013), o caboclo

sendo considerado como principal sujeito da ocupação do espaço amazônico, logo, seu modo de ser, agir e viver peculiar contribui para a apropriação de relevantes símbolos, principalmente, o rio e a floresta, dos quais retira elementos indispensáveis para a constituição dos saberes e da sua organização sócio-produtiva. (GOMES e BATISTA, 2013, p. 2)

Seguindo esse pensamento, Castro (2008, p. 9) argumenta que entender as lógicas que estruturam a diversidade de formas de ocupação da Amazônia “é extremamente importante, pois remete a uma reflexão sobre a formação histórica e cultural, os processos de trabalho e os impactos das políticas governamentais na redefinição e na reestruturação do espaço regional”.

Nesse contexto, Barros e Araújo (2017) defendem que o modo de vida do caboclo seja influência da forma simples que vivem, longe dos centros urbanos em razão da sua mão de obra voltada para extração dos produtos florestais. Assim, para essas autoras, dentro de um imaginário coletivo, ao chamar indígenas, caboclos e ribeirinhos resulta em pessoas ignorantes, analfabetas, que não definem posicionamentos e nem se constituem como sujeitos tão complexos quanto os sujeitos imersos a uma vida urbana.

Já na visão de Lima-Ayres (1999), o termo caboclo é utilizado na Amazônia como uma categoria de classificação social e, na literatura acadêmica, esse termo é utilizado para designar pequenos produtores rurais de ocupação histórica. Para esses autores, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo, já que eles ainda vivem de forma minimalista.

Uma das muitas leituras para o termo caboclo é encontrada nos estudos de Castro (2013), que considera que os caboclos são decorrentes do cruzamento do

³ Termo usado para se referir aos povos indígenas nativos da América antes da chegada dos europeus. Mais tarde, estes povos foram considerados uma raça distinta e também foram apelidados de peles vermelhas. Disponível em <<https://www.dicionarioinformal.com.br/amer%C3%ADndios/>> Acesso em 10 de set. de 2016.

homem branco e negro com a mulher indígena, mas não se referem a esse cruzamento do índio com mulheres brancas e negras.

À luz desses pensamentos, o tratamento dado ao caboclo da Amazônia desde o seu surgimento origina-se na miscigenação de vários povos e culturas por décadas. A razão disso refere-se ao de fato de

Nomear essa identidade étnica, ao mesmo tempo compósita, dispersa e massiva, e contra sua própria compreensão, desejo de significação ou processo de representação, constitui uma violência simbólica das mais importantes para a formação da sociedade amazônica contemporânea. Violência porque foi uma identidade imposta. Imposta pela hesitação da lógica colonial, eternamente perdida entre um pragmatismo mercantilista que via as populações amazônicas como um recurso econômico e uma moral religiosa que as via como um desafio de redenção. Porém, também, hesitação da prática científica, que apenas muito tardiamente começou a nomeá-los. (CASTRO, 2013, p.433)

Castro (2013) ainda aponta que os presumíveis caboclos, mesmo sendo muitos, ficaram por longo tempo à parte, abjetos, da soma dos discursos identificatórios do universo amazônico, apesar de constituírem o fluxo cultural mais variado e rico desse universo, e essa é a razão pela qual se encontram motivos para elaborar elogios e imaginar, no caboclo, tipos ideais centrais para uma identidade regional.

A identidade dos caboclos, segundo Castro (2013), é uma contraidentidade, pois indica pessoas que não se sabiam com a mesma identidade e que pertenciam à escala mais baixa da sociedade colonial amazônica, carregada de um sentimento confuso que ora pertencia à vergonha, ora à culpa, ora ao saber-se inferior.

Destarte, para Castro (2013), o lugar social ocupado pelo caboclo é determinado pelos grupos humanos recentemente imigrados, atraídos pelos projetos desenvolvimentistas impostos à região desde o final da década de 1960; também, pela oferta, muitas vezes imaginária, de trabalho e renda em garimpos ou empreendimentos agrícolas. Ainda para o mesmo autor, o caboclo não era considerado como mão de obra por grande parte da sociedade local. Muitas empresas importam mão de obra, o que leva ao questionamento sobre a conveniência e a utilidade do homem amazônico.

Nesse sentido, Cruz (2006) afirma que

O modelo que orientou o processo de ocupação e apropriação da Amazônia nas últimas décadas esteve pautado na crença da modernização como a

única força capaz de “desenvolver” a região, não importando o seu custo social, cultural e político”. Essa ideologia pautada numa espécie de “fundamentalismo do progresso” justificou um conjunto de práticas e representações marcadas pelo colonialismo que serviam e ainda servem para justificar a subalternização dos povos considerados tradicionais. (CRUZ, 2006, p 63)

Divergindo da visão acima, Rodrigues (2006) apresenta outra definição para o caboclo. Para esse autor, o caboclo amazônico traduz no seu cotidiano a capacidade de internalizar as condições, numa perspectiva de sustentabilidade, a tradução de diversos processos que constituem o ambiente, como os tempos ecológicos de produtividade e regeneração da natureza e valores sociais e culturais. O caboclo é, portanto, na visão deste autor, aquele que detém os saberes nativos sobre a região, isto é, reconstituído como originário do lugar, herdeiro dos antepassados indígenas e adaptado à natureza.

Brigitte Thierion (2015), em pesquisa sobre a terra e o homem da Amazônia afirma que o tapuia (outra denominação para o caboclo) é visto como um aculturado. Para essa autora

O Tapuia, o indígena aculturado, é outro ator visto como uma figura da degenerescência segundo as teorias raciais em voga no século XIX. Duas razões são invocadas para explicar o fenômeno: o contato com a civilização, por um lado, e as consequências degenerativas da mestiçagem como o escrevem os viajantes suíços Luiz e Elizabeth Agassiz (1865-1866) (THIERION, 2015, p. 56)

Em meio a tantas definições acerca do ser da Amazônia e do espaço por ele habitado, optou-se por encerrar esse item com a visão poética de Samuel Benchimol (2011), um dos autores pesquisados, como segue:

O complexo cultural amazônico compreende um conjunto tradicional de valores, crenças, atitudes e modos de vida que delinearão a sua organização social e um sistema de conhecimentos, práticas e usos dos recursos naturais extraídos da floresta, rios, lagos, várzeas e terras firmes, responsáveis pelas formas de economia de subsistência de mercado. Dentro desse contexto, desenvolveram-se o homem e a sociedade amazônicos, ao longo de um secular processo histórico e institucional.

O conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia Equatorial e Tropical inicialmente foram inicialmente um processo predominantemente indígena, A esses valores foram sendo incorporados por via de adaptação, assimilação, competição e difusão, novas instituições, técnicas e motivações transplantadas pelos seus colonizadores e povoadores. Entre eles: portugueses, espanhóis, outros europeus, com algumas contribuições africanas e asiáticas, além de novos valores aqui aportados por imigrantes nordestinos e de outras regiões brasileiras.

Esses grupos, para se amazonizarem, foram perdendo parte de sua identidade original e adquirindo, pelo contato e conhecimento da região, novos padrões de comportamento e conduta tropical. A primeira

manifestação desse estilo, ainda nos tempos coloniais, foi a formação de uma economia agro-mercantil-extrativa, aproveitando a vocação florestal da região, como imperativo de sobrevivência.

O processo de tropicalização e amazonização não parou com a chegada dos primeiros colonizadores. A riqueza e os recursos biológicos da floresta e do rio ofereciam sempre oportunidades de inovação e criação de novas formas e estilos de vida e de trabalho. As especiarias, as drogas do sertão, a banha de tartaruga, as ervas medicinais, as madeiras, os frutos, os bichos, os peixes e as pimentas ofereciam um mundo novo e exótico, que exaltavam a imaginação, o medo, a cobiça e o paladar dos novos senhores. Na base e no fundo desse quadro, a figura dos índios, de muitas nações, etnias, falas e linguagens diversas nheengatus e nheengaibas, muitas vezes rebeldes e submissos à pressão da força invasora da conquista.

Assim começou a Amazônia Lusíndia. Dois séculos depois principiaram a chegar os cearenses, como aqui são chamados todos os nordestinos. Eram flagelados da seca e chegavam aflitos e sofridos do Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará, Paraíba, Pernambuco e Bahia. A Amazônia os acolheu e durante todo o ciclo da borracha, durante quase um século, os nordestinos tornaram a Amazônia mais rica, maior e, sobretudo, mais brasileira. Chegaram *brabos* e a Amazônia os domesticou; tornaram-se *mansos* e experientes na linguagem regional. Enquanto eles passavam por esse processo de amazonização, a região passou a *cearensizar-se*, assimilando os ímpetus de coragem, valentia, audácia e resistência dos homens do Nordeste brasileiro.

Mais recentemente, com a abertura dos grandes eixos rodoviários que passaram a integrar, por via terrestre, as Amazonas Oriental, Central e o Sudoeste como o litoral, o planalto e o centro-oeste, a região passou a receber, agora, o contributo dos fluxos migratórios de gaúchos, paranaenses, paulistas, mineiros e capixabas. A Amazônia os está assimilando e com eles suas novas técnicas e os seus estilos de vida.

Desse modo, a Amazônia é um segmento e produto brasileiro tropical de múltiplas correntes e grupos culturais, e a sociedade que aqui se formou traz, ainda, a marca e os insumos sociais, biológicos e étnicos de muitos povos, tradições e costumes. Por isso nos tornamos, como bem visualizou Gilberto Freyre, uma sociedade aberta, cordial e acolhedora, capaz de incorporar novos valores e técnicas, adaptando-os e recriando-os. Apesar de as múltiplas forças e formas de modernização e terraplanagem cultural, conseguimos manter vivas as peculiaridades regionais e a nossa identidade amazônica, que enriquece e valoriza os outros regionalismos brasileiros. (BENCHIMOL, 2011, pp. 63-65)

1.3 A tese defendida

A pesquisa realizada trata da representação, em língua, do caboclo na sociedade amazonense. De forma geral, os textos atinentes à cultura dos amazonenses são de tradições orais herdadas dos indígenas, são também alusivas às crenças e costumes - como as benzeções, as lendas, as lembranças -, à vida do dia a dia, aos rituais e festas, entre outros.

Esta tese está fundamentada na Teoria das Representações Sociais proposta por Moscovici (2013) e da inter-relação sociedade e discurso, assim como,

sociedade, cognição e discurso, propostas respectivamente pela vertente Social e Sociocognitiva da ACD. Buscou-se a dialética do social com o individual, tendo por ponto de partida que o social guia o individual, ao mesmo tempo em que este modifica aquele, buscou-se analisar a transitividade existente entre os papéis sociais nas letras de músicas locais e lendas regionais selecionadas a fim de analisar a representação do caboclo nestes textos.

Assim, busca-se mostrar dados culturais representados em uma letra musical analisada como texto-base, outros 7 textos musicais de diferentes compositores, 4 lendas regionais, focalizando o Amazonas e a maneira pela qual o que foi e é experienciado pelos seus caboclos e que está expresso em língua por valores culturais e ideológicos.

Esta tese, fundamentada na Análise Crítica do Discurso e na Teoria dos Papéis Sociais, defende que o caboclo amazonense é representado de forma preconceituosa, sendo assim, faz-se necessário denunciar essas representações.

No que tange a valores culturais, o caboclo tem suas raízes históricas na cultura indígena; já em relação aos valores ideológicos, ele é representado ideologicamente pelo Poder de forma preconceituosa. Essa visão é reproduzida nas formas de tratamento dadas a ele a partir dos vários projetos políticos implantados para a região que não consideram as características singulares do caboclo amazonense, sendo aculturado pelo branco.

Uma das grandes tentativas atuais de uma valorização positiva do caboclo está em sua origem indígena e é ela que vem sendo representada no Festival Folclórico de Parintins.

Partindo desse pressuposto, e por encontrarem-se inseridas nesta tese algumas toadas analisadas como intertextos, optou-se por trazer dados alusivos ao Festival Folclórico de Parintins por ser este considerado uma das maiores festas folclóricas do país e que ocorre no Amazonas. A seguir, apresentam-se os dados dessa celebração folclórica.

1.3.1 O Festival Folclórico de Parintins: “dois pra lá, dois pra cá! Parintins para o mundo ver”

O Festival Folclórico de Parintins representa hoje a maior manifestação cultural do Estado do Amazonas. Para compreendê-lo, faz-se necessário, primeiramente, conhecer um pouco da mítica e mística Parintins.

1.3.1.1 Parintins, a Ilha Tupinambarana

A fotografia da cidade de Parintins, numa ilha do rio Amazonas, é apresentada a seguir:



Figura 2 Cidade de Parintins

Fonte: Disponível em

<<https://www.google.com/search?q=fotografias+da+cidade+de+parintins&tbm=>> Acesso em 30 de mar. de 2019.

Cantiga de Parintins (Chico da Silva)

*Na ilha tupinambarana nasceu Parintins
Que eu vou decantar
Parintins dos parintintins é o nome da tribo
Desse lugar
No seio da mata virgem
A pureza das araras
O som do silêncio morno
A maloca dos caiçaras
O canto da ariranha
Barranco do rio mar
O som rouco do remanso
O mormaço branco no ar*

*O cantar do miri miri
 Mari mari e taperebá
 O cheiro do muruci
 O vinho de patauá
 O lombo de peixe-boi
 Pirarucu bem assado
 Piracuí de bodó
 Tucunaré moqueado
 Manja de turma se esconde
 A outra vai procurar
 A tribo das andirás
 E a dança do tangará
 Terra de dona Ciloca
 Pastoras e o meu boi bumbá
 A pesca da piraíba
 Viração de tracajá*

Localizado à margem direita do rio Amazonas, Parintins é o segundo município mais populoso do Amazonas e o primeiro do interior. A sede do município é uma ilha, mas o município tem outras comunidades. De acordo com estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) publicada no Diário Oficial da União do dia 29 de agosto de 2018, a população é de 113.168 habitantes. Parintins tem, oficialmente, 163 anos. Este território sempre esteve envolvido em disputas, primeiramente entre as tribos indígenas que habitavam a região, como os índios Mundurucus, Sapupés, Maués, Patuaranas, Muras e Parintintins. Apesar dessas várias tribos indígenas habitantes da região, numa audiência para decidir qual seria o nome da cidade, lei 499 de 30 de Outubro de 1880, optou-se pelo nome Parintins, como forma de homenagem aos índios guerreiros Parintintins, conhecidos por sua ferocidade e festas. Posteriormente, as tribos indígenas entraram em disputa pela posse do território com os colonizadores e, mais atualmente, uma disputa que não envolve a posse do território, mas que também se configura em disputa, protagonizada pelos bumbás Garantido e Caprichoso.

Parintins é comumente chamada, também, de Ilha Tupinambarana. Essa designação faz referência às primeiras tribos localizadas na região por volta do século XVII – os Tupinambás. Tupinambarana significa homem viril.

Parintins passou por dois momentos econômicos que interferiram no processo cultural da cidade: o primeiro foi o ciclo da borracha, que trouxe para o Amazonas cerca de 300 mil homens, a maioria migrantes nordestinos, para trabalhar nos seringais na extração do látex. Com os nordestinos, veio também sua cultura e

dentre elas o auto do bumba-meu-boi, sendo este legado nordestino adotado na festa como legítimo para a origem do boi-bumbá na região. De acordo com a pesquisa realizada por Carvalho (2014), a relação do boi com o cordel vindo do nordeste foi adotado por Mestre Lindolfo Monteverde, fundador do Garantido, e que foi influenciado em seu processo como compositor por toadas que ele escutava ainda criança, cantadas por um mestre de boi-bumbá piauiense, em Parintins.

Mas há outra versão sobre a origem do boi-bumbá na região. Mário Ypiranga Monteiro, *apud* Carvalho (2014) defende a versão que o boi-bumbá chegou ao Amazonas vindo diretamente de Portugal, sem passar pelo nordeste, mas tendo chegado por Barcelos (primeira sede administrativa da Capitania de São José do Rio Negro, atual estado do Amazonas), antes da data de migração dos nordestinos que foram atraídos pela extração do látex. Para provar sua tese, Monteiro apresenta documento setecentista que teria encontrado durante sua pesquisa no arquivo da Prefeitura Municipal de Manaus e datado em 1787, intitulado “Termos Diversos”, redigido em Portugal e endereçado à autoridade colonial sediada em Barcelos. Este documento trata-se de uma circular cujo teor eram orientações sobre as próximas cerimônias da procissão do Corpus Christi, que se realizavam no mesmo estilo das similares de Lisboa e de outras regiões de Portugal. As orientações eram referentes à celebração de um folguedo denominado boi de São Marcos, o Evangelista, designação primeira do folguedo antes de ser denominado boi de São João.

Para Monteiro (2004), “(...) o nosso bumbá é mesmo de origem eurásica e nos foi transmitido pelo colono português a partir de 1787, documentadamente e não pelos nordestinos, cuja entrada no Amazonas data episodicamente (em migração não seletiva) de 1877.” (MONTEIRO, *apud* CARVALHO, 2014, p. 35).

Essas duas versões para o surgimento do boi-bumbá no Amazonas podem ser vistas no texto da toada a seguir:

Boi de Pano (Boi-bumbá Garantido)

*Meu boi de pano
É cultura popular
Atravessou o Oceano
Veio de longe pra cá
Bumba meu boi, meu boi bumbá
Meu boi de reis, boi de mamão
Boi de matraca, boi do norte
Boi de orquestra, folião*

Meu boi bumbá do São José
Boi Garantido campeão
Boi de Lindolfo Monteverde
Boi do amor e da paixão
Meu boi é raça
Meu boi é sangue
Meu boi é lindo
E mora no meu coração
Meu boi é tradição
Meu boi é emoção
Meu boi de pano
Sou feliz porque te amo
De vermelho e branco eu sou raiz
De vermelho e branco eu sou feliz
De vermelho vive o coração
De vermelho eu amo o meu país

O segundo momento econômico que interferiu no processo cultural da cidade de Parintins foi relacionado ao ciclo da juta ocorrido na década de 1930, com a imigração de japoneses para uma área hoje denominada Vila Amazônia, liberada pelo governo brasileiro para a construção e implantação, por parte dos imigrantes, do Instituto de Estudos Agrícola, e cujo objetivo seria o repasse e melhoramentos de técnicas de perspectiva agrícola para a evolução da produção da região, tanto na área agrícola quanto na implantação de fábrica de beneficiamento da juta cultivada na região e que se tornou a maior fábrica de tecelagem da região norte.

Para Cardoso (2016)

Essas misturas de diferentes culturas - indígena, branca e mais tarde a negra, gerou outro lado para além dos confrontos, ajudou na constituição do ser parintinense, não só nos aspectos físicos, biológicos, mas principalmente na sua construção cultural. Entender a história de Parintins é entender que muitos processos, que a constituíram como cidade, contribuíram para que inúmeros movimentos artísticos pudessem emergir, trazendo para a cena o jogo simbólico do real e o mitológico. (CARDOSO, 2016, p. 52 - 53)

Assim é Parintins, a Ilha Tupinambarana. É mística e mítica, com suas lendas, mitos, mistérios, gente miscigenada, cabocla, tem chão caboclo acolhedor que a todos abraça e acolhe em meio ao palco da floresta amazônica. Nas palavras de Bentes (2018)

Essa é a Amazônia. Com suas múltiplas correntes culturais, possui, além das suas tradições e costumes, peculiaridades de outras regiões que enriquece sua identidade. No município de Parintins essas manifestações culturais culminaram com a realização de festas populares, religiosas ou profanas, que ao longo do tempo integraram-se à manifestação do boi-bumbá. (BENTES, 2018, p. 24)

A seguir, apresentam-se dados dos bumbás Garantido e Caprichoso.

1.3.1.2 Os bois-bumbás Garantido e Caprichoso



Figura 3 Os bois-bumbás Caprichoso e Garantido

Fonte: Disponível <<https://www.google.com/search?q=fotografias+da+cidade+de+parintins&tbn>>
Acesso em 30 de mar. de 2019.

Sobre o surgimento do Boi Garantido, Pires (2014), citando a obra de Andreas Valentin, informa que o fundador foi Lindolfo Monteverde, pescador e agricultor, filho de marinheiro e ex-escravo maranhense Marcelo Rolin. Aos 13 anos sofreu uma doença e fez promessa a São João Batista que se recuperasse a saúde, colocaria um boi para dançar nas casas e ruas de Parintins, em junho, para o resto de sua vida. Assim, Lindolfo Monteverde confeccionou um boi de pano branco com

um coração na testa, símbolo do Garantido. Por este fato, o Boi Garantido é conhecido como o “Boi da Promessa”. Assim, sua gênese apresenta o elemento religioso com pagamento de promessa a santo católico, como propulsor de sua criação.

Já para a fundação do Boi Caprichoso não há consenso entre pesquisadores e folcloristas. Mas entre as versões, há que o Boi Caprichoso surgiu após uma briga interna ocorrida no Boi Galante criado por Emídio Vieira, primeiro rival do Garantido. Emídio se afastou e foi substituído pelos irmãos cearenses Roque e Tomaz Cid, que teriam feito uma promessa de colocar um boi na rua se os seus empreendimentos fossem bem-sucedidos. Dessa forma, fizeram um boi negro de pano, cujo símbolo é a estrela e batizaram de Caprichoso.

Assim como aconteceu com o Boi Garantido, o Boi Caprichoso também apresenta em sua gênese o elemento religioso com pagamento de promessa a santo católico, como propulsor de sua criação. Pires (2014), ainda citando Valentin (2005) informa que os dois bois-bumbás não têm registros escritos de suas histórias de fundação, as fontes são informações orais.

Desse modo, o Festival Folclórico de Parintins tem como ponto alto um duelo entre dois bumbás: o Boi-bumbá Garantido, que tem como símbolos o coração e a cor vermelha, e o Boi-bumbá Caprichoso, cujos símbolos são a estrela e a cor azul. Os dois bumbás dividem literalmente a cidade em dois lados: vermelho (boi Garantido) e azul (boi Caprichoso).

É sobre o Festival Folclórico de Parintins que serão traçados os próximos dados.

1.3.1.3 Festival Folclórico de Parintins: uma arena a céu aberto



Figura 4 Encenação folclórica apresentada pelos bumbás.

Fonte: Disponível <<https://www.google.com/search?q=fotografias+da+cidade+de+parintins&tbn=>>
Acesso em 30 de mar. de 2019.

O Festival Folclórico de Parintins começou oficialmente em 1965 e ocorre sempre no mês de junho. Apresenta disputa a céu aberto de diversas associações folclóricas, tais como disputa de quadrilhas e bois-bumbás mirins, além do auto do boi-bumbá encenado pelos bumbás, considerado o ponto mais importante do evento, quando cada boi se apresenta por três noites consecutivas, com duas horas e meia para cada apresentação, com mudanças de alegorias e as alas. O festival também é transmitido ao vivo por canais de televisão.

Sobre folclore, para Brandão (1982)

A criação do folclore é pessoal. Alguém fez, em um dia de algum lugar. Mas a sua reprodução ao longo do tempo tende a ser coletivizada, e a autoria cai no chamado “domínio público”. A música erudita e a música popular da cidade eternizam o nome de seus autores, e o que “todo mundo canta” é de alguém que “todo mundo sabe”. O folclore vive da coletivização anônima do que se cria, conhece e reproduz, ainda que durante algum tempo os autores possam ser conhecidos. Os provérbios que repetimos de vez em quando, os padrões das colchas de fiadeira ou das rendas de bilro, os modos artesanais de se fazer a pesca no mar, o sistema de rimas das modas do fandango paranaense, algumas marchas de rua e as longas e antigas “embaixadas” dos ternos de congos tiveram um dia seus criadores. Mas justamente porque foram aceitas, coletivizadas, com o tempo a memória oral, que é o caminho por onde flui o saber do folclore, esqueceu autorias, modificou elementos de origens e retraduziu tudo como um conhecimento coletivo, popular.

De um ponto de vista rigoroso, são propriamente folclóricas as toadas, cantos, lendas, mitos, saberes, processos tecnológicos que, no correr de sua própria reprodução de pessoa a pessoa, de geração a geração, foram incorporados ao modo de vida e ao repertório coletivo da cultura de uma fração específica do povo: pescadores, camponeses, lavradores, bóias-frias, gente da periferia das cidades. Mas, de um ponto de vista mais dinâmico, o folclore pode abrir-se a campos mais amplos da cultura popular (a cultura feita e praticada no cotidiano e nos momentos cerimoniais da vida do povo, ou dos diferentes povos que há no povo) e incorpora aquilo que, sendo ainda de um autor conhecido, já foi coletivizado, incluído no “vivido e pensado” do povo, às vezes até de todos nós, gente “erudita” cuja vida e pensamento estão, no entanto, tão profundamente mergulhados nesse ancestral anônimo que nos invade o mundo de crenças, saberes, falares e modos de viver. (BRANDÃO, 1982, p. 34 – 36)

Dessa forma, a festa dos bois-bumbás de Parintins está dentro dos eventos considerados folclóricos. Em Parintins, ganharam um novo significado ao incorporar as questões regionais, enfatizando a figura do índio e do caboclo, além da focalização nas denúncias sobre os problemas ambientais, como a degradação da natureza.

Para Souza (2011)

O Festival Folclórico de Parintins abrange o universo do caboclo, do indígena, abordando temáticas de cunho político, voltadas para a preservação do meio ambiente, discutindo a realidade atual e os desafios futuros, na tentativa de alertar e sensibilizar a população quanto às questões socioambientais. É nessa perspectiva que os valores culturais internos e externos vão construindo e consolidando a identidade cultural do povo parintinense, pois o boi é uma manifestação artístico-cultural que pode ser vista como uma visão de como as classes populares percebem seu passado e presente para construir uma história no futuro. (SOUZA, 2011, p. 12)

A apresentação dos bumbás narra a história de um casal de negros - Pai Francisco e Mãe Catirina – e esta, grávida, tem o desejo de comer a língua do boi preferido de seu amo (senhor de escravos, patrão), o dono da fazenda. Para satisfazer o desejo de sua mulher, Pai Francisco mata o boi e, por esta razão, é condenado à morte. Mas, após um padre e um pajé ressuscitarem o boi, Pai Francisco é perdoado.

Com este tema e personagens principais da dramatização tem início a brincadeira de rua que propiciou o surgimento do folguedo e permanece até os dias hoje. Com o decorrer do tempo e com os novos elementos da cultura indígena e cabocla sendo introduzidos na narrativa, houve a entrada de nova temática voltada para o universo caboclo e indígena.

Acerca da incorporação dos elementos indígenas no Festival Folclórico de Parintins, Souza (2011) explica em sua pesquisa que

A população indígena sempre fez parte do cenário regional da Amazônia, por isso sua participação no folclore dessa região é indispensável, pois é a partir de sua presença e cultura que os mitos e lendas foram se constituindo e fazendo parte do saber local e, conseqüentemente foram inseridos à vida desse povo. A figura do índio sempre esteve presente no “auto do boi”, porém na região Amazônica devido à concentração das mais variadas etnias indígenas, o índio aqui ganhou um destaque maior na apresentação dos bumbás de Parintins, pois foram responsáveis pela ocupação e formação social e cultural da região. (SOUZA, 2011, p. 74)

Para Cardoso (2016), a valorização do índio e do caboclo como novos itens traz, por um lado, ressignificação ao auto do boi, fazendo florescer a identidade regional; mas, por outro lado, apaga a voz do negro. Para esta autora,

A supervalorização do índio e do caboclo na narrativa bumbalística, portanto, vai apagando, aos poucos, a voz do negro, vista na própria composição da festa. As personagens Pai Francisco e mãe Catirina perdem espaço na narrativa, chegando, atualmente, a serem representados pelo grotesco.

O índio e o caboclo assumem um lugar de destaque, inclusive nas músicas, nas alegorias e nos itens oficiais, no entanto, o negro é colocado em nível rebaixado, caricaturado da forma mais jocosa, não tendo nem corpo (uma vez que são brancos, vestidos de negros) e nem voz.

Essa ascensão do índio e do caboclo produz um efeito emblemático, exótico, e subjetiva uma imagem do ser parintinense e amazônica, atraindo muitos olhares para aquela localidade, principalmente a partir da década de 1990. (CARDOSO, 2016, p. 80)

Para Cardoso (2014), sobre a temática apresentada, deve-se destacar que o boi-bumbá vem enfatizando a questão indígena e a preservação da Amazônia, principalmente a partir dos anos 90, e nesse contexto evidencia-se uma construção simbólica que defende a ideia dos protótipos idealizados do índio e do ribeirinho como idílicos protetores de uma natureza ameaçada pelo branco.

Como esta tese tem como *corpora* a análise de textos musicais e lendas regionais para verificar como o caboclo amazonense é representado, dentre os textos musicais estão presentes algumas toadas apresentadas no Festival Folclórico de Parintins. Mas, afinal, o que é toada? Bentes (2018), em sua pesquisa sobre o Festival Folclórico de Parintins conceitua toada como

Música tradicional entoada pelos levantadores de toadas dos Bois-Bumbás de Parintins, acompanhada por instrumentos como: tambores indígenas, matracas e surdos. Ao longo do tempo, incorporaram o charango andino e os instrumentos eletrônicos, como o teclado, guitarras e outros.

Em forma de narrativas, as toadas sustentam a dramaturgia em cena, conduzem a apresentação e trazem em sua poesia as histórias que são defendidas pelos Bois-Bumbás. A cada noite de espetáculo é apresentado

um conjunto de toadas que irão compor e acompanhar a cena que está sendo desenvolvida. Uma toada por noite concorre na competição ao item 11 – toada letra e música –, no total, três toadas são escolhidas para disputar o Festival. Algumas toadas caem no gosto dos torcedores, geralmente são as de Galera – músicas mais animadas e mais cantadas – e durante a apresentação na arena são repetidas várias vezes. (BENTES, 2018, p. 68)

Carvalho (2014), em outra pesquisa realizada sobre o “Boi-bumbá e a afirmação identitária”, defende que as toadas são o fio que entretecem o discurso dos bumbás, expressando as mudanças pelas quais o Festival Folclórico de Parintins vem passando desde seu surgimento. Ainda para este autor, é a toada que ilustra musicalmente toda a encenação e que dita o ritmo do espetáculo e onde se materializa o discurso do Festival Folclórico de Parintins.

1.3.1.4 Lenda Amazônica



Figura 5 Apresentação no Festival de Parintins.

Fonte: Disponível: <<https://www.google.com/search?q=fotografias+sobre+as+lendas+amazonicas+apresentadas+no+festival+folcl%C3%B3rico+de+parintis&tbm=>> Acesso em 25 de mar. de 2019.

As três noites do Festival Folclórico de Parintins são apresentadas também por meio de lendas amazônicas. Desfilam no bumbódromo de Parintins figuras lendárias, mitológicas, religiosas, vindas do lendário e da mitologia indígena, como a Lenda da Iara, Lenda do Juma, Lenda da Cobra Grande, Lenda do Boto, Lenda da Formiga de Fogo, Lenda das Icamiabas, dentre outras.

Brito; Ribeiro; Souza (2010, p. 19), sobre lenda amazônica, entendem que “o ritual dos bumbás realiza a síntese metafórica dos aspectos simbólicos da realidade de Parintins e, conseqüentemente, da cultura local.”

Carvalho (2014), em sua pesquisa sobre o Festival Folclórico de Parintins, analisa a apresentação de lenda amazônica pelos bumbás da seguinte forma:

Além dos elementos oriundos do auto-do-boi, (o próprio Boi, Nêgo Chico, Mãe Catirina, o Amo do Boi, a Sinhazinha, a vaqueirada, o padre, etc.) - estavam também presentes outros personagens, os quais foram sendo incorporados ao folguedo ao longo do tempo no Amazonas, advindos do lendário regional (Cobra Grande, Bicho Folharal). Criados, re-elaborados e inseridos na narrativa, de forma a oferecerem ao espetáculo uma feição regionalizada, evocam múltiplas ancestralidades e contribuem para a construção simbólica de uma afirmação identitária coletiva. (CARVALHO, 2014, p. 227)

Assim, se conclui o item que apresenta o Festival Folclórico de Parintins. Como se pretendeu demonstrar, embora haja relação de pertencimento entre as pessoas que fazem o festival com a valorização do caboclo e da cultura indígena, o que provocou a ressemantização para a construção de um senso de identidade que se quer regional, com a exaltação da cultura cabocla e da herança cultural indígena, é a cultura europeia do branco colonizador que está presente no início do folguedo que deu origem ao festival, de forma a representar o caboclo como um ser amazônico aculturado, de forma preconceituosa.

1.4 Procedimentos metodológicos da tese defendida

A tese defendida é qualitativa com procedimento teórico analítico e o material de análise é documental e constituído de letras de músicas premiadas, sendo as mais cantadas na contemporaneidade da pesquisa. Não foram consideradas a melodia nem as entonações rítmicas. Os textos musicais selecionados são:

- a. Ajuri;
- b. Amazonas Moreno;
- c. Índios do Brasil;
- d. Porto de Lenha;
- e. Amazônia é Brasil;
- f. Saga de um canoeiro;
- g. Caminhos de rio;

h. Renovação.

O critério de seleção dessas letras musicais foi a premiação em concursos realizados ou por serem aquelas com que os amazonenses mais se identificam.

O material de análise constituiu-se também de lendas, as mais frequentes contadas pelos caboclos amazonenses. A maior frequência foi obtida em entrevistas realizadas com caboclos amazonenses próximos a Manaus. Foram selecionadas as lendas:

- a. Lenda do Boto;
- b. Lenda da Cobra Grande;
- c. Lenda da Iara;
- d. Lenda das Icamiabas.

Também foram selecionados trechos de textos de livros didáticos de História do Amazonas e Geografia do Amazonas para alunos do Ensino Médio, tematizados no caboclo amazonense.

Esse conjunto formou o *corpora* das análises desta tese.

A hipótese orientadora da pesquisa é que o Poder econômico e cultural do colonizador branco deu origem ao preconceito social do caboclo amazonense.

As análises realizadas seguiram o critério crítico analítico da Análise Crítica do Discurso. Este critério tem por base a gramática sistêmico funcional de Halliday (1985) que afirma ser no uso de uma língua por seus falantes nativos que as unidades sistêmicas adquirem outras funções, a saber: ideacional, textual e interpessoal.

Nesse sentido, uma análise crítica busca nas palavras ocorridas no texto em análise verificar as categorias de análise como segue:

- a. Seleção lexical para a representação dos papéis sociais e os valores atribuídos;
- b. Construção da referenciação textual, a partir dos papéis sociais;
- c. Intertextos.

Essas categorias de análise objetivaram obter as diferenças culturais e ideológicas na representação social do caboclo amazonense.

Em síntese, este capítulo buscou indicar que os diferentes estudos já realizados sobre o caboclo amazonense não tratam do preconceito deste caboclo existente na sociedade amazonense. É isto que esta tese busca defender.

2 CAPÍTULO - BASES TEÓRICAS DA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO EM SUAS VERTENTES SOCIAL E SOCIOCOGNITIVA E A TEORIA DOS PAPÉIS

Este capítulo apresenta os fundamentos teóricos que sustentam esta tese. Dessa forma, trata da inter-relação das Categorias Analíticas Sociedade e Discurso assim como Sociedade, Discurso e Cognição. Trata, também, da Teoria dos Papéis Sociais.

2.1 A Análise Crítica do Discurso (ACD)

A Análise Crítica do Discurso é da Escola de Frankfurt e diferente da Análise do Discurso de Linha francesa, pois aquela está sustentada pela Linguística Crítica. Toda Análise Crítica do Discurso tem por base a Gramática Sistemico Funcional de Halliday (1985), ou seja, uma língua é organizada por um sistema linguístico que é válido para todos os falantes daquela língua, independente da nação onde ela é falada. Porém, em uso pelos falantes nativos, as unidades sistêmicas adquirem novas funções, o que cria uma identidade linguística nacional, ainda que haja diferentes variedades. Tais funções são guiadas por traços culturais e ideológicos, construindo, assim, três metafunções: a ideacional, a textual e a interpessoal. Para a ACD, essas funções, presentes no texto-produto enunciado, reproduzem a ideologia do Poder de cada grupo social. Sendo assim, a ACD analisa de forma crítica essas funções, objetivando denunciar as estratégias utilizadas pelo Poder para dominar a mente das pessoas, pois o resultado dessas estratégias dá Acesso ao público, levando-o a reproduzir no seu próprio discurso a ideologia do Poder.

Logo, a ACD trata de examinar o texto enquanto produto linguístico e/ou multimodal, em busca das funções das palavras selecionadas e as regras gramaticais aplicadas, pelo produtor do texto, e de como elas expressam a transitividade entre os atores sociais no texto e nas relações interpessoais. A ACD é multidisciplinar, sendo que a Vertente Social tem por transdisciplinaridade as Ciências Sociais; e a Vertente Sociocognitiva, as Ciências da Cognição e Sociais.

A ACD é composta por três vertentes, a saber:

- a) Vertente Social - que analisa o texto-produto preocupada com a inter-relação Sociedade e Discurso. Segundo esta vertente, há duas categorias para serem consideradas da ACD: Sociedade e Discurso. Há uma inter-relação dialética entre essas categorias, pois toda mudança social produz mudança no discurso, e vice-versa, toda mudança no discurso produz uma mudança social.
- b) Vertente Sociocognitiva – que analisa o texto-produto preocupada com a inter-relação Sociedade, Discurso e Cognição. Segundo esta vertente, há três categorias para serem consideradas na ACD: Sociedade, Discurso e Cognição. Há uma inter-relação entre essas categorias e uma se define pela outra, pois toda mudança social produz uma mudança no discurso e essas mudanças, por sua vez, produzem uma mudança nas cognições sociais, e guiam as cognições individuais; e vice-versa.
- c) Vertente Semiótica Social – que analisa o texto-produto multimodal, ou seja, a combinação de outras modalidades comunicativas com a verbal, de forma a completá-la. Por tratar de textos multimodais, objetiva analisar a composição das figuras e cores na complementação semântica das unidades verbais de forma a considerar a transitividade dos atores sociais nas metafunções adquiridas no uso efetivo da multimodalidade, ou seja, a composição dos elementos presentes no texto considerando, o eixo dessa composição em: da direita para esquerda, de baixo para cima, na moldura e centralização, na dispersão sem moldura. Em todos esses eixos considera as categorias da Gramática Sistêmico Funcional de Halliday (1985): o Dado e o Novo. O Dado é o sabido e o Novo é o informado no texto para o interlocutor.

Segundo van Dijk (1997), tudo o que acontece na prática discursiva perpassa a cognição e por essa razão é necessário examinar, para a produção de sentidos, a inter-relação de Sociedade, Discurso e Cognição. Sendo assim, a ACD considera o acesso à informação pela dialética entre as categorias analíticas: Dado e Novo; e pondera uma diferença entre discursos públicos e eventos discursivos particulares. Os discursos públicos são institucionais e o Poder se situa nos atores sociais, os donos das instituições: empresa, família e escola, basicamente. Os eventos discursivos particulares não são públicos, mas há uma dialética entre os discursos institucionais públicos e os eventos discursivos particulares, pois os

discursos públicos institucionais guiam os eventos discursivos particulares para reprodução da ideologia do Poder, e os eventos discursivos particulares ao se difundirem alteram os discursos públicos institucionais.

Nesta tese, são tratadas a Vertente Social, com Fairclough (1992 – 1995) e Thompson (2011), e a Vertente Sociocognitiva, com van Dijk (1997) tendo em vista que todos os aspectos formais podem ser analisados, descritos e interpretados num quadro de prática sociocultural, principalmente porque a análise deve estar inserida em um contexto; ao analisar o discurso criticamente, não se está interessado apenas no texto em si, mas em questões sociais que incluem maneiras de representar a realidade, manifestação de identidades e relações de poder no mundo contemporâneo.

2.2 A Vertente Social da ACD

A vertente social da ACD privilegia as Ciências Sociais. Esta vertente propõe que é necessário considerar a inter-relação das categorias analíticas Sociedade e Discurso para se analisar discursivamente o texto com uma visão crítica.

2.2.1 A Prática Social e a Prática Discursiva

Como toda mudança social produz uma mudança no discurso, assim como este modifica aquele, foi necessário recorrer à Vertente Social da ACD, pois a tese defendida a respeito do preconceito social do caboclo amazonense compreende que este preconceito decorre, primeiramente, de um fator racial: a miscigenação do branco colonizador europeu com o índio dono das terras e, mais tarde, dos negros e nordestinos; e um fator social, sua condição socioeconômica de pobreza, construída pelo Poder e que é reproduzida no discurso, modificando a sociedade local em relação ao colonizador que constrói esse preconceito para poder dominar o caboclo amazonense e ocupar suas terras amazônicas.

Na Vertente Social da ACD, também, conhecida como Escola Inglesa, esta tese está fundamentada nos maiores representantes dessa vertente que são Fairclough (1992: 1995) e Thompson (2011). Estes autores postulam uma diferença entre prática social e a prática discursiva. A prática social compreende uma série de

ações utilizadas pela sociedade no seu dia a dia vivencial, tais como: receber visitas de cerimônia, dar presentes e reunião de família. A prática discursiva compreende as maneiras como os atores discursivos representam seus papéis sociais na interação comunicativa, seja ela verbal ou multimodal.

Por existirem várias concepções sobre discurso, para fins desta pesquisa a concepção de discurso utilizada é a de Fairclough (2008).

2.2.1.1 Fairclough

Para este autor, a ACD é uma forma de analisar as relações entre o discurso e outros elementos da prática social.

Fairclough (2001) considera que o discurso é moldado pela estrutura social e, ao mesmo tempo, constitutivo dessa estrutura social

Ao usar o termo 'discurso', proponho considerar o uso de linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo de variáveis situacionais. Isso tem várias implicações. Primeiro, implica ser o discurso um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação. [...] Segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo mais geralmente tal relação entre a prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como efeito da primeira. [...] O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado (FAIRCLOUGH, 2008, p. 90-91).

Para este teórico, o discurso contribui para a construção de identidades sociais, de relações sociais e de sistemas de conhecimento e crença. O discurso, também, reproduz a sociedade como ela é, mas também permite transformá-la, constituindo uma relação dialética com a estrutura social.

Assim, a natureza desses processos se modifica nas diferentes modalidades de discurso, de acordo com fatores sociais. Os textos são produzidos de modos distintos, em contextos sociais específicos.

A inter-relação Discurso/Sociedade tem um efeito transformador, tanto da estrutura social, quanto das práticas discursivas. Logo, o discurso deve ser visto como um modo de ação, como uma prática que altera o mundo e os outros indivíduos no mundo; desse modo, o mundo é constituído pela atribuição de sentido que os atores sociais lhe impõem. Sem a interação subjetiva, a intenção dos sujeitos

e a atribuição de sentido aos objetos não existem condições para explicar o processo de produção do discurso e dos sentidos.

Para Fairclough (2008), o discurso contribui para a construção de identidades sociais, de relações sociais entre as pessoas e de sistemas de conhecimento e crença. Além disso, reproduz a sociedade como ela é, mas também permite transformá-la, constituindo uma relação dialética com a estrutura social.

Fairclough (1992: 2001) propõe considerar o uso da linguagem na prática social, e não atividade somente individual, ou reflexo de variáveis situacionais. Este autor defende que “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado” (FAIRCLOUGH, 1992: 2001, p. 91).

2.2.2 Ideologia e Análise Textual

Para a Análise Crítica do Discurso proposta por Fairclough (2008), o discurso é considerado, ao mesmo tempo, texto, prática discursiva e prática social. Considera-se, nesta pesquisa, que essa abordagem é adequada por compreender o discurso sob uma perspectiva multifuncional.

A análise textual focaliza os aspectos linguísticos organizados em categorias como vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual. Por meio dessa análise, os sentidos das palavras são trabalhados, assim como o emprego de tempos verbais, moderadores, conectivos, dentre outros recursos linguísticos. Para Fairclough (2008), a construção dos significados, a forma como a linguagem é usada, as pausas, as prioridades de fala dizem muito sobre as estruturas estabelecidas e sobre os eventos estudados. A Análise Crítica do Discurso, enquanto prática discursiva, prioriza categorias como o contexto de produção, distribuição e consumo do discurso. Este autor propõe alguns itens para essa análise: força dos enunciados, isto é, os atos de fala (promessas, pedidos, ameaças etc.); coerência dos textos, ou seja, como os consumidores compreendem o discurso, e a intertextualidade dos textos, que diz respeito aos vários discursos que compõem o mesmo texto de forma manifesta, ou constitutiva (interdiscursividade). O discurso enquanto prática social é

influenciado pelas ideologias existentes no contexto, sendo capaz de representar hegemonias ideológicas, políticas, econômicas etc.

Por ideologia, Fairclough (2008) entende que são construções da realidade, significados próprios do mundo físico, das relações sociais, das identidades sociais, que guiam as práticas discursivas e contribuem para a produção, reposição e/ou transformação das relações de dominação. Diz ainda que “não é possível ler as ideologias nos textos” uma vez que “a ideologia está localizada tanto nas estruturas (isto é, ordens de discurso) que constituem o resultado de eventos passados, como nas condições para os eventos atuais e nos próprios eventos quando reproduzem e transformam as estruturas condicionadoras” (FAIRCLOUGH, 2008, p. 11-119). As ideologias que constituem os discursos não podem ser pensadas de maneira estática. Elas lutam continuamente pela hegemonia nos discursos.

A Análise Crítica do Discurso pode, portanto, indicar as hegemonias ideológica, econômica, cultural, política etc. existentes num determinado contexto estudado e que são construídas, compartilhadas, mantidas ou podem vir a ser questionadas e transformadas por meio do discurso.

Para Fairclough (2008), esse tipo de mudança é possível por ser o discurso uma prática social, e que pode provocar ressignificações dos sujeitos, do seu papel em sociedade, da vida social, e o estabelecimento de novas relações de poder.

2.2.3 Intertextualidade e interdiscursividade

Para Fairclough, os textos são compostos por elementos de outros textos, ou seja, intertextuais. Portanto, a intertextualidade é importante para análise do texto, pois os elementos presentes são constitutivamente intertextuais. Para Catunda (2016, p. 42), “existe uma inserção histórica do texto, na medida em que ele responde, reacentua e reorganiza textos passados e contribui para processos de mudança social ao influenciar textos subsequentes.”

Para Bakhtin (1979), as palavras são tecidas a partir de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais e em todos os domínios. Este autor, ao associar os fenômenos ideológicos às condições e formas de interação social, afirma que os signos ideológicos são os resultantes dessa interação materializada.

Ainda para esse autor, o discurso essencialmente heterogêneo é manifestação subjetiva, de sociabilidade e de múltiplas subjetividades. Assim, um discurso utiliza sempre palavras de outros discursos de forma ativa por meio de citações intencionais e de forma passiva por meio do uso de palavras aprendidas socialmente ou herdadas de gerações anteriores, e é essa heterogeneidade que torna o dialogismo uma característica essencial da linguagem.

Para Bakhtin (1979), o diálogo se estabelece de um texto para outros, a partir das relações que ele mantém com outros textos. Logo, a intertextualidade existente nos textos não deve ser considerada só como um diálogo face a face entre pessoas, mas sobretudo o diálogo entre textos de várias pessoas, já que cada texto é visto como uma resposta a outros textos. Assim um texto, por se tratar de vários intertextos, é definido pelo dialogismo de Bakhtin como várias vozes entrecruzadas ou complementadas. Uma das dimensões apresentadas no dialogismo bakhtiniano refere-se ao permanente diálogo, nem sempre harmonioso, presente nos diferentes discursos existentes em uma comunidade, uma cultura, uma sociedade.

Kristeva (1981) postula que a intertextualidade pode ser explicada ao se considerar o texto como um ideograma – função intertextual presente nos distintos níveis da estrutura organizacional de cada texto, conferindo-lhes suas coordenadas históricas e sociais. Para essa autora, a intertextualidade é uma permutação, transformação e absorção de vários outros textos que se estabelecem como redes de conexões internas e externas. Assim, a construção de um novo texto é originada sempre de textos já construídos que são decompostos, negados ou retomados.

Segundo Maingueneau (2005, p.15), discurso é “uma dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”. Para esse autor, o discurso opera sobre outros discursos já institucionalizados e todo enunciado de um discurso se constitui na relação polêmica com outro.

Os trabalhos de Jacqueline Authier-Révuz (1990) distinguem a heterogeneidade constitutiva do discurso e a heterogeneidade mostrada no discurso. Enquanto a primeira, tida como basilar de toda prática discursiva, está presente no texto, como o processo constitutivo do discurso, o reconhecimento de que dada formação social e ideológica caracteriza alguns termos, expressões e predicções inseridas no texto; a segunda, a heterogeneidade mostrada, é de ordem textual, do

domínio da textura do discurso, localizada na superfície do texto através de citações e intertextos marcados e representa, assim, a consciência do sujeito falante.

Mainueneau (1989) também trata o interdiscurso em uma heterogeneidade discursiva que também é constitutiva ou mostrada e propõe que analisar o discurso implica delimitar os campos discursivos e seus espaços discursivos que estão em interdiscursividade no universo do discurso. Para o autor, o discurso opera sobre outros discursos já institucionalizados e todo enunciado de um discurso se constitui na relação polêmica com outro.

2.3 A Vertente Sociocognitiva da ACD

Esta tese está fundamentada, também, na Vertente Sociocognitiva, da qual van Dijk é seu maior representante. Para esse autor, existem discursos públicos e eventos discursivos particulares, em uma dialética entre o social e o individual, na medida em que o social guia o individual, mas este modifica o social.

Van Dijk (1997) postula que os discursos públicos institucionais são definidos por três categorias: Poder, Controle e Acesso. Cada categoria é definida pelos seus participantes, suas funções e suas ações. O discurso é visto, também, como uma das práticas sociais.

Esse autor, também, propõe que se devem considerar três categorias analíticas para uma visão crítica da Análise Discurso: Sociedade, Cognição e Discurso, sendo tão inter-relacionadas que uma se define pelas outras.

Define-se a categoria Sociedade como um conjunto de grupos sociais, composto pela reunião de pessoas com o mesmo ponto de vista para representar o mundo, de forma a compor cada uma as suas memórias sociais grupais.

Já a categoria Cognição é definida por um conjunto de crenças que se estabelecem como formas de conhecimento avaliativas do mundo. As ações da linguagem captam os referentes no mundo a partir do ponto de vista grupal ou extra-grupal, propiciando que o locutor guie com essas formas de conhecimento o seu discurso. Como as crenças decorrem do ponto de vista grupal, elas estão em constante conflito com as crenças dos demais grupos.

Segundo van Dijk (1997), as crenças são formas de conhecimento sem valor de verdade, pois decorrem de crenças avaliativas que produzem formas de representação cognitiva do mundo. Estas compõem o marco de conhecimentos sociais seja memória social grupal, seja extra-grupal.

A categoria Discurso é definida como uma prática social, com seus participantes que representam papéis sociais na interação comunicativa. Uma análise crítica é realizada com questões sociais, principalmente os preconceitos que excluem as pessoas dos seus grupos. O autor postula que uma análise crítica denuncia como o Poder controla a mente das pessoas para a reprodução de preconceitos, para atender os interesses e deliberações do Poder. Nesse sentido, são denunciadas as manipulações do Poder para obter o domínio da mente das pessoas. Os estudos críticos já realizados com os discursos indicam que o Poder utiliza um conjunto de estratégias retóricas e/ou discursivas para controlar o ato enunciativo.

As três categorias analíticas: Sociedade, Cognição e Discurso são inter-relacionadas e uma se define pela outra. Nessa inter-relação, van Dijk (2000) enfatiza as noções de memória social e individual, de discurso como ação e interação, de contexto global e local e de papéis sociais.

Por ser o Discurso uma prática sociointeracional convencionada na e pela sociedade, esta prática é representada por um esquema mental que define o contexto global discursivo em participantes, suas ações e funções. O texto ocorre no contexto discursivo e se define como um produto que traz representadas em língua formas de conhecimento social e individual.

A Vertente Sociocognitiva também postula uma dialética entre o social e o individual. O social guia o individual, assim como o individual modifica o social. Como os discursos públicos guiam os eventos discursivos particulares, por sua vez, estes modificam os discursos públicos.

A Sociedade é vista como um conjunto de grupos sociais, em que cada grupo é definido pela união dos indivíduos que têm os mesmos objetivos, propósitos e interesses, com ponto de vista específico para focalizar o mundo e selecionar características e cancelar as demais.

A cognição é definida como formas de conhecimento que são representações mentais do que é focalizado como acontecimentos no mundo. As formas de conhecimento são armazenadas na memória de longo prazo tanto social quanto individual. Os conhecimentos sociais são construídos a partir de experiências em sociedade e que decorrem do que é vivido lá; os conhecimentos individuais são construídos com experiências individuais com o mundo e que são vividos individualmente.

Desse modo, de acordo com Silveira (2000), a memória social de uma nação, composta por diferentes memórias sociais grupais, armazena conhecimentos avaliativos, crenças que são construídas tanto com a cultura quanto com a ideologia do Poder dessa nação e de cada um dos grupos sociais que são de interesse do Poder nacional.

Assim, a inter-relação dessas categorias permite afirmar todas as formas de conhecimentos sejam elas institucionalizadas e nacionais, sejam elas grupais, sejam elas individuais.

Van Dijk (1997) postula que todos os discursos institucionais públicos são organizados por três grandes categorias: Poder, Controle e Acesso. Cada uma dessas categorias é definida por seus representantes caracterizados por seus papéis sociais, suas funções e ações. O Poder é definido pelo conjunto de participantes que são donos ou na hierarquia os mais altos. O Controle é definido por participantes que executam o que o Poder decidiu. O Acesso é definido por participantes que dão acesso ao público o que o Controle executou.

Segundo Silveira (2012), o discurso da História é definido pelas categorias Poder, Controle e Acesso. O poder é definido por participantes do Estado. O Controle é definido por participantes que executam o que o Poder decide, ou seja, os que representam os papéis dos conselhos editoriais, ou seja, o que pode ou não ser publicado como História. O Acesso é definido por participantes que têm a função de imprimir os textos da História e dar a eles acesso ao público através de editoras e livrarias. O mesmo ocorre com o discurso da Geografia. É por isso que a Historiografia é diferente da História. Enquanto a História opera com documentos impressos do passado selecionados pelo Poder; a Historiografia opera com documentos primários, secundários e terciários, ou seja, cartas, recados etc. além de lápides de túmulos e documentos que a História não operou.

Esta tese trata de textos da História que têm Acesso a alunos de escolas e professores. O mesmo ocorre com os textos da Geografia.

Essas categorias são inter-relacionadas por imposição da ideologia do Poder através de um conjunto de crenças que guiam a produção textual-discursiva a fim de evitar o que não interessa ou ameaça o Poder. As crenças extra grupais são construídas porque os discursos públicos institucionais têm Acesso a um grande público.

Em outros termos, as formas de conhecimento são construídas no e pelo discurso, por meio de seus textos, vistos como representações em língua das formas de conhecimento transmitidas ao público nos discursos institucionalizados. Dessa forma, as palavras no texto contêm implícitos ideológicos e culturais e são selecionadas para compor o texto pelo seu produtor. Logo, estão relacionadas no texto pelo macroato de fala que define o discurso em questão.

Esta tese busca tanto segmentos linguísticos explícitos, relativos ao que o texto traz representado em língua; quanto implícitos, relativos aos valores culturais que precisam ser explicitados para se resgatar traços culturais e ideológicos na representação textual/discursiva do caboclo amazonense.

Van Dijk recorre à Teoria da Memória por Armazéns a fim de tratar das cognições sociais e individuais.

2.3.1 Processos de Armazenamento de Memórias

Relaciona-se o conceito de memória humana a profissionais da Psicologia. A fim de entender como o vivido e o experienciado é representado mentalmente e de que forma é armazenado na mente das pessoas, a memória é tratada a partir de três distinções importantes.

A primeira distinção refere-se a três estágios básicos: Codificação, Armazenamento e Recuperação. A Codificação é definida como o processo pelo qual a informação apresentada é convertida de uma forma física em uma representação de memória. Dessa forma, as ondas sonoras que afetam os receptores se transformam em um espaço de memória; a informação, por exemplo,

codificada de alguma forma, é chamada código de memória. Já o Armazenamento refere-se ao processo que leva essa informação a ocupar um lugar no sistema. Mas uma informação armazenada pode ser perdida, produzindo assim o esquecimento. Por último, a Recuperação se refere ao acesso a essa informação armazenada. O fracasso ou a falha na recuperação de certa informação pode não significar um esquecimento, mas uma mera dificuldade em acessá-la.

A segunda distinção aborda os diferentes tipos de memória enquanto armazéns de informações: memória de curto prazo, memória de médio prazo e memória de longo prazo.

Já a terceira distinção refere-se às diferentes memórias usadas para armazenar tipos de informação diferentes, como por exemplo, um sistema reservado para fatos e outro para habilidades.

Considerando essas distinções, o aspecto a ser abordado dentro da Psicologia Cognitiva acerca da memória humana refere-se aos armazenamentos de memória, pois deles dependem as formações cognitivas e suas respectivas associações com os contextos sociais dos quais fazem parte o sujeito e, como já argumentado acima, fundamental para entender como o vivido e o experienciado é representado mentalmente e de que forma é armazenado na mente das pessoas.

Sobre o marco teórico geral de exame da memória humana e seu sistema, a partir de duas grandes dimensões, tem-se que em Sebastian (1983)

Una de ellas distingue entre características estructurales y fijas del sistema y procesos de control que se pueden modificar o reprogramar con facilidad, a voluntad del sujeto. Creemos que esta distinción ayuda a clarificar bastantes resultados y, por ello, nos ocuparemos de establecerla desde el principio. Las características permanentes de la memoria – a las que nos referiremos como la estructura de la memoria – incluyen tanto el sistema físico como los procesos incorporados en él, invariantes y fijos de una situación a otra. Por el contrario los procesos de control son seleccionados, contruidos y utilizados opcionalmente por el sujeto, pudiendo variar drásticamente de una tarea a otra incluso cuando superficialmente estas tareas parezcan muy similares. La utilización de un proceso de control determinado em una situación dada depende de factores tales como la naturaleza de las intrucciones, el significado del material y la historia individual del sujeto. (SEBASTIÁN, 1983. p. 127).

2.3.2 Características Estruturais

Atkinson e Shiffrin apresentaram, em 1968, um modelo de memória por armazém para explicar a maneira pela qual o cérebro gerencia a informação. Também descrevem as características estruturais e permanentes divididas em três componentes: registro sensorial, armazenamento/memória de curto prazo e armazenamento/memória de longo prazo. Essas estruturas seriam responsáveis por processar os diferentes tipos de dados coletamos.

Para entender esse modelo, recorre-se à figura abaixo elaborada por Catunda (2016), como segue:

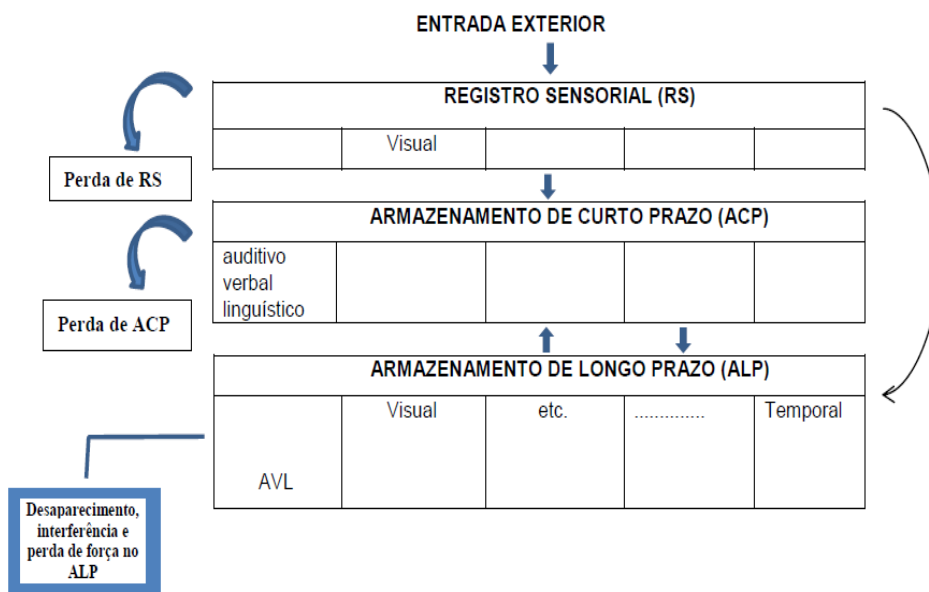


Figura 6 Representação das Características Estruturais

Fonte: Catunda (2016)

Dessa forma, essas estruturas trabalham juntas para dar origem ao que se conhece como memória. Para introduzir as noções das Representações das Características Estruturais, recorre-se, ainda, a Atkinson e Shiffrin.

2.3.2.1 Registro Sensorial

O Registro Sensorial está relacionado à percepção e possui características diferentes dependendo da modalidade sensorial. O registro sensorial ocorre quando um estímulo surge de acordo com as dimensões sensoriais apresentadas e seu registro é imediatamente realizado. No sistema visual, torna-se mais fácil compreender o modo como é registrado; na verdade, suas características concretas – que incluem o apagamento de uma informação/imagem (que é muito precisa inicialmente) em um espaço muito curto de tempo – levam a identificação desse sistema como um componente de memória com identidade própria. A informação, quando entra através de outras modalidades sensoriais, recebe da mesma forma um registro inicial, porém, não se pode determinar se existe um período de apagamento considerável ou outra característica qualquer que nos permita identificá-los como componentes de memória.

Recorre-se, ainda, a Atkinson y Shiffrin sobre a noção de Registro Sensorial,

O Registro Sensorial, portanto, tem as seguintes características: inicialmente, pode-se dizer que ele é grande, pois o armazenamento sensorial de um determinado órgão sensitivo contém todas as informações do meio ambiente exercendo influência sobre esse órgão sensorial; em seguida, pode-se afirmar que ele é temporário, já que suas informações enfraquecem com o tempo, variando de alguns décimos de segundo quando o armazenamento sensorial é visual a alguns segundos para quando ele é auditivo; e, finalmente, a pequena parte de informações em armazenamento sensorial que recebeu atenção é transferida dele para o principal componente do sistema: o armazenamento/memória de curto prazo. (ATKINSON Y SHIFFRIN, 1968, p. 115)

2.3.2.2 Armazenamento de Curto Prazo

A armazenagem de curto prazo refere-se à memória de trabalho. É a entrada sensorial de informação com capacidade quantitativa limitada e designada *chunk*. Esse armazenamento é responsável pela entrada de informação verbal linear e limitada em seu armazenamento, quando o *chunk* está lotado, o que entrou fica perdido para a compreensão. Há necessidade de constante esvaziamento para o processamento da informação (memória de médio prazo); caso contrário, esta será perdida. A memória a curto prazo tem a capacidade de codificar um número limitado

de informação por um curto período de tempo, é portanto limitada no tempo (apenas alguns segundos) e capacidade.

Sebastián (1983), segundo Catunda (2016), ao se referir a apresentação da definição clássica de memória de curto prazo baseada no Modelo de Memória de Atkinson e Shiffrin, mostra que

El ejemplo clásico para ilustrar el almacenamiento a corto plazo es recordar el número de teléfono que alguien te acaba de dar. Un número de teléfono suele constar como mucho de 7 dígitos, capacidad máxima que el sujeto puede recordar, y además es abstracto y no tiene significado. La estrategia que habitualmente se utiliza para recordarlo consiste en repasarlo hasta el momento de marcar. Si no se vuelve a utilizar o hay algún otro teléfono nuevo que interfiera, se olvidará. Para evitar esto hay que repasarlo, en alto o subvocalmente, hasta el momento de su transferencia a oro almacén más permanente (o bien, simplemente, anotarlo). Este ejemplo muestra claramente las características del almacén a corto plazo: es una memoria en funcionamiento en donde la información procedente tanto del almacén sensorial como del almacén a largo plazo se procesa conscientemente y en la que se puede mantener la información mediante la atención, perdiéndose sin ella en unos 30 segundos. Su función es la de mantener pequeñas cantidades de información durante este breve período de tiempo. (SEBASTIÁN, 1983, p. 127).

Catunda (2016) explica que, em revisão feita por Miller (1956), em um artigo sobre a capacidade de armazenamento, ficou comprovado que ela oscila entre 7 ± 2 elementos. A revisão de uma série de estudos possibilitou concluir que a capacidade não está na quantidade de informação, mas no número de itens que podem ser recodificados em unidades maiores de significado, denominadas *chunks*, e que podem ser lembrados pelo sujeito em uma oscilação que gira entre 7 ± 2 .

2.3.2.3 Armazenamento de Longo Prazo

Catunda (2016), com relação ao Armazenamento de Longo Prazo, preconiza que este é o grande repositório, em que são mantidas informações que costumeiramente ficam à disposição do usuário. São características: a) o fato de que as informações chegam a ele através de variados processos de elaboração, a partir da memória de curto prazo; b) tem dimensões ilimitadas; c) suas informações são adquiridas pelo processo de recuperação e devolvidas à memória de curto prazo, onde são manipuladas e usadas para a realização de uma tarefa específica.

Sebastián (1983), em relação ao armazenamento/memória de longo prazo, afirma que

El almacén a largo plazo es un depósito permanente de información transferida desde el almacén a corto plazo. Obsérvese que <<transferencia>> no implica desplazamiento de información de un almacén al siguiente. Por transferencia nos referimos al proceso de copiado en un almacén de la información seleccionada em otro almacén previo, sin desplazarla de éste. (SEBASTIÁN, 1983, p. 24).

Para Atkinson & Hilgard, nesse tipo de memória, as informações costumam ser codificadas de acordo com o seu significado, já que

para o material verbal, a representação dominante na memória de longo prazo não é acústica e nem visual; pelo contrário, ela se baseia no significado dos itens. Itens de codificação de acordo com o seu significado ocorrem mesmo quando representam palavras isoladas, mas são mais notáveis quando constituem sentenças. Vários minutos após ouvirmos uma sentença, a maior parte do que pudermos evocar ou reconhecer será o significado da sentença. Suponha ter ouvido a sentença: “O autor enviou uma longa carta ao comitê”. As evidências indicam que dois minutos mais tarde você não teria melhor chance de dizer que você ouviu essa sentença ou algo com o mesmo significado: “Uma longa carta foi enviada pelo autor”. (ATKINSON & HILGARD, 2012, p. 263)

Portanto, o esquecimento ocorre na memória de longo prazo em decorrência de falhas na recuperação – pois, apesar das informações permanecerem lá, não podem ser encontradas – e da interferência das novas informações. São as perdas ou dificuldade do acesso às informações que provocam casos de esquecimento de memória de longo prazo.

2.3.2.4 Memória de médio prazo

Speber e Wilson (2001) para proporem a Teoria da Relevância precisaram recorrer à memória de médio prazo. Esta armazena provisoriamente as reposições semânticas construídas na memória de curto prazo e, dependendo de uma inferência ostensiva, reformula as proposições até obter um sentido final que será armazenado na memória de longo prazo.

2.3.2.5 Processamento da informação pelo interlocutor

O interlocutor processa a informação codificada entrada sensorialmente na memória de curto prazo. Como esta é quantitativa, para não lotar, o *chunk* recursivamente transforma o codificado em um sentido chamado proposição.

As proposições são armazenadas na memória de médio prazo a partir de um modelo de situação projetado pelo interlocutores dependendo de suas experiências individuais anteriores. Todavia, como todo texto traz uma informação nova, quando essa informação aparece obriga o interlocutor a fazer um inferência ostensiva, pois essa informação nova não combina com as demais proposições já projetadas no modelo de situação anterior. É essa inferência ostensiva que Speber e Wilson (2001) designam relevância, e essas modificações vão ocorrendo na memória de médio prazo até que se obtenha um sentido mais global, que é a coerência do texto. É esse sentido que é armazenado na memória de longo prazo. Muitas vezes, o interlocutor não consegue obter o sentido mais global que fica na memória de médio prazo por um certo período, e se não for processada não há obtenção do sentido mais global e a informação nova se perde.

2.4 Interacionismo Simbólico

O Interacionismo Simbólico é uma vertente teórica da psicologia social que propicia a compreensão não apenas do modo, mas também como os indivíduos interpretam os objetos e as outras pessoas com as quais interagem e como tal processo de interpretação conduz o comportamento individual, em situações específicas.

É uma abordagem sociológica das relações humanas que considera de muita importância e influência, na interação social, os significados bastante particulares que ele obtém a partir dessa interação sob sua interpretação pessoal. Originada na Escola de Chicago, essa abordagem é especialmente relevante na Microsociologia e na Psicologia Social. Na Microsociologia tem por objetivo estudar e compreender as relações entre atores sociais tanto entre indivíduos,

quanto entre grupos, e as posições e os papéis sociais que esses atores ocupam e desempenham nos espaços sociais em que estão integrados. O mundo simbólico somente se constrói a partir da interação entre as pessoas, e está fundada nas interações do indivíduo, ou naquilo que o "eu" faz sendo regulado pelo que "nós" construímos socialmente. Já na Psicologia Social, o Interacionismo Simbólico tem se fortalecido em um percurso que possibilita abordar os fenômenos, aplicando uma dialética entre aspectos da estruturação social e a construção das individualidades, entre o geral e o particular, entre o cultural e o singular, entre sujeito e objeto, apreendendo as contradições da vida contemporânea no contexto de sociedades plurais, bem como refletindo sobre os fenômenos sociopsicológicos, sem ignorar o caráter histórico deles.

Sobre o histórico do Interacionismo Simbólico, em Barros (2018) consta que

A escola que originou o Interacionismo Simbólico vem do pragmatismo americano, e, particularmente, do trabalho de George Herbert Mead. Este demonstrou que os egos (self) das pessoas são produtos sociais, sem deixar de ser propositados e criativos. Outros pioneiros na área foram Herbert Blumer e Charles Cooley. Blumer, um estudioso e intérprete de Mead, e criador do termo "Interacionismo Simbólico", pôs em evidência as principais perspectivas dessa abordagem: as pessoas agem em relação às coisas baseando-se no significado que essas coisas têm para elas; e esses significados são resultantes da sua interação social e modificados por sua interpretação. (BARROS, 2018, p. 56 - 57)

Por essa razão, Mead (1982) afirma que o papel do Eu e do Mim é um processo de interação contínua:

O Mim é um indivíduo convencional, habitual. Está sempre presente. Tem que ter os hábitos, as reações que todos têm, ao contrário, o indivíduo não poderia ser um membro da comunidade... A reação do Eu a uma atitude organizada transforma a mesma, e assim, ocorre certa proporção de adaptação e readaptação. Essa reação do Eu pode ser um processo que envolve uma degradação do estado social como uma integração superior. Acrescenta, ainda, que o progresso social humano implica o emprego, por parte dos indivíduos, do seu mecanismo de consciência de si, socialmente surgido, tanto para produzir as transformações sociais progressivas como para o desenvolvimento de si mesmos ou de suas personalidades individuais como forma de se manter adaptativo a esse ritmo de reconstrução social. (MEAD, 1982, p. 222)

Ainda para o mesmo autor, o Interacionismo Simbólico constitui uma das abordagens mais adequadas para analisar processos de socialização e ressocialização e, também, para o estudo de mobilização de mudanças de opiniões, comportamentos, expectativas e exigências sociais.

O Interacionismo Simbólico tem como premissas: a) o ser humano orienta seus atos em direção às coisas a partir da significação que estas têm para ele; b) o significado dessas coisas é a consequência da interação social que cada qual mantém com seu próximo; c) os significados se manipulam e se modificam mediante um processo interpretativo desenvolvido pela pessoa ao defrontar-se com as coisas que vai encontrando em seu caminho (BLUMER, 1982, p. 2, apud BARROS, 2018, p. 57).

O mesmo autor acrescenta também que essas premissas levam o Interacionismo Simbólico a desenvolver ideias que representam a forma como se vê a sociedade humana e a conduta, baseadas nos seguintes temas: grupos humanos ou sociedades, interação social, objetos, o ser humano como ator, a ação humana e as interconexões entre as linhas de ação.

2.5 A Representação na Psicologia Social e Moscovici

O Interacionismo Simbólico, que trata de como as pessoas pensam, influenciam e se relacionam umas com as outras, é o resultado da ponte entre a Psicologia e as Ciências Sociais estabelecida pela Psicologia Social.

O conceito de representação social de Émile Durkheim é retomado por Serge Moscovici em 1961, quando resgata e busca designar fenômenos múltiplos, observados e estudados em termos de complexidades individuais e coletivas, ou psicológicas e sociais. O fenômeno das representações está relacionado aos grupos sociais implicados na categoria cognição e sociedade.

De acordo com Barros (2018), a representação que um grupo elabora sobre o que deve fazer para criar uma rede de relações entre seus componentes decorre dos mesmos objetivos e procedimentos que são específicos de cada grupo. Desta forma, as representações sociais estão relacionadas a forma de interpretar e pensar a realidade cotidiana desenvolvida pelos indivíduos e pelos grupos. Ainda para o mesmo autor, o social intervém de várias maneiras, como: a) pelo contexto concreto no qual se situam grupos e pessoas; b) intervém pela comunicação que estabelece entre eles; c) pelo quadro de apreensão que fornece sua bagagem cultural; d) pelos

códigos, símbolos, valores e ideologias ligados às posições e vinculações sociais específicas.

Dessa forma, a representação é de competência da posição que um indivíduo ocupa na sociedade. Já a representação social é a representação de alguma coisa ou de alguém, além de ser o processo em que se estabelece a relação entre o mundo e as coisas (BARROS, 2018).

Para Moscovici (2013), o pensamento construído a respeito de um ambiente ou de uma atmosfera social é construído por palavras, ideias e imagens que penetram os olhos, os ouvidos e a mente dos indivíduos, independentemente de sua vontade. Nenhuma mente está livre de condicionamentos anteriores que lhe foram impostas por representações, linguagem ou cultura.

Consoante Barros (2018), o indivíduo vive o mundo que conhece e analisa por si mesmo não só o plano de seu pensamento, mas também o seu posicionamento diante do mundo. Pressupõe representação as interações advindas de duas pessoas ou entre dois grupos. Para este autor

As interações humanas advindas de duas pessoas, ou entre dois grupos, pressupõe representações. Quando as pessoas encontram outras pessoas ou coisas que para elas são familiares, tais representações estão presentes. A finalidade de todas as representações é tornar algo familiar em não-familiar ou a própria não-familiaridade. (BARROS, 2018, p. 60).

O autor acrescenta que a Teoria das Representações Sociais tem como ponto de partida a diversidade dos indivíduos, atitudes e fenômenos, e que deve ser vista como uma forma de compreender e comunicar o que já se sabe. O objetivo da Teoria das Representações Sociais é descobrir como os indivíduos e grupos podem construir, a partir da diversidade, um mundo estável.

2.6 Teoria dos Papéis Sociais, de Moscovici

A Teoria dos Papéis Sociais é uma classe particular de linguagem categorial ligada à noção de posição e se refere a qualquer categoria social de atores. Para Stryker e Statham (1985),

o conceito de papel assumido, definido como processo de antecipar respostas dos outros com alguém está implicada na interação social, é evocado para responder perguntas tais como (...) como aprendemos o que são as expectativas dos outros? Como aprendemos os significados das características do meio? E como aprendemos a faixa de variações possíveis para construir dentro dos papéis? (STRYKER e STATHAM, 1985, p. 324, apud BARROS, 2018, p.61)

Barros (2018), ainda citando os autores acima, afirma que o conceito de papel assumido implica assumir o papel do outro para ver o mundo da mesma forma como ele o vê, pois na vida cotidiana deve-se representar/agir de acordo com o contexto onde se está inserido. Goffman (2014) apresenta os papéis sociais com a perspectiva teatral, com a criação e manutenção dos papéis sociais a partir de questionamentos da seguinte ordem: por que representamos?; como representamos?; a representação é falsidade?; é necessário representar?; em quais situações representamos?

Ainda sobre a Teoria dos Papéis Sociais, para o Interacionismo Simbólico ela é um movimento e não uma escola única, o conceito de interação é básico e visualizado como atores representando partes atribuídas a um script, por uma cultura formada no curso da adaptação evolucionária às circunstâncias do ambiente.

Sobre o conceito de grupo, este é derivado da interação das pessoas, mas também, estrutura o individual. Na Teoria dos Papéis, o grupo é o contexto estrutural imediato da maioria das interações, que envolve atores cooperativos em busca de um objetivo comum a todos os membros dentro de uma unidade organizada e independente como sistema.

Acerca do conceito de papel, a teoria dos papéis defende que essa categoria refere-se aos padrões de comportamento atribuídos a certas posições dentro de uma estrutura social.

Dessa forma, Goffman (2014) utiliza elementos da dramaturgia como ator, papel, cenário e plateia para apresentar a perspectiva da representação teatral e descrever como o indivíduo se apresenta na situação social. Assim, o indivíduo através da representação tem o objetivo de garantir influência manipulando as impressões que outras pessoas têm sobre ele.

2.7 Contextos discursivos

Para van Dijk (2008), o discurso é uma prática sócio-cognitivo-interacional, dado que o discurso remete a um contexto social e histórico. Para esse autor, como já visto, há uma ligação direta entre sociedade, discurso e cognição.

Silveira (2012), em sua obra sobre Textos do Discurso Científico, argumenta que não são os temas que definem um discurso, mas a maneira pela qual são tratados em cada prática sociointeracional discursiva e que os textos científicos são formas textuais tipificadas, com funcionamento específico.

Para essa autora, tem-se o pressuposto que todo texto nasce de uma necessidade comunicativa específica no contexto de uma sociedade, e que o próprio texto oferece a evidência linguística para confirmar essa necessidade.

A prática social discursiva é convencionada pelos participantes e os papéis que representam na interação sociocomunicativa, situada em vários contextos sociais e culturais, pois as situações sociais podem ser descritas como partes integrantes de uma cultura mais ampla (van DIJK, 2012, p. 61).

Van Dijk (2008) assevera que os enunciados discursivos se constituem de textos orais, textos escritos e de um contexto e que, portanto, para se ter o controle do discurso, deve-se ter o controle do contexto, que é constituído por categorias tais como: a) definição global da situação; b) cenário (tempo e espaço); c) ações em curso (incluindo os discursos e os gêneros discursivos); os participantes em vários papéis comunicativos, sociais ou institucionais; e d) as representações mentais: metas, conhecimento, opiniões, atitudes e ideologias.

Van Dijk postula que, no estudo da língua e do discurso, o contexto é concebido em termos de variáveis sociais independentes, como o gênero, a classe, a etnia e a idade, quando não em termos de condições sociais do texto e da fala.

2.8 A Teoria dos Contextos

Van Dijk (2012, p. 35) apresenta a noção de contexto como modelos mentais que “representam as propriedades relevante do entorno comunicativo na memória episódica (autobiográfica) e vão controlando passo a passo os processos da produção e compreensão do discurso.”

Para van Dijk (2012)

O controle da produção do discurso pelo contexto, que começa na categoria mais ampla (a interação) e desce em seguida até as mais específicas (a realização fonética ou gráfica), passando pelos assuntos gerais e esquemas generalizantes (por exemplo, o das narrativas) significados locais e sentenças.

O modelo de contexto exerce um controle abrangente sobre o processo de produção e compreensão, em primeiro lugar controlando que conhecimento geral e que informação presentes nos modelos de eventos (experiências, notícias) devem ser expressos e pressupostos nas estruturas semânticas globais e locais do discurso. (van DIJK, 2012, p. 80)

Dessa forma, o autor passa a diferenciar diferentes contextos, a saber: contexto de linguagem, contexto social, contexto cognitivo e contexto discursivo. O contexto de linguagem é relativo à variedade linguística utilizada pelo locutor. Esta variedade possibilita que o interlocutor tenha uma imagem de quem é o seu interlocutor, caracterizado pelo seu nível de escolaridade.

O contexto social é relativo ao grupo social que pertence o interlocutor e aos acontecimentos que estão ocorrendo na sociedade.

O contexto cognitivo é relativo às cognições sociais e individuais que cada interlocutor tem, e é isso que propicia que os conhecimentos individuais, sendo guiados pelos sociais, sejam ativados para o processamento da informação a fim de se fazer as inferências necessárias.

O contexto discursivo permite que o interlocutor projete um modelo de contexto relativo ao gênero discursivo a ao gênero textual utilizado pelo locutor.

2.9 Referenciação

A atividade de referenciar, segundo alguns estudiosos da linguística, é extremamente relevante para a construção de sentidos, uma vez que uma de suas atribuições é a construção de objetos-de-discurso, sem necessariamente estabelecer uma relação direta entre uma forma linguística e um referente extralinguístico.

Koch (2004), a respeito do processo de referenciar enfatiza que à medida que os sujeitos produzem textos, são construídos objetos-do-discurso resultantes de um processo contínuo de interação entre percepção, linguagem e ação social, ou seja, as formas referenciais se constroem na referenciação textual. Nesse sentido, segundo Koch (2004), é necessário verificar os substantivos e adjetivos utilizados, assim como os verbos, além das regras gramaticais que estabelecem, em relação ao sujeito, a transitividade e a intransitividade, além de voz passiva e ativa para enunciação do sujeito frasal. Pela referenciação, o autor, guiado pelas suas intenções, orienta o interlocutor a realizar o processamento da informação recebida.

Ainda para a autora (2004), a referência não pode ser entendida no sentido que lhe é mais tradicionalmente atribuído, como simples representação extensional de referentes do mundo extramental, mas sim como aquilo que designamos, representamos, sugerimos quando usamos um termo ou criamos uma situação discursiva referencial. Em suma, as práticas culturais determinam a forma como percebemos o mundo ao nosso redor e expressamos essas percepções por meio da linguagem.

3 CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO PELO DISCURSO DA HISTÓRIA E DA GEOGRAFIA

*“É hora de tomar nas mãos de novo a nossa Geografia,
Pintar de liberdade o verde desse mapa,
Contar de novo a História como há muito tempo
Já não se ouve mais nem se contou verdade.”
(Candinho e Inês)*

Este capítulo apresenta a discussão teórica a respeito do discurso da História e da Geografia no sentido de situar a tese defendida. Apresenta, também, os resultados obtidos das análises de textos selecionados do discurso da História e do discurso da Geografia do Amazonas, pois são eles que têm Acesso à escola brasileira.

3.1 A representação do caboclo no discurso literário

A imagem selecionada abaixo tematiza o caboclo amazonense, o homem do rio, a vida sobre as águas e sua identidade representada em seus hábitos e modo de vida, o que também pode ser apreendido nas palavras de Araújo (2003, p. 70), quando argumenta que “na Amazônia, o homem é remador, mariscador, pescador. A mulher é roceira. (...) o calor deu ao caboclo a calma e a passividade que o caracterizam”.



Figura 7 O caboclo amazonense

Fonte: Disponível em
<<https://www.google.com/search?q=IMAGENS+DA+FLORESTA+AMAZONICA&tbn=isch&source>> Acesso em
18 de fev. de 2019.

Como, anteriormente explicitado, o caboclo é a miscigenação de índios, negros e brancos e, tendo em conta que esta pesquisa busca analisar a representação do caboclo amazonense em textos musicais e lendas regionais, optou-se por iniciar este capítulo com um texto de uma obra literária do escritor indígena Luís Lana, (cujo nome indígena é Toramu Kehiri, etnia Desana, também grafada Dessana) da região do Alto Rio Negro, no Amazonas.

Aqui, apoia-se em Sellan (2001) que argumenta ser a ideologia mutável por ser decorrente do contexto global de uma época que se diferencia em vários contextos locais – inter, intra e extra-grupos -; já a cultura compreende crenças que se mantêm na narrativa histórica. Para a mesma autora, ideologia e cultura são definidas como crenças, conhecimentos avaliativos que são formas sociocognitivas de se representar o mundo. Assim, a literatura indígena inserida visa entender a história contada desde o ponto de vista da etnia Dessana. Portanto, mais uma vez se vale de Sellan (2001) quando argumenta que história é o termo que se refere quase sempre ao suceder temporal e independe da forma como este suceder chega ao nosso conhecimento. Assim, justifica-se a introdução do texto da literatura indígena por este revelar concepções de mundo específicas dos povos primevos da região.

Abaixo, um fragmento do texto de Toramu Kehiri (ou Luís Lana), índio da etnia Dessana, que traz a representação que o índio tem de sua etnia em relação à representação do homem branco.

Para nós, os Imiko-masã, “A Gente do Universo”, isto é, os Desana, a humanidade inteira, ou seja tanto os índios quanto os brancos, têm a mesma origem. Quando Pamiri-gasiru, a “Canoa-de-Transformação” chegou em Diá-peragobe wi’í, [Cachoeira de Ipanoré, médio rio Uaupés, região do alto rio Negro] os ancestrais da humanidade, já em forma humana, começaram a sair pelo buraco. O ancestral daqueles que iriam ser os brancos também estava nesta canoa. Ele foi o último a sair. Yebá-gõãmi, o nosso demiurgo, o mandou na direção do sul, dizendo que lá ele poderia fazer a guerra, ele poderia roubar e atacar as pessoas para sobreviver. Para nós, que somos os irmãos maiores dos brancos, ele deu a ordem de ficarmos calmos, vivermos unidos e de maneira pacífica. Mas para o homem branco, ele deu a ordem de ganhar a sua vida pela violência, de fazer a guerra, de matar.

Assim, quando os primeiros brancos chegaram na região, os nossos avôs já sabiam que eles vinham para fazer a guerra, porque Yebá-gõãmi havia dito para o ancestral deles ganhar a sua vida pela violência. Nós, nós somos calmos, nós não fazemos a guerra! Nós vivemos de maneira pacífica. Mas o branco gosta de violência. Ele gosta de fazer a guerra, ele gosta de batalhar, ele gosta de matar, ele gosta de se apropriar das coisas dos outros pela violência. A gente sabe muito bem como ele é violento! Yebá-gõãmi lhe deu uma espingarda como arma. A espingarda é o poder do

branco. Yebá-gõãmi lhe disse que ele poderia obter todo o que queria com essa espingarda.

Com o branco, saiu também da Canoa-de-Transformação o missionário. Os dois saíram juntos! É por isso que, quando os nossos avôs viram o branco chegar com a espingarda, eles já sabiam que ele estaria com o missionário. E, de fato, quando o homem branco apareceu aqui, na nossa terra [região do alto rio Negro], ele estava acompanhado do missionário. Nós já sabíamos que o missionário chegaria com o branco porque Yebá-gõãmi o havia dito! Para o missionário, ele deu um livro [a bíblia] para ele poder viver. Por isso, quando os nossos ancestrais viram pela primeira vez o missionário com seu livro, eles já sabiam que esse livro era o poder dele, a sua arma.

Nós sabemos muito bem que o livro [Bíblia] é a arma do missionário. O outro branco possuía como arma uma espingarda. Com essa espingarda ele pratica todo tipo de violência. A gente vê muito bem que Yebá-gõãmi falou a verdade! Ele tinha falado que o homem branco faria sua vida roubando, matando, fazendo a guerra... É isso que nós vemos hoje em dia. Nós vemos o branco entrar na nossa terra à procura de ouro, de cassiterita... Ele entra no nosso território com violência. Ele quer ser o proprietário de todas essas coisas!

Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, Yebá-gõãmi deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças... Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou na nossa terra com a escrita, com os livros. Assim, Yebá-gõãmi havia dito!

Yebá-gõãmi queria também que a humanidade fosse imortal. Ele queria que a humanidade fosse como são hoje em dia as aranhas, as cobras, as centopéias, os camarões. Estes, quando velhos, trocam de pele e voltam a ser jovens. Yebá-gõãmi queria também que a humanidade trocasse de pele, mas ele não conseguiu. Ele havia dado aos ancestrais da humanidade uma cuia de ipadu [*Erythroxylum coca* var. ipadu] para lamber. Quando eles viram aranhas, escorpiões e outros insetos venenosos na beira da cuia, os ancestrais da humanidade não tiveram coragem de se aproximar. Mas as aranhas, as centopéias, os escorpiões não hesitaram e comeram o ipadu. É por isso que eles trocam de pele quando velhos. É o ipadu que lhes deu o poder de trocar de pele!

Havia também uma grande bacia de água. Yebá-gõãmi mandou os ancestrais da humanidade tomar banho. O ancestral do branco se precipitou, e se banhou. Se os índios, seus irmãos maiores, tivessem sido os primeiros a tomar banho, a pele do seu corpo teria virado branca, como é a pele do homem branco. Mas quando os índios se decidiram a tomar banho, a bacia virou e eles somente conseguiram molhar a planta dos pés e a palma das mãos. É por isso que nós, os índios, temos a planta dos pés e a palma das mãos brancas! O branco, o nosso irmão menor, tem a pele branca porque ele foi o primeiro a tomar banho na bacia. Foi isso o que os nossos avôs contaram! (Luiz Gomes Lana, índio Desana, 1993 n° 14, p. 19-21)

A História se utiliza do discurso alicerçado no cientificismo; o registro histórico tem como condição essencial a comprovação dos fatos e sem comprovação por meio da vivência, experiência ou de documentação não é considerado história. Essa é a visão científica da História (PAGANINI, 2008). Mas,

ainda para esta autora, encadear o passado não significa conhecê-lo como de fato foi, mas se apropriar de reminiscências projetadas nos momentos memoráveis.

Mas como proceder com a história dos povos indígenas do Amazonas que não foi documentada? Como conhecer as narrativas referentes à cosmogonia para explicar a origem, o princípio do universo; à etiologia, para explicar a determinação das causas e origens de um determinado fenômeno?

Para Monteiro (1977), há um aspecto lacunário na História do Amazonas, já que

O passado jaz enterrado há 483 anos e uma civilização cresceu sobre aquelas ruínas. Somos os depositários de uma cultura herdada de duas bandas étnicas e os beneficiados da civilização injetada nos trópicos. Mas, o espírito daquela geração encontrada na madrugada de 12 de outubro de 1492, esse espírito ainda está em nós como um avatar, transfundiu-se em nós pelo sangue, instalou-se na nossa história, na nossa cultura. Nem os idiomas ibéricos eliminaram vozes americanas e nem os hábitos e os costumes foram obliterados. E é esse rescaldo que não nos deixa esquecer. É desse rescaldo que se afirma a nossa participação atual no mundo. O ódio individual se volatizou com o tempo, mas a memória persiste. Persistirá, todavia, porque resultou em capítulo de História. E, infelizmente, é com esse material que se escreve a história da nossa cultura. Porque não foi com santos, nem com anjos, que se fez a conquista, implantou-se a civilização. (MONTEIRO, 1977, p. 28)

Por essa razão, entende-se que Monteiro (1977), ao tratar da História do Amazonas, afirma que o historiador constrói o texto da história a partir de documentos existentes sem se preocupar com a reconstituição dos fatos realmente acontecidos, mas com o que ele reconstrói, tornando-o um fato histórico. (DORSA, 2006)

3.2 O Discurso da História

Para introduzir as noções do Discurso da História e sua progressão, recorre-se a Sellan (2001) quando afirma que:

As bases econômicas, sociais, políticas e culturais que regem nossa sociedade, o nosso mundo, bem como seus mais sérios impasses, a exemplo dos conflitos e guerras, só são possíveis de entendimento mais aprofundado por meio do conhecimento histórico.

Em se tratando da teoria da história, o termo história refere-se quase sempre ao suceder temporal, independentemente da forma como este suceder chega ao nosso conhecimento. (SELLAN, 2001, p. 71)

Para essa autora, o historiador se ampara na fonte e no documento, tomados como um acontecimento singular para reconstruir o contexto histórico, ou parte desse contexto, através de um conjunto de relações entre os fatos interativos (relação eu/texto) acontecidos, de forma a se poder chegar a reconstruir, com fidelidade, o real acontecido no passado (SELLAN, 2001).

Dessa forma, a narrativa histórica é construída por fatos que podem ser submetidos à testagem, dentro de um quadro disciplinar preciso da Ciência da História que “confere” a “validade” ao documento. Consequentemente, a História é considerada, até a década de 60, do século XX, uma ciência que tem status original de ciência, pois o historiador tem por intenção tratar da “veracidade” do fato com o objetivo de registrá-lo a fim de que ele seja do conhecimento das gerações posteriores. Tal tarefa preenche uma lacuna, visto informar o acontecido para as gerações seguintes, para as quais tal conhecimento é importante, no sentido de compreender o presente pelo conhecimento do passado.

O discurso da História é narrativo e dissertativo e se define como uma prática sociointeracional que se explica pelo registro de fatos reais, mas representado por um determinado ponto de vista, estabelecida pelos participantes da categoria Poder, que passa a ser repetida, imposta por instituições, como as escolas. O Estado representa a categoria Controle e as editoras agrupam o conjunto da categoria Acesso.

Da mesma forma, van Dijk (2000) postula que o discurso da História é um discurso público, com acesso livre ao público, todo mundo pode ler e como tal é organizado por três grandes categorias: Poder, Controle e Acesso. É construído pelo Poder que, a partir de seus interesses, delega ao Controle os valores sociais considerados negativos para si e maximiza os valores que lhe são favoráveis, de maneira a construir uma nova escala que passa a ser projetada nas cognições sociais.

Sellan (2011) enfatiza que o discurso da História é um discurso institucionalizado e como tal é imposto pelas classes de poder como algo incontestável, que não se questiona e, por essa razão, de alguma maneira, direciona comportamentos e ideologias.

É também o que podemos constatar nesta pesquisa, que analisa o modo como o discurso da História constrói e mantém ideologicamente representações sociais sobre os acontecimentos ocorridos na História do Amazonas, destacando principalmente a figura do caboclo amazonense, foco desta pesquisa. Desta forma, o objetivo central da História é transmitir os fatos ocorridos em cada época da civilização humana.

Sendo assim, é interessante destacar que a História do Amazonas tem início com a colonização europeia, representada em textos oficiais do discurso da História pelos brancos colonizadores em documentos oficiais que são utilizados pelo discurso da História para situar um episódio altamente conflitante que resultou na morte de milhares de indígenas. Espanhóis, franceses, ingleses e portugueses organizaram várias expedições ao longo do século XVI cujo único objetivo era descobrir, explorar e colonizar as novas terras. Surge, assim, a Amazônia.

Desta forma, o texto do discurso social da História tem como referente textual as mudanças e permanências ocorridas na sociedade e na cultura da região, sendo que a focalização é dada na construção da identidade cabocla, porém construída pelas representações do branco colonizador.

Foram tomados como base, para focalizar a construção da identidade cabocla, trechos das seguintes obras de livros didáticos da História do Amazonas, como segue:

- Livro didático “História do Amazonas”, de Francisco Jorge dos Santos, graduado em História pela Universidade Federal do Amazonas, Mestre em História Social pela USP, Especialista em Demografia Amazônica pela Ufam, professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas - Ufam. O livro História do Amazonas foi uma obra encomendada pelo Governo do Estado do Amazonas em 2007, editado e publicado pela Editora Ática.
- Livro didático “Tópicos: História do Amazonas”, de Aguinaldo Figueiredo, graduado em História pela Universidade Federal do Amazonas, professor e escritor – escreveu as colunas de História do Amazonas e Museu do Conhecimento, publicações dominicais do jornal "O Estado do Amazonas", possui mais de 500 artigos publicados em diversos jornais e revistas, como

Folha Comercial do Amazonas, O Estado do Amazonas e Revista Big Amazonas.

Os trechos selecionados das obras focalizam a ocupação da Amazônia por diversos povos.

3.3 A ocupação da Amazônia

A ocupação da Amazônia brasileira, antes da chegada dos europeus, foi provocada por diferentes ondas de migrações. Pesquisas arqueológicas recentes indicam que, por volta do ano 3.000 a.C., os Tupi se encontravam na região entre os rios Jiparaná e Aripuanã, na região atual da fronteira do estado do Amazonas com Rondônia e de lá começaram a migrar. Os Karib se concentravam na região do norte das Guianas, os Aruak, na costa sudeste da Amazônia, e os Pano na área do vale do Rio Ucayali.

Os cronistas perceberam a grande diversidade de línguas e de culturas e, em 1639, o padre Acuña chegou a classificar 150 nações diferentes ao longo das margens do Rio Amazonas e na boca de seus principais afluentes. Gaspar de Carvajal, o primeiro cronista que viajou ao longo da Amazônia na expedição de Orellana, em seu relato fala de algumas cifras populacionais. Ao passar no que ele chamou de *Província de Machipharo*, área entre os rios Tefé e Coari, viu “*grandíssimas povoações que reúne 50 mil homens.*” Vinte anos depois, Francisco Vasques e o Capitão Altamirano ofereceram dados do que viram, dando conta de que toda a várzea do Amazonas era densamente povoada. Pedro Teixeira, na mesma época, sintetiza: “*Rios todos muito caudalosos, e com tanto número de índios de diferentes nações, que é impossível poder nomeá-los.*”

Não existe estudo detalhado sobre o vasto universo cultural dos povos indígenas antes da chegada dos europeus, somente relatos de algumas características encontradas com maior frequência nas tribos contatadas pelos primeiros europeus.

Em relação à produção de alimentos, os povos indígenas da Amazônia não eram apenas coletores, caçadores, pescadores e nômades. A abundância

de alimentos era resultado da agricultura que remonta há 9.000 anos antes da atual era, segundo os atuais estudos arqueológicos. Os indígenas que habitavam a várzea conheciam o ciclo do rio (enchente-vazante) e, a partir daí, programavam a semeadura, a colheita e o armazenamento de alimentos como a mandioca, o milho, o algodão, o tabaco e certas árvores frutíferas.

A organização do trabalho de cada nação era realizada com a participação de todos os seus membros, podendo ser concluída, em média, em 3 ou 4 horas. Com a chegada dos europeus, o tempo reduzido de atividade produtiva comunitária foi perdido. Os cronistas se mostraram surpresos e não compreendiam porque os indígenas trabalhavam pouco e não se preocupavam em acumular riquezas. Por esta razão, encontramos ainda hoje constantes considerações em trabalhos atuais sobre a indolência dos indígenas. Suas constantes bebedeiras e promiscuidade sexual.

Neste sentido, os historiadores destacam dois aspectos: a região hoje chamada Amazônia não começa a existir a partir da colonização europeia; as nações indígenas que ocupavam este território possuíam mais de 10.000 anos de história, organização social própria, economia adaptada às condições naturais da região que permitiam abundância de alimentos, além de códigos morais particulares a cada uma dessas nações.

O comércio intertribal era realizado com o excedente da produção entre a várzea e a terra firme, várzea e várzea e terra firme e terra firme. A canoa, que facilitava a ligação pelos rios e a farinha, que servia de mantimento para essas longas viagens, eram as pré-condições para que o comércio pudesse existir. Segundo Lathrap, a farinha já era fabricada por muitos grupos indígenas por volta do ano 2.700 a.C.

A organização social e o sistema de chefia eram diferentes de nação para nação. Porém, o contato dos povos indígenas e o colonizador destruíram as organizações tribais, introduziu as longas jornadas de trabalho e a diferenciação em classes sociais, alterou a rota de comércio, subverteu as crenças religiosas existentes e transformou povos agricultores em coletores.

O início da dominação colonial transformou a Amazônia num palco de batalhas entre os europeus que, armados, disputavam a posse do território e

as riquezas nele contidas e as populações indígenas locais. Só em navegar pelo rio Amazonas já dava ao reino dono da expedição a posse da região. Assim, a Amazônia teve diferentes “proprietários” ao mesmo tempo. Nesta época, Portugal e Espanha formavam a dinastia filipina e com a chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco, a Amazônia é rebatizada de “Feliz Lusitânia” e loteada em capitanias hereditárias. Os portugueses expulsam os ingleses, franceses e holandeses, que passam a ocupar a Amazônia das Guianas, onde estão até hoje.

Os colonos portugueses que vieram para a Amazônia eram pequenos camponeses sem terra do norte de Portugal, filhos de portugueses do norte do Brasil e, sobretudo, degredados punidos com o exílio por algum crime cometido. Padre Antônio Vieira afirma que a prisão de Limoeiro foi uma das principais fontes de colonizadores. Assim, sem encontrar ouro nem prata, os colonizadores passam a explorar a força de trabalho indígena na agricultura, na coleta das “*drogas do sertão*”, no transporte de mercadorias, na construção de feitorias e canoas, além de serem usados como guerreiros. Assim, todo o sustento do colono era resultado do trabalho indígena, considerado a principal riqueza da região e produto de exportação da Amazônia, quando capturados e levados como mão de obra escrava nos engenhos de açúcar das Antilhas. A Lei 1611 legalizou a escravidão dos índios, que podiam ser escravizados durante 10 anos em retribuição ao colono que o salvou da morte. Em 1626, a legislação sofreu modificações estabelecendo a escravidão indígena por toda a vida. Padre Vieira considerava os índios “*os pés e as mãos*” da colônia, pois toda a produção da Amazônia era realizada pelos índios.

Durante o período colonial, centenas de revoltas ocorreram na Amazônia, e em setenta anos de colonização portuguesa, os povos indígenas foram exterminados do delta do Amazonas, da ilha de Marajó e do baixo Amazonas. De um lado os portugueses necessitavam explorar a mão de obra indígena e de outro os povos indígenas se recusavam a fornecer o trabalho exigido pelo colonizador. As novas expedições de caça aos índios passaram a se concentrar na direção do Solimões e de afluentes do Rio Negro e Japurá. Por este fato, muitos historiadores e demógrafos atuais

consideram como a maior catástrofe demográfica da história da humanidade.

Os povos indígenas que habitavam a Amazônia falavam centenas de línguas e transmitiram seu passado e sua cultura de geração para geração através da tradição oral, já que desconheciam a escrita. O Nheengatu – uma língua variante do tupi falado no litoral – se tornou a língua comum entre os colonizadores e os povos indígenas da Amazônia, mas sem se tornar um veículo escrito para transmitir as experiências passadas.

Na segunda metade do século XVIII, com o objetivo de unificar suas colônias, o rei D. José I nomeou o Marquês de Pombal, que pôs em prática uma política de libertação de Portugal da dependência inglesa. Dentre as várias medidas implantadas pela Reforma Pombalina para a Amazônia – conhecidas como o Diretório – e que legislará sobre os mais variados assuntos como o religioso, o cultural, o administrativo, o econômico e na modificação da política relativa à mão-de-obra indígena e seus consequentes desdobramentos, fazendo com que a população indígena se constituísse num elemento importante na manutenção e expansão dos espaços coloniais já que, com uma população bastante reduzida, Portugal foi obrigado a confiar a segurança da região à população local, através da “libertação” dos índios em 1755, além de promover a “europeização” dos indígenas.

Essas medidas davam aos povos indígenas um novo estatuto e aceleravam seu processo de integração a uma sociedade portuguesa que ainda não existia e era necessário construir para consolidar a incorporação a Portugal do território Amazônico. Porém, em 1757, uma nova lei instituiu o Diretório, cuja característica principal era a regulamentação do trabalho forçado dos índios e seu profundo caráter etnocêntrico, onde se evidencia a tentativa de destruir a alteridade representada pelas culturas indígenas.

Assim, o Diretório proíbe o uso da língua materna de cada nação indígena e do Nheengatu - a língua geral – obrigando o uso da língua portuguesa nas escolas e a utilização por parte dos índios de sobrenomes em português. Foram, também, obrigados a construir moradias no estilo dos brancos, proibindo as habitações coletivas de uso milenar. O comércio, antes livre,

passou a ser regulamentado por alguns critérios para auferir o maior lucro possível. As aldeias foram transformadas em povoações administradas por diretores que construíram Casas de Câmaras e Cadeias Públicas.

Em 1798, a Carta Regia de D. Maria I aboliu o Diretório e criou um Corpo de Milícias e um Corpo de Trabalhadores, composto por índios aldeados, sem estabelecimento próprio ou ocupação fixa. A Carta Régia regulamentava os anos de serviço obrigatório, a remuneração, que deveria ser a mesma da época do Diretório, mas *acrescentando à ração diária uma porção de sal e dando-lhe outra de aguardente quando andarem em viagens ou estiverem nos matos*. Assim, a aguardente, que tivera a fabricação proibida no período anterior, passa a ser usada como arma para destribalizar os índios. Os índios também passaram a usar uniformes. A estrutura do Corpo de Trabalhadores era militar, com praças, cabos, sargentos, capitão do mato.

Lutando contra esse sistema, grupos indígenas autônomos, a massa de índios das aldeias, índios destribalizados (chamados de tapuias), caboclos mestiços, os negros promovem a Cabanagem, movimento nativista popular armado que durou dez anos e deixou 40.000 mil mortos, *“deixando o Pará e o Amazonas menos povoados que um século antes”*.

Em 1798, uma nova Carta Régia aboliu e extinguiu todos os dispositivos do Diretório Pombalino com o objetivo de integrar os índios à sociedade colonial, organizar e regulamentar as relações de trabalho entre índios e civilizados. Assim, as aldeias indígenas desaparecem, todos os bens são vendidos e o resultado recolhido ao Tesouro da Província, além de ser livre a exploração de quaisquer recursos naturais em terras indígenas. Os índios sem estabelecimento próprio e sem ocupação fixa são compelidos ao trabalho público e particular. A guerra ofensiva aos índios é proibida, mas se permite usar um sistema defensivo. Também é permitida a maior utilização do trabalho de grupos indígenas com a condição de educá-los e batizá-los. Mesmo com a permissão do comércio livre, é proibida a introdução de qualquer tipo de arma.

Em 05 de setembro de 1824, foi criada a Província do Amazonas com sede na cidade da Barra, que passou a se chamar Manaus em 1856, com população de 30 mil habitantes, a maior parte constituída de caboclos e

índios aculturados, constituindo-se na mais vasta e menos habitada província do Império e nessa época começou nos Estados Unidos uma forte campanha para colonização da Amazônia e o aproveitamento de seus recursos naturais em benefício do progresso da humanidade. Por outro lado, o governo brasileiro concedeu à Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, pertencente ao Barão de Mauá, o direito da navegação a vapor, comércio e colonização do rio Amazonas, o que facilitou o crescente escoamento da produção de borracha. Mas, com a crescente pressão para a abertura do Amazonas à navegação internacional, o governo brasileiro acabou por abrir o Amazonas à navegação estrangeira em 1866, o que facilitou mais ainda o acesso à borracha por parte dos estrangeiros.

Desde o período colonial, a população americana faz uso do látex, mas só foi elevado à categoria de matéria-prima industrial a partir de 1823, com a descoberta da impermeabilização naquele ano e da vulcanização, em 1839. É com a expansão do comércio da borracha que tem início a nova fase de ocupação da Amazônia, pois a procura das árvores produtoras de látex faz com que a região seja quase totalmente explorada pela grande massa migratória, que fez a população local passar de 100 mil pessoas no início do século para 700 mil na virada do século e ultrapassou um milhão em 1910. Estima-se que 300 mil nordestinos, especialmente cearenses entraram na região entre os anos de 1872 e 1910. Foi também no ano de 1910 que a borracha foi o produto mais exportado, ao lado do café, chegando a atingir 40% das receitas de exportação.

A exploração da borracha ligou Manaus aos portos europeus e norte-americanos mais importantes e foi, no início do século, uma das cidades brasileiras mais bem urbanizadas. Tudo na região era importado e a cidade foi transformada como uma caricatura das grandes cidades europeias. A única coisa que se produzia na região era a borracha, a outra atividade econômica alternativa era o comércio comandado por companhias inglesas, alemães, portuguesas e francesas controlavam a importação e venda de produtos finos. Já o comércio dos pobres era feito pelos regatões, comandados por turcos, sírios, libaneses ou judeus que cruzavam a região em todos os sentidos, fornecendo ao seringueiro tudo o que este não podia

conseguir no armazém do patrão, além de funcionar como meio de comunicação, trazendo e levando notícias.

Durante a exploração da borracha, somente as nações indígenas que ficavam em regiões onde não havia seringueira puderam livrar-se da invasão de suas terras e da aculturação. Na região do Solimões e do Xingu, os indígenas de diferentes nações trabalharam na extração do látex, perdendo a liberdade. Não havia brancos na região do Juruá-Purus e ao longo dos rios Madeira-Guaporé-Mamoré no início da exploração gomífera, sendo a área habitada por várias tribos indígenas e todas desapareceram física ou culturalmente.

A exploração da borracha trouxe profunda desigualdade social, ainda uma continuidade da escravização indígena da época colonial. Os indígenas deveriam, pela política indigenista da época e em nome do “progresso”, ser integrados às sociedades locais. Entre 1907 e 1917, o governo brasileiro construiu 2.270 quilômetros de linhas telegráficas que cortaram territórios nunca pisados pelos brancos. Marechal Cândido Rondon, responsável pela implantação das linhas telegráficas, implantou ações de proteção ao índio. Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que se transformou em Funai em 1967 e perdura até os dias de hoje.

Em 1876, 70 mil sementes de seringueiras foram contrabandeadas e plantadas no Jardim Botânico de Kew, onde parte delas brotou. Enviadas para o Ceilão, aclimataram-se perfeitamente e a partir daí foram espalhadas por todo o Sudeste Asiático. As seringueiras cultivadas eram mais produtivas que as nativas, ocupavam pouco espaço, facilitando a colheita que ocorreu com 5 ou 6 anos depois de plantadas.

A partir de 1913, o sistema econômico da Amazônia ruiu, a maioria dos seringalistas ficou na miséria, o valor dos imóveis caiu assustadoramente, as firmas que escaparam da falência foram embora. O governo federal tentou um plano de salvamento com o Plano de Defesa da Borracha, mas os resultados foram insatisfatórios. Os regatões e barcos pararam de correr os rios. A fome imperou na região. Muitos migrantes voltaram para suas terras, mas a maioria acabou por ficar, integrando-se à população local. A região voltou à letargia de meio século antes.

Nos anos 20, para fomentar a ocupação e a atividade econômica na Amazônia, o governo da época fez várias concessões de terras a empresários e imigrantes estrangeiros. Os japoneses introduziram a juta no Amazonas e os caboclos aprenderam as técnicas de produção dessa fibra, largamente cultivada nas áreas de várzeas.

Em 1940, no governo Vargas, foram criados órgãos para fomentar o progresso local, fortalecer a economia e melhorar as condições de vida dos habitantes do Amazonas. Em 1970, o Programa de Integração Nacional efetivou a estratégia dos governos militares para o desenvolvimento da Amazônia, cujo objetivo principal era integrar o norte do Brasil ao complexo nacional, com a abertura de fronteiras econômicas para absorver a mão-de-obra excedente das demais regiões.

A rodovia Transamazônica começou a ser construída em 1970. Cruzaria toda a selva amazônica, unindo o litoral nordestino à fronteira com o Peru, dando oportunidade aos nordestinos de fugir da seca através do assentamento de 1 milhão de pessoas em agrovilas implantadas ao longo da rodovia. As obras foram interrompidas em 1974, sem atingir a metade do traçado projetado. O resultado foi a destruição de grandes áreas de mata nativa, sem nenhuma aplicação prática, dezenas de colonos dizimados pela malária que assolou a região.

Muitos outros projetos foram pensados, mas todos esbarraram na implementação do projeto em si, pois ao derrubar a floresta nativa, as plantações homogêneas sofrem com o empobrecimento do solo, pragas e outras consequências da modificação do ecossistema provocadas pela derrubada da floresta nativa.

Outro projeto para o desenvolvimento da economia do Amazonas foi a criação da Zona Franca de Manaus, em 1967, e que deveria transformar Manaus num polo de atração econômica, configurando-se numa área de livre comércio, com importações e exportações isentas de impostos, transformando a capital do estado, Manaus, num grande centro de trocas, com produtos dos mais variados lugares do mundo.

A implantação da Zona Franca atraiu para Manaus gente de todo o estado e de outras regiões, porém sem a qualificação profissional exigida pelo novo mercado industrial. Uma imensa multidão de desempregados e subempregados incharam as zonas periféricas da cidade. Por outro lado, as indústrias instaladas importavam mão de obra qualificada em seus próprios países de origem para principais atividades fabris.

A população de Manaus saltou de 220 mil habitantes, em 1967, para 600 mil em 10 anos, promovendo um crescimento desordenado através do surgimento de inúmeras invasões, sem infraestrutura urbana, com transporte deficitário. Aumento do índice de marginalidade, sem segurança e o surgimento do crime organizado e prostituição infantil. Em 2015, a cidade de Manaus registrou um total de 2.057.711 habitantes, conforme estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Os textos selecionados mostram a narrativa histórica da ocupação da região que hoje é o Amazonas e envolvem a vida das tribos que povoavam a região antes e após a chegada do colonizador europeu. Consoante Dorsa (2006, p. 96) acerca do discurso da História em sua pesquisa sobre a representação do sul-pantaneiro, nesta pesquisa sobre a representação do caboclo amazonense, os trechos selecionados da História do Amazonas apresentam ações sequenciadas no tempo, com caracterizações importantes de mudança de estado e ações e categorizadas por uma estrutura de enunciados que explicitam o percurso gerador de sentidos: a representação dos povos indígenas x colonos europeus que habitavam a região que hoje é o Amazonas.

Dessa forma, pode-se dizer que a povoação do Amazonas, pelo discurso da História, assume um papel fundamental das representações mentais avaliativas dos fatos ocorridos na região na época da colonização. Entretanto, esses acontecimentos são ensinados na escola com suporte no que o historiador diz. Logo, o discurso da História é construído a partir do Poder Estatal, que controla o que pode ter Acesso à escola. Portanto, é ideológico e difere das crenças genéricas e específicas instauradas como cognição social na memória do caboclo amazonense, construída alicerçada em traços culturais e tradições locais.

A toada *Pesadelo dos Navegantes* entoada pelo Boi-bumbá Caprichoso, apresenta os fatos da história e da cultura de um povo, assim como informa a sociedade como se deu o processo de colonização na sociedade que habitava a região à época da invasão (LOURO, 2014).

Pesadelo dos Navegantes (Boi Caprichoso)

*Alçar as velas
Desaportar as caravelas
Esquadras do Velho Mundo
Do oceano ao rio-mar
Alçar as velas
Desaportar as caravelas
Cruzadas no Novo Mundo
Fé, império a dilatar
O vento te leva
Há ventania
As noites te envolve em agonia
Do grande abismo que virá
Das feras das águas
Que seria
Pesadelo de um conto
Navegador
Iê, Iê.
Terra à vista
Atracar
Ilha das Tupinambaranas
Terra dos Tupinambás
Aportas nos braços do Orteiro
De joelhos os bravos guerreiros
Celebrai a grande missão
Com salva de tiros de morteiro*

Destarte, esse texto musical apresenta as mudanças ocorridas na cultura e na sociedade da região amazônica com a chegada dos colonizadores europeus para explorar as riquezas que julgavam encontrar.

Desta forma, para Costa (2012) com a chegada dos colonizadores, só restavam duas soluções para os indígenas: ou se deixavam escravizar ou resistiam pela guerra. Muitas tribos resistiam e foram dizimadas. Não negaram sua identidade, mas também não puderam preservá-la ao ter sua raiz e cultura extintas.

Sobre a história da colonização da Amazônia

Duas ideias básicas foram sendo estabelecidas para entender o ambiente e a pessoa: a natureza, que ora aparecia como benção ora como maldição; e a cultura, que se encontrava dentro de um esquema de pensamento em que

era notada dentro patamares não civilizatórios e pertencentes à barbárie. Há aqui duas bases de discussão a respeito do novo mundo, se este possuía alguma espécie de racionalidade e se possuía ou não alma. O argumento foi importante para estabelecerem pontos de vista e ideias a respeito da servidão de tradicionais etnias. A discussão foi baseada na ideia da pessoa vista enquanto participante de um conceito biológico de raça. É importante notar que os discursos sobre o novo mundo e sobre a Amazônia não são simplesmente vindos de fora pra dentro, pois ao se criar formas de classificação sobre a Amazônia, os europeus vão utilizar das descobertas para se repensar o próprio conceito de natureza, Estado e poder. Um dos exemplos que podemos dar desse processo é o conceito de “bom selvagem” de Rousseau, baseado na ideia de que o humano nasce bom por clivagem e que aos poucos vai sendo corrompido. Os indígenas seriam esse avatar, esse novo modelo de ser. (RODRIGUES; FERREIRA; BITENCOURT, 2015, p.3)

De acordo com Loureiro (2002), Vicente Pinzon foi o primeiro europeu a percorrer a foz do Amazonas, surpreendeu-se com o povoamento da região e com o rio mais extenso e volumoso do mundo, e que anos depois receberia o nome de Rio Amazonas. Para Loureiro (2002), a viagem de Pinzon marca o primeiro choque cultural e o primeiro ato de violência contra os povos da Amazônia: Pinzon aprisiona índios e os leva para vender como escravos na Europa.

A organização e a densidade das várias etnias indígenas encontradas pelos colonizadores também são relatadas por Carvajal, na expedição de Orellana. Sobre a expedição de Francisco Orellana, Domingues (acesso em 28/04/2019) assim relata

Em 12 de fevereiro de 1542, o explorador espanhol Francisco Orellana (1490-1550), vindo do Peru por via fluvial, atingiu o Rio Amazonas, então chamado de Rio Grande, Mar Dulce ou Rio da Canela. Foi o primeiro europeu a navegar o rio Amazonas. A bordo do San Pedro, Orellana e seus homens atingiram, no dia 12 de fevereiro de 1542 o rio Amazonas então chamado de Rio Grande, Mar Dulce ou Rio da Canela. No dia 3 de junho avistaram a desembocadura do Rio Negro e no dia 10, o Rio Madeira. No dia 24 de junho teria ocorrido o violento encontro com as Içamiabas, índias belicosas que atacaram e expulsaram os espanhóis. O episódio recriou a lenda das amazonas, mulheres guerreiras na mitologia grega, e inspirou a imaginação dos aventureiros europeus. Por causa disso, o rio recebeu seu nome atual, Amazonas.

Sobre Carvajal, consta em das Neves (2017)

Frei Gaspar de Carvajal é considerado o primeiro cronista a registrar os acontecimentos referentes à viagem capitaneada por Francisco de Orellana, em toda a extensão do rio Amazonas. Além do aspecto inaugural de seu trabalho, o religioso descreve e nomeia o que vê e seu texto passa para a posteridade como discurso que deixa vestígios em outros escritos, quer seja na reiteração do que afirmou, quer seja na negação do que relatou (DAS NEVES, 2017, p. 22).

Ainda sobre Frei Gaspar de Carvajal, Ugarte (2004) *apud* das Neves (2017) assim se pronuncia

se o capitão Francisco de Orellana foi a prima vox, que deu imediata divulgação aos acontecimentos vividos por sua expedição ao longo do rio Marañón, porém, foi outro amazonauta, que ao organizar a memória escrita da viagem – ironicamente, quase relegada ao esquecimento completo – deixou à posteridade o mais rico testemunho das impressões que a pequena tropa espanhola teve dos ambientes e gentes do grande rio. Trata-se do padre dominicano frei Gaspar de Carvajal (URGATE, 2004, *apud* DAS NEVES, 2017, p. 22).

Magalhães (2015) argumenta que a expedição de Orellana deu início ao momento fundador dos primeiros mitos, como o das Icamiabas, as lendárias e bravas índias guerreiras habitantes de uma aldeia sem homens. Outros viajantes, aventureiros e exploradores que procuravam riquezas espalharam mundo afora esses mitos e fantasias. Há também relatos da viagem de Pedro de Úrsua e Lopes de Aguirre e, em todos os escritos, há registros demonstrando a densidade populacional das povoações, registros dos costumes dos indígenas como o uso de armas, do tipo de moradia e de casas de sacrifício, do tipo de alimentos como o uso do peixe e carne de caça, a fabricação de artesanato e instrumentos, a pintura corporal, a organização política das aldeias tendo cada uma delas um chefe principal.

Acerca dos fragmentos das crônicas de Carvajal sobre a organização e a densidade das várias etnias indígenas encontradas pelos colonizadores na expedição de Orellana, Das Neves (2017) assim se pronuncia

os fragmentos fazem parte de um conjunto de relatos demonstrando a densidade populacional das povoações, com organização estrutural das aldeias; o cultivo da terra, com plantações de árvores frutíferas; a abundância de milho, aveia, tartarugas, perus, papagaios para alimentação; vinho de boa qualidade, “parecendo cerveja”, além da fabricação de roupas em algodão e o belo artesanato feito pela sua gente. (DAS NEVES, 2017, p. 35)

Segundo Costa (2012), além da invasão e posse das terras, as primeiras expedições dos colonizadores europeus iniciam, também, um ciclo de preconceitos sobre o homem e a região que perdura até os dias de hoje. Este autor argumenta que os colonizadores não admitiam terras tão ricas ocupadas por povos primitivos, rudes, preguiçosos e, provavelmente, desprovidos de alma. Esse preconceito fez com que os colonizadores identificassem no índio o outro, o diferente, o errado, o

pecador. Gambini (apud COSTA, 2012), defende que, até o século XVI, o mal sempre estava no outro, nos pagãos, nos gentios, judeus ou mouros. Agora, estava no índio.

Para Loureiro (2002, p. 109),

Dos primeiros séculos da colonização aos governantes, políticos e planejadores dos dias atuais, a História da Amazônia tem sido o penoso registro de um enorme esforço para modificar aquela realidade original. Trata-se de uma tentativa de domesticar o homem e a natureza da região, moldando-os à visão, à expectativa de exploração do homem de fora (estrangeiros no passado, brasileiros e estrangeiros no presente). (LOUREIRO, 2002, p. 109)

Costa (2012) enfatiza que todo esse processo de destribalização, juntamente com a influência da igreja católica, que tinha a missão de tornar os índios cristãos, ignorando seus credos e suas formas de pensar a vida, levou ao desaparecimento de etnias inteiras. Ainda para este autor, as muitas tribos existentes e registradas nos relatos das expedições colonizadoras foram, aos poucos, guardando em silêncio sua identidade étnica diante da sociedade nacional e produzindo uma memória coletiva às sombras da sociedade majoritária.

Magalhães trata esse processo como deculturação indígena. Para este autor

A reorganização do espaço geográfico, surgimento de aldeamentos missionários e vilas coloniais, mudança do padrão de ocupação territorial dos indígenas e destribalização, marcou o início de um processo de deculturação dos padrões indígenas e aculturação de traços e complexos europeus, com conseqüente perda da identidade étnica e da organização tribal. Com a escravização de sua gente, a ação catequizadora dos missionários e com a perda de seus valores culturais, além da contaminação por doenças como a gripe, a varíola e outras que foram trazidas pelos europeus, alguns grupos indígenas como os Tupinambás, acabaram sendo dizimados. A queda do padrão demográfico resultou num processo irreversível de desintegração sócio-cultural, alguns rituais não podiam mais ser realizados em algumas aldeias devido à escassez de suas gentes, os casamentos em outras não eram mais possíveis devido à falta de parceiro, os grupos tribais para manterem-se existentes, passaram a casar com indígenas de outras etnias. Os colonos, por seu lado, para sobreviverem, tiveram que adaptarem-se às tecnologias indígenas, sofreram também um processo de aculturação, tiveram que aprender a adentrar as florestas, a cultivar alimentos básicos como mandioca e milho, pescar, caçar, construir casas, tratar enfermos, enfim, aprender a viver no ambiente amazônico. Esse foi o primeiro impacto da ocupação humana na Amazônia (MAGALHÃES, 2015, p. 24).

Para Loureiro (2002), os sucessivos e constantes choques culturais ocorridos nesses quatro séculos levaram a perda gradativa, mas persistentemente,

da identidade original do homem amazônico, além das referências da vida dos antigos habitantes da região, os indígenas. Para a mesma autora, hoje o amazônida procura reconstruir uma nova identidade e uma nova forma de vida, na qual se possa harmonizar uma nova cultura com a conservação da natureza, os benefícios e o usufruto do progresso técnico e científico do mundo moderno.

Loureiro (2002) defende que, para que haja a reconstrução de uma nova identidade, deve haver respeito às populações locais e sua cultura através de políticas públicas condizentes com a forma de vida do caboclo, com o seu ambiente natural e identidade cultural, já que

Como consequência de séculos de exploração e abusos, restou hoje uma estranha sensação de sermos estrangeiros: a sensação de vivermos num lugar desconhecido para nós, lugar onde o outro, o de fora, continua a nos apontar o tipo de cultura desejável para nós, aquilo que devemos valorizar, que coisas devemos explorar, a que sonhos devemos aspirar e o que devemos esperar como futuro. É essa pesada história de esmagamento da identidade cultural dos habitantes da região que nos faz sentir, hoje, como estrangeiros vivendo em nossa própria terra (LOUREIRO, 2002, p. 118).

Sobre a história do caboclo no discurso científico da História, Cardoso (2017) em seus estudos conclui

Conceitos diversos foram sendo formulados por inúmeros pesquisadores que procuravam entender esse homem, habitante do interior da Amazônia. Nessas definições está clara a ideia que o caboclo não faz parte de populações tribais, indígenas ou colonos que migraram para a Amazônia a partir da década de 1960. O caboclo amazônico, fruto da miscigenação do branco com o índio, esse ser metamorfoseado e que não se enquadra em nenhuma categoria racial, às vezes definido pelo olhar do outro como preguiçoso, indolente, passivo. (CARDOSO, 2017, p.24)

Nessa perspectiva, para Cardoso (2017) o caboclo amazonense é a miscigenação de vários sujeitos sociais distintos — índios da várzea e/ou terra firme, os primeiros habitantes, europeus colonizadores de várias nacionalidades, negros escravos trazidos para a região, nordestinos atraídos pela extração da borracha. E foi esse caboclo que deu início a uma nova forma de sociedade em terras amazonenses, mas fundamentada, segundo o discurso científico da História, no escravismo e servidão. Esse caboclo amazonense, oriundo da mistura social, cultural e racial iniciada com a colonização europeia, inaugura também um novo estilo de vida, mas embasada na identidade, hábitos e costumes indígenas.

Estudos apresentam o caboclo amazonense não sendo aceito pelos indivíduos da cidade. O termo caboclo representa a repulsa aos povos indígenas e à ideia de inferioridade que faz parte da história colonial de subordinação, sendo o caboclo estigmatizado como fracassado e derrotado (CARDOSO, 2017; GOMES, BATISTA, 2013; LIMA, 1999).

O texto do discurso científico da História também é organizado a partir da temática relativa às inúmeras tentativas de ocupar a região amazônica e de inúmeros projetos para sua internacionalização.

Desde o período da colonização da Amazônia, surgem projetos de ocupação do território, e todos eles sempre tiveram foco voltado para a exploração das riquezas naturais. Becker (2001, p. 136), em seus estudos, defende que “Foi com a formação do moderno aparelho de Estado, associada à sua crescente intervenção na economia e no território, que se acelerou e se tornou contínuo o processo de ocupação da Amazônia, com base na dominância absoluta da visão externa e privilégio das relações com o centro de poder nacional.”

A mesma autora cita que

Poderosas estratégias deram suporte ao projeto de ocupação acelerada da região. Modernizaram-se as instituições. Em 1966, o Banco de crédito da Borracha é transformado em Banco da Amazônia (BASA), e a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) é transformada na Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), ambos permanecendo até hoje. Ainda na década de 1960, é criada a Zona Franca de Manaus, um enclave industrial em meio à economia extrativista e próximo à fronteira norte. Mas o projeto geopolítico se apoiou, sobretudo, em estratégias territoriais que implementaram a ocupação regional, num caso exemplar do que Henri Lefebvre conceituou como “a produção do espaço” pelo Estado (Lefebvre, 1978). Segundo esse autor, após a construção do território, fundamento concreto do Estado, este passa a produzir um espaço político – o seu próprio espaço – para exercer o controle social, constituído de normas, leis, hierarquias. Para tanto, impõe sobre o território uma malha de duplo controle – técnico e político – constituída de todos os tipos de conexões e redes, capaz de controlar fluxos e estoques, e tendo as cidades como base logística para a ação. Essa malha, que denominamos “malha programada”, foi implantada entre 1965-85, no estado brasileiro da Amazônia, visando completar a apropriação física e o controle do território (BECKER, 2001, p. 137).

De acordo com os fatos expostos acima, a atual região amazônica passou por duas ocupações: a primeira ocorrida pelas várias etnias indígenas que interagem de forma harmônica com a natureza; e a segunda ocorrida após a colonização. No entanto, a segunda ocupação da região sempre esteve revestida

por projetos que desencadearam uma série de problemas ambientais, prejudicando a biodiversidade da Amazônia, e desrespeitando a cultura do homem da região.

Para Loureiro (2002), as políticas públicas desenvolvidas sempre submeteram o homem da região a um conflitivo processo econômico que não respeitou a cultura e o homem da região, mas desenraizou e marginalizou o homem, empurrando-o para as periferias das cidades. Para a autora, muitos modelos implantados procuraram repetir experiências históricas que deram certo noutros países, noutros tempos, noutros contextos culturais e naturais, mas que não são adequadas à região, pois além de geradores de enormes conflitos sociais, entram em choque com as populações naturais ao destruir sua forma de vida, seu ambiente natural e sua identidade cultural.

Sobre o caboclo amazonense, o homem da região amazônica oriundo a partir da miscigenação do índio, do branco e do negro, foi selecionado o texto “O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade”, de autoria de Therezinha de Jesus Pinto Fraxe, Antônio Carlos Witkoski e Sâmia Feitosa Miguez, Revista Ciência e Cultura, vol. 61, nº 3, São Paulo, 2009, apresentado a seguir:

Caboclos, ribeirinhos, caboclo-ribeirinhos, seringueiros. O homem amazônico é fruto da confluência de sujeitos sociais distintos — ameríndios da várzea e/ou terra firme, negros, nordestinos e europeus de diversas nacionalidades (portugueses, espanhóis, holandeses, franceses, etc.) — que inauguram novas e singulares formas de organização social nos trópicos amazônicos.

Diferenciada em suas matrizes geracionais, marcada por dinamismos e sincretismos singulares, a formação social amazônica foi fundamentada historicamente em tipos variados de escravidão e servidão. Assim, falar dos povos da Amazônia requer um (re)conhecimento da grande diversidade ambiental e social da região, noutras palavras, é preciso tomar como ponto de partida o desenvolvimento histórico da região. Trata-se de recorrer a uma antiga (porém atual) indagação: o que é ser da Amazônia ou, noutras palavras, quais são as consequências do processo de formação da (suposta) identidade dos seus habitantes no contexto amazônico?

Para compreender esses grupos sociais é preciso desvendar seu cotidiano, é necessário considerar o contexto contraditório no qual estão inseridas suas manifestações e práticas culturais. Entender o modo de vida dos grupos sociais que habitam a Amazônia não significa apenas conhecer e descrever a riqueza dos seus recursos naturais, mas, sobretudo, compreender seus vastos territórios. É preciso perceber que, para além da paisagem natural, harmônica e romântica, há paisagens socialmente construídas repletas de contrastes e contradições.

Diante das transformações desse fluxo histórico marcado por continuidades e descontinuidades, foram-se definindo povoados, rotas, caminhos, habitus e identidades - enfim, territórios. Em face das misturas e presenças entremeadas nesse vasto território emergiram diferentes tipos sociais, trabalhadores que, diante das condições mais adversas, inventaram

e reinventaram formas de sobrevivência, adaptaram-se passiva e ativamente às sutilezas complexas dos seus múltiplos ecossistemas. A alteração na composição étnica da região fez surgir não só novos tipos sociais, frutos da mistura social, cultural e racial, mas também um novo estilo de vida. Embora as tentativas de eliminar e/ou esconjurarem qualquer traço da cultura e modo de vida indígena tenham sido inflexíveis e avassaladoras, o resultado não foi plenamente alcançado. O ser da Amazônia permanece imbuído da identidade dos nossos mais antigos ancestrais — os ameríndios da várzea e/ou terra firme.

Se, em outros momentos, as instituições sociais eram fundamentais para a garantia de tradições e costumes, reconhecemos neste momento que as instituições também estão inseridas nesse processo de descontinuidade, de transformação das suas práticas e manifestações. Sem dúvida, a igreja e a família, por exemplo, assumiram um papel fundamental na formação das comunidades na Amazônia, garantindo a sustentação das relações de troca material e/ou simbólica do homem interiorano na Amazônia. Embora, essas instituições ainda cumpram o papel de cultivar relações comunitárias do homem amazônico, compreendemos que essas relações estão se transformando substancialmente, uma vez que estão sendo contagiados por novos *habitus* e interesses da sociedade envolvente.

Na Amazônia, como de resto na Terra, as condições naturais são imperativas, mas não sem as mediações da cultura objetivada em práticas sociais e modos de vida que as superam. Aqui, não podemos deixar de mencionar que as possibilidades de mudanças estão em todas as partes, o acesso a informações e tecnologias garante uma era de transições, de separações e de fusões. Essas diferenciações ocorrem de modo gradual e interno, algumas são assimiladas e outras são rejeitadas. Ambas as possibilidades fazem parte das escolhas e dos interesses que, para quem se atreve em entender, logo abandona a ideia romântica do que é ser da Amazônia.

É preciso garantir o devido respeito à natureza vulnerável e ao modo dos seres da Amazônia, das suas potencialidades idiossincráticas. As ações gerenciadoras dos governos devem ter convergência para o homem —, figura central desse processo — ajudando-o a desenvolver-se no campo de suas possibilidades. O homem da Amazônia não pode mais ficar abandonado à beira dos caminhos, à beira das estradas, às margens dos rios, à espera das novas rotas dos projetos de desenvolvimento que não os consideram como sujeitos portadores de história. A responsabilidade é de todos. Segundo Darcy Ribeiro (5), é preciso enfrentar lucidamente esses problemas, concatenar as energias e usá-las politicamente, uma vez que o povo brasileiro já pagou um alto preço em suas lutas históricas e sangrentas.

Por fim, esbarramos novamente no dilema: o que é ser da Amazônia, quais são as consequências e resultados do processo histórico de colonização e desenvolvimento na identidade da população local? A eterna tentativa de integrar a Amazônia ao restante do Brasil revela não só uma perspectiva geopoliticamente equivocada, mas, sobretudo, um afastamento da diversidade étnica e cultural que precisa ser entendida e admitida na sua singularidade. Uma intenção em não se identificar o homem amazônico com o inferior e/ou primitivo.

Apesar disso, podemos afirmar que, durante o processo de colonização das sociedades ameríndias e do surgimento dos novos grupos sociais, nem mesmo a natureza foi um fator que se manteve constante. Embora apresentem grandes diferenciações entre si, há um aspecto que se manteve comum entre os grupos sociais da Amazônia — a sua relativa invisibilidade social e política. Atualmente, essas sociedades representam os antagonismos resultantes de um projeto de colonização e formação de uma

identidade nacional. Essa colonização se deu de modo diferenciado, em vários momentos da história, por vários grupos sociais.

Entendemos assim que ser da Amazônia não implica apenas uma localização no espaço, uma localização geográfica. Ser da Amazônia implica em um comprometimento político e social, que não se reduz à descrição e análise de modos e práticas culturais tradicionais e específicas da região. Esse comprometimento está para além do local de nascimento ou pertencimento, faz parte de um interesse comum em (re)inventar os percursos de uma história marcada pela desigualdade e inferiorização, imposta por um projeto civilizatório que tem como marca a domesticação das múltiplas alteridades amazônicas.

Dessa forma, esta tese defende que o caboclo amazonense - ribeirinho mestiço de branco, negro e índio - vive em íntima ligação com a natureza e a cultura herdada dos índios e é parte integrante da natureza e dos rios do Amazonas. Os projetos políticos implantados na região sempre priorizaram a ocupação demográfica e nem um deles respeitou o caboclo amazonense e a diversidade cultural existente.

Em síntese, à guisa de conclusão deste item sobre o discurso da História do Amazonas, cita-se Farias (2017, p. 139)

Podemos afirmar que a contribuição do pensamento social para a produção de todo o conhecimento que temos até hoje sobre a Amazônia está fincada em quatro bases literárias: nas narrativas dos primeiros viajantes, nos relatórios das expedições exploratórias sobre sua biodiversidade, nos programas e projetos de políticas públicas para o desenvolvimento e nas artes, especialmente na ficção literária. Evidentemente que as artes têm um peso menor e que dentre as formas artísticas a literatura ocupa um lugar de destaque (FARIAS, 2017, p. 139).

Em síntese, o discurso científico da História traz representado em línguas, diferentes valores relativos ao caboclo.

- Os segmentos desses enunciados do discurso científico da história do Amazonas guiam a representação da colonização europeia de forma negativa na medida em que os indígenas se opõem a colonização pacífica dos europeus.
- Valor positivo atribuído ao caboclo representado pela permanência da identidade dos ameríndios da várzea e/ou terra firme, não só com novos tipos sociais, frutos da mistura social, cultural e racial, mas também um novo estilo de vida.
- Valor negativo atribuído ao caboclo representado pela desigualdade e inferiorização imposta por projetos civilizatórios e de ocupação da

região que não os consideram como sujeitos portadores de história, nem nunca o tiraram da beira dos caminhos, das estradas, das margens dos rios.

3.4 Discurso da Geografia

A imagem selecionada abaixo é a nascente do rio Amazonas. Segundo Carmo (2010), a nascente está localizada no lago Lauri (ou Laurirocha), nos Andes do Peru, com o nome Vilcanota, o mesmo também recebe o nome de Ucayali e Marañon. O rio Amazonas está presente, também, na Colômbia, onde é denominado pela primeira vez de Amazonas. No Brasil, no município de Tabatinga-AM recebe o nome de Rio Solimões e só a partir da jusante do Rio Solimões com o Rio Negro recebe novamente, a denominação de Rio Amazonas. Em sua bacia hidrográfica estão também os países da Bolívia, Equador, Venezuela e Guiana.



Figura 8 Nascente do Rio Amazonas

Fonte: Disponível em <<https://almalivre.tur.br/2016/12/10/descubra-onde-nasce-o-rio-amazonas>> Acesso em 20 de fev. de 2019.

Para Silva (2018), a geografia é a ciência que contribui para os estudos do espaço geográfico, especificamente, as questões ambientais. Esta autora, revendo

Silva Neto (2013) afirma que a finalidade da ciência é estudar as inter-relações entre sociedade e a natureza.

A Amazônia não nasce direta e limpidamente brasileira. Começa por ser principalmente indígena, nativa. Aos poucos revela-se portuguesa, colonial. Em seguida, afirma-se cabana, revolucionária. Depois, é definida como brasileira, nacional. Situa-se no mapa como imensa geografia e surpreendente história. Mas continuará sendo simultaneamente indígena, portuguesa, cabana e brasileira; assim como um momento da sociedade mundial. (IANNI, 1995 apud SILVA, 2009, p. 15-31).

Silveira (1994) postula que os discursos da Geografia são organizados pelo esquema textual da descrição, a partir de duas dimensões: a dimensão cognitiva e a dimensão textual discursiva.

Para essa autora, na dimensão cognitiva a descrição é um processo analítico do homem e que propicia que na sua percepção de mundo, um todo é segmentado em partes de forma a construir uma representação mental por síntese.

Assim, o discurso da Geografia é organizado pela categoria Poder, já que sua organização textual é descritiva, ancorado tematicamente a partir de um determinado ponto de vista.

Nesta tese, o texto do discurso social da Geografia tem como referente textual a ocupação do espaço territorial pelos colonizadores e pelo caboclo amazonense, sendo que a focalização é dada ao impacto ambiental e à relação homem e natureza.

3.5 O espaço territorial

A figura abaixo reproduz o Rio Amazonas em território brasileiro. Expõe, também, a grandiosidade da floresta e a diversidade de rios que formam a Bacia Amazônica.



Figura 9 Rio Amazonas em território amazonense.

Fonte:Disponível:

<https://www.google.com/search?q=IMAGENS+DA+FLORESTA+AMAZONICA&tbnm>

Acesso em 01 de mar. de 2019.

Sobre o Rio Amazonas, Silva (2018, p. 23) argumenta que “é considerado o maior do mundo pelo complexo sistema flúvio-lacustre formado por rios, furos, lagos, igarapés e paranás; os mesmos têm bastantes utilidades na região, seja para vias de transportes fluviais, pesca, rede de mercadorias, entre outras necessidades.”

Desta forma, para focalizar o discurso da Geografia, foram selecionados trechos da obra *O Espaço Geográfico do Amazonas*, de Marcondes Carvalho Noronha, editado em 2003. Os textos dos discursos da Geografia apresentados a seguir caracterizam a natureza amazônica e a diversidade de povos habitantes da região.

A Amazônia é uma imensa região geográfica natural ocupada pela floresta equatorial Amazônica, que abrange no Brasil os estados do Amazonas, Pará, Acre, Amapá, Rondônia, Roraima e Tocantins, porção central e norte do Mato Grosso e a porção oeste do Maranhão e abrange cerca de 4,8 milhões de Km², correspondendo a mais da metade do território nacional. Compreende, também, partes de outros países: Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guianas, Suriname e Guiana Francesa.

A Bacia Amazônica possui 4 milhões de quilômetros quadrados que se estendem desde os paredões das Cordilheiras dos Andes até o Oceano Atlântico e por onde “correm” 175 milhões de litros de água a cada segundo, e isso representa a quinta parte de água doce que circula por todos os rios do mundo. O grande Rio Amazonas teve origem no que restou de um mar, um profundo golfo encaixado entre duas grandes plataformas formadas de rochas primitivas, graníticas, uma ao norte (Escudo das Guianas) e outra ao sul (Escudo do Brasil Central). Esse comprido golfo outrora abria-se para o Oceano Pacífico, sendo fechado do lado do Atlântico pelo Escudo Africano que, nessa época, ainda não se destacara da América.

No Período Carbonífero houve um levantamento do continente, afastando o mar à medida que áreas muito baixas se elevaram a poucos metros acima da superfície oceânica, fenômeno denominado regressão marinha. O leito primitivo da enorme depressão, elevando-se acima do nível do mar, deixou de constituir um golfo; mas, por ser mais baixo que o restante da superfície terrestre, passou a receber todas as águas da chuva provenientes da drenagem de grande parte do continente e, assim, o antigo mar interior passou a ser um imenso rio correndo na direção do oceano pacífico. Há cerca de 70 milhões de anos, o continente africano se separou do nosso encurtando a distância, a leste, até o Oceano Atlântico e, mais tarde, no período Terciário há cerca de 12 milhões de anos, a elevação da Cordilheira dos Andes formou uma barreira no lugar onde existiam depressões e mares internos, bloqueou a saída do rio para o Pacífico, obrigando-o a fluir em direção contrária para desaguar no Oceano Atlântico, como faz até hoje.

Durante esses episódios houve a formação de enormes lagos, ocupando quase toda a área da atual bacia hidrográfica. Com as águas paradas por longos períodos, imensas quantidades de materiais em suspensão, ou transportadas pelas chuvas sobre a superfície do solo, foram precipitadas, acumulando-se no fundo dos lagos, vindo a formar os terrenos sedimentares, com centenas de metros de espessura em alguns pontos. Com a abertura para o lado do Atlântico, formando a atual foz, as águas represadas se escoaram, as terras secaram, e esse solo sedimentar passou progressivamente a ser recoberto pela vegetação que, cada vez mais

adaptada às condições locais, transformou-se na atual floresta amazônica. Assim, o “maior complexo fluvial” coincide com a “maior bacia sedimentar” e com o “maior ecossistema florestal”, e se interligam devido às mesmas causas primárias.

O Rio Amazonas é dividido pelos geógrafos em três segmentos: o primeiro, nas nascentes que se encontram nos Andes Peruanos, é chamado de Rio Maraño. O segundo segmento começa após transpor as fronteiras do Peru e da Colômbia e adentrar o território brasileiro, onde recebe o nome de Rio Solimões. Finalmente, o terceiro segmento ocorre em frente à cidade de Manaus, quando recebe o grande Rio Negro, e inicia propriamente o Rio Amazonas até desembocar no Atlântico. Assim, esse complexo sistema de rios muito tortuosos por causa da planura do terreno, drena uma área de 7 milhões de quilômetros quadrados, a qual recebe a denominação geral de Amazônia e que, em sua maior parte (67%), é território brasileiro. Cinco dos 7 milhões de quilômetros quadrados são cobertos pela floresta amazônica.

A floresta amazônica, quando vista de cima, se assemelha a “uma imensa placa de bolor verde, cortada por veios sinuosos” conforme descrita pelo escritor Afrânio Rangel no início do século XX. Esta mesma impressão se tem ainda hoje quando se sobrevoam áreas ainda não devastadas da região. Mas, na verdade, a topografia da região é, em muitos pontos, ondulada. Muitos projetos elaborados para a Amazônia foram dificultados por esse engano a respeito da característica topográfica do solo.

As lendas sobre as riquezas minerais da Amazônia atraíram exploradores em busca de ouro, característica dos colonizadores portugueses e espanhóis que cometeram as maiores atrocidades contra os indígenas, destruindo importantes civilizações além de grandes áreas da floresta. O pouco-caso com que é tratada a natureza ainda hoje pelos que se dedicam às atividades extrativistas é a herança deixada pelos colonizadores. Nota-se uma quase total ausência de consciência ambiental ou preservacionista nos povos latino-americanos. Os recursos naturais da Amazônia, originados ao longo de muitos milhões de anos, representam um dos maiores patrimônios da humanidade não só pela utilidade prática de seus recursos naturais, mas

também pela sua beleza, pelo seu equilíbrio e pelo que representa em termos de sobrevivência.

O processo de colonização europeia sobre a Amazônia, originado tanto pela ambição por riquezas como pela aventura civilizatória sobre as “novas terras descobertas” faz parte das narrativas de classificação do ambiente e das populações colonizadas; uma geopolítica da conquista efetiva da prática de que os territórios são mais importantes do que os povos que nele vivem. Na Amazônia, os povos são parte da natureza. Segundo relatos escritos pelos colonizadores, os povos são descritos em matizes de cor. Em semelhança estética, pela aparência e proximidade com os animais, pela ausência de crenças, de religião, de leis, de ambição, de cobiça aos bens materiais de outrem. Porém, nota-se que as narrativas explicam mais sobre quem narra do que sobre o narrado. O pensamento difuso do século 16 da existência de criaturas parecidas com o homem, mas sem humanidade, permanece incorporado nos séculos 17 e 18, como forma de negar a existência em sociedade de povos e culturas com modos de desenvolvimento radicalmente diferentes dos europeus, o que ainda ecoa nos dias de hoje por meio do racismo e da intolerância cultural, dentre outros.

Segundo Silva (2009), o exercício da reciprocidade e da diversidade de povos e culturas eram as representações mais características das relações do Homem com a natureza na Amazônia, onde sociedades tradicionais conviveram por milênios com essa pluriculturalidade, produto do desenvolvimento independente dos povos que ocuparam a região norte num período de pelo menos três mil anos. Ainda segundo a mesma autora, a colonização e o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia criaram os problemas regionais, o subdesenvolvimento econômico e sociocultural, inventaram a pobreza e a dependência, além de instituírem a desigualdade estrutural e federativa de classes e povos.

Os indígenas além de caçadores e coletores eram também artesãos, navegadores e possuíam habilidades necessárias para dar conta de grandes contingentes humanos, além de possuírem domínio cultural sobre os territórios litorâneos, centrais e ribeirinhos do espaço físico. Grande, também, era a diversidade de línguas e culturas. A difusão e a distribuição de grupos linguísticos indicam movimentos migratórios em várias épocas e áreas da região amazônica.

Estudiosos, como arqueólogos, linguistas e antropólogos, destacam um ponto comum sobre o modo de existência e a efetiva adaptação ao meio ambiente dos povos da Amazônia: a densidade populacional, a fartura de alimentos, a extensão de seus domínios pelas várzeas e terras firmes e as formas não predatórias de relação com a natureza.

Segundo identificações arqueológicas atuais, a Amazônia foi ocupada nas terras firmes, várzeas, matas e campos, indicando a grande expansão e variedade do meio ambiente ocupado. Estima-se em 6.800.000 habitantes em toda a área amazônica, dos quais 5.000.000 na bacia amazônica e 3.625.000 para a área correspondente hoje a Amazônia Brasileira. Pesquisas analisaram e classificaram trinta e sete fases arqueológicas da região e identificaram a existência de outros achados de culturas e formas de organização humana nos rios Tapajós, Juruá, Guaporé, Madeira, Negro, Xingu e Tocantins.

Portanto, segundo Silva (1992), o traço marcante da Amazônia pré-colonial é a diversidade de povos, línguas, organização societária, enfim é a diversidade de cultura dos primeiros habitantes. A pobreza de dieta, o despovoamento, a qualificação das culturas indígenas num nível de inferioridade são produtos da colonização. Os interesses coloniais criaram e desenvolveram a questão indígena e conseqüentemente a luta entre a Amazônia Lusitana e a Amazônia Indígena, impondo-se a primeira como negação da segunda. Segundo a mesma autora, o que se conhece hoje como Amazônia Brasileira é produto de um processo de ocupação pela colonização e pela nacionalização, ainda não terminado e de conflitos permanentes com a Amazônia Indígena sobrevivente.

O Amazonas é o maior estado do país, com um território de 1.570.946,8km² (IBGE/2000), e é o maior estado do Brasil. Possui uma posição relevante para o desenvolvimento e integridade da nação, tanto pelos limites nacionais quanto por suas fronteiras internacionais, que representam 15,6% do total nacional. O Amazonas localiza-se a baixas latitudes por estar muito próximo à linha do Equador, e este fato repercute em sua paisagem natural.

A palavra Amazonas, criada pelos gregos, quer dizer “sem seios”. Francisco Orellana, explorador europeu, deu este nome primeiramente ao grande rio por terem observado em meio aos índios Tapajós, a existência de mulheres guerreiras de

grande combatividade nas linhas de frente, semelhante às mulheres guerreiras gregas, que extirpavam o seio direito para melhor manejarem o arco.

O Amazonas foi um dos últimos estados a ser integrado à unidade nacional, haja vista a imensidão territorial representada por uma densa floresta e de difícil acesso, além de lutas travadas entre colonizadores e os índios habitantes da região.

Com a colonização, os europeus fizeram acordos entre si para dividir as novas terras descobertas, mas só conseguiram se apropriar da região graças a sua superioridade militar. Os índios estavam divididos em grupos ou nações, das quais se destacam: os Tupis-Guaranis, os Panos, os Tucanos, os Caraíbas e os Aruaques, que ocupavam o vale médio do rio Amazonas e possuíam uma agricultura mais apurada. Todos trabalhavam a terra e a diferenciação de funções entre seus membros era pequena. Tudo o que era cultivado era repartido igualmente entre seus membros. Mas à medida que os colonizadores avançaram, os índios foram obrigados a abandonar muitos dos seus hábitos e costumes para assimilar a cultura dos brancos. Os índios foram escravizados ou dizimados pelos colonizadores, que impuseram seus conhecimentos e religião, além das doenças e sofrimentos que impuseram.

A primeira fixação dos portugueses ocorreu em 1669, com a criação de um forte de pequena estrutura, dedicado à Santíssima Trindade, onde se reuniram várias tribos, formando o principal núcleo povoado chamado de aldeia de São José do Rio Negro ou São José da Barra, mais tarde Lugar da Barra. Na segunda metade do século XVII, houve maior presença portuguesa através de expedições missionárias e militares. Nas missões criadas pelos Jesuítas, Carmelitas, Franciscanos e Mercedários, ensinava-se o português e procurava-se catequisar os índios, fazendo-os aceitar a vida em povoados, dedicando-se à agricultura e às drogas do sertão. Já os novos colonos (“sem-terra” portugueses, nordestinos, comerciantes) tinham objetivos de se estabelecer usando índios como escravos. Os missionários conseguiram, em 1686, o controle da força de trabalho indígena através do Regimento das Missões.

Assim, os índios eram obrigados a longas jornadas de trabalho na coleta das drogas do sertão, não dispendo de tempo para praticar sua própria agricultura. Estavam sujeitos a um regime de verdadeira escravidão, vivendo momentos de violência no trabalho forçado à Coroa, aos colonos e aos missionários. Em 1750, o

Tratado de Madri dá direito de posse aos portugueses sobre as terras por eles apropriadas. Em 1751, os portugueses criaram o estado do Grão Pará e Maranhão, com sede em Belém, e em 1755, através de Carta Régia, criou a Capitania de São José do Rio Negro, com sede na Vila de Mariuá (atual município de Barcelos) e, posteriormente, a sede foi transferida para o Lugar da Barra (atual Manaus).

Nessa mesma época, seguiu-se a pacificação indígena e o reconhecimento das terras pertencentes a Portugal, principalmente nos rios Negro, Japurá e Branco, onde se iniciaram as fazendas de criação de gado. Em 1798, através de Carta Régia, a sede da capitania volta para Barcelos. Conflitos gerados por questões territoriais, como a invasão do Solimões por espanhóis, a capitania voltou definitivamente para a Barra, em 1808. A administração da capitania foi feita por juntas governamentais com intervenção militar, ocasionando um grande descontentamento na população local, que desejava a transformação da capitania em província, como todas as outras. Porém, mesmo com a Proclamação da Independência do Brasil, por D. Pedro I, a capitania passou a simples condição de Comarca do Alto Amazonas, subordinada a Província do Grão-Pará.

Sem a tão sonhada autonomia, religiosos, civis e militares chegaram a promover a independência do Rio Negro com artilharia pesada próximo ao Encontro das Águas. Porém, uma expedição enviada do Pará respondeu com artilharia dobrada, acabando com a revolta. Este fato agravou mais ainda o estado de miséria absoluta em que viviam negros, índios e mestiços, e uma nova rebelião surge. A Cabanagem, ou Revolta dos Cabanos ficou conhecida por esse nome porque a maioria das pessoas que compunham a revolta viviam em cabanas às margens dos principais rios amazônicos. A Cabanagem durou cinco anos, quando o governo do Rio de Janeiro mandou que tropas imperiais intervissem, dominando a revolta. Pacificada, a região seguiu em marasmo econômico, político e social, obedecendo às ordens da Corte.

Somente em 5 de setembro de 1850, através da Lei Imperial 592, foi criada a Província do Amazonas. Em 04 de setembro de 1856, pela lei 68, a cidade da Barra do Rio Negro passa a se denominar Manaus, em homenagem, homenageando a destemida tribo “Manaó”.

Segundo Silva (2009), o exercício da reciprocidade e da diversidade de povos e culturas eram as representações mais características das relações do

homem com a natureza na Amazônia, onde sociedades tradicionais conviveram por milênios com essa pluriculturalidade, produto do desenvolvimento independente dos povos que ocuparam a região norte num período de pelo menos três mil anos. Ainda segundo a mesma autora, a colonização e o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia criaram os problemas regionais, o subdesenvolvimento econômico e sociocultural, inventaram a pobreza e a dependência, além de instituírem a desigualdade estrutural e federativa de classes e povos.

As narrativas sobre a ocupação da Amazônia explicam mais sobre quem narra do que sobre o narrado. Segundo o autor da obra apresentada no discurso da Geografia, a cobiça pelas supostas riquezas minerais trouxe colonizadores de vários países europeus que dizimaram etnias inteiras e destruíram grandes áreas da floresta. Essas práticas extrativistas até hoje são realizadas sem consciência ambiental ou preservacionista e, assim, os ricos recursos naturais originados ao longo de milhões de anos e que representam um dos maiores patrimônios da humanidade continuam com a preservação dos recursos naturais ameaçadas.

Observa-se que a ideia difundida pelo colonizador da existência de criaturas parecidas fisicamente com homens, mas sem humanidade, permanece até os dias de hoje, por meio do racismo e da intolerância cultural. Apesar do grande domínio dos rios e das florestas, das habilidades desenvolvidas para manter em harmonia o grande contingenciamento humano nas terras firmes, matas, campos e várzeas ocupadas e apesar da diversidade de línguas e culturas, o despovoamento da Amazônia e a desqualificação das culturas indígenas são produtos da ocupação pelos colonizadores que gera conflitos até hoje, já que os índios foram escravizados ou dizimados pelos colonizadores, que impuseram seus conhecimentos e religião, além da proliferação de doenças e sofrimentos causados.

O autor da obra representa a região como o que restou de um mar, um golfo encaixado entre duas grandes plataformas de rochas primitivas e que antes se abria para o Oceano Pacífico, descrevendo o grande Rio Amazonas. Esta afirmativa também pode ser observada na figura da nascente do Rio Amazonas.

Os trechos selecionados apresentam a descrição das características do relevo geográfico regional e apresenta a confirmação da importância dada pelo caboclo aos rios e as matas, numa íntima relação homem x natureza. De acordo

com o texto, os rios e as matas desde sempre serviram como elementos motivadores à vida dos povos da Amazônia.

Sobre os rios amazônicos, Cardoso (2017, p. 29) afirma que “Na região amazônica, onde a dinâmica da vida é influenciada pelo regime dos rios, fica latente a necessidade, reflexão e conhecimento mais apurado sobre essa realidade.”

Para Gomes (2013), o caboclo amazônico vive interagindo com os rios e a floresta, “logo, seu modo de ser, agir e viver peculiar contribui para a apropriação de relevantes símbolos, principalmente, o rio e a floresta, dos quais retiram elementos indispensáveis para a constituição dos saberes e da sua organização sócio-produtiva.” (GOMES, 2013, p. 3).

Sobre os rios e os novos espaços que surgiram na Amazônia, assim como a relação homem e natureza, foi selecionado o texto “A cultura, as cidades e os rios na Amazônia”, de autoria de José Aldemir de Oliveira, geógrafo, professor titular do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas, líder do Grupo de Pesquisas e Estudos das Cidades na Amazônia Brasileira. O texto está disponível em http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252006000300013 com acesso em 08 de nov. de 2018.

É possível compreender a Amazônia a partir de suas cidades, ou mais especificamente, das pequenas cidades localizadas às margens de seus rios? É disso que este artigo trata, de cidades das quais pouco e poucos tratam. É preciso falar delas para compreender a Amazônia, não porque são importantes do ponto de vista econômico e político, mas porque são lugares em que pulsam modos de vida que diferem significativamente do padrão caracterizado como urbano e predominante em outras regiões do Brasil.

A primeira visão:

A vida nas e das cidades amazônicas está ligada ao rio e à floresta. Transpondo-os, surgem os aglomerados de casas simples que, vistas uma vez, nunca mais serão esquecidas. Não porque deixem, como outras cidades memoráveis, uma imagem extraordinária nas recordações, mas porque têm a propriedade de permanecer na memória rua por rua, casa por casa, apesar de não possuírem particular beleza. É mais ou menos assim que Italo Calvino(1) descreve uma cidade imaginária no livro *Cidades*

invisíveis, e é assim que temos o primeiro contato com a maioria das cidades da Amazônia localizadas à beira dos rios.

Dessas cidades, temos a primeira visão de longe quando o barco em que navegamos se aproxima. Se for dia vemos a torre da telefônica, antes víamos a torre da igreja. À noite é o clarão da cidade que se aproxima vagarosamente, sem pressa. A viagem é longa, mas a chegada à cidade, desde que temos a primeira visão, parece interminável, dando-nos tempo para os acontecimentos e para a concretização do SER.

Finalmente, chega-se ao porto, em que tudo é transitório. A improvisação do local onde param os barcos dá a quem chega a impressão de que, nas pequenas cidades da Amazônia, nada é perene, tudo é temporário, inacabado e precocemente deteriorado. O porto é por onde se chega e se vai; ele contém a possibilidade do entendimento da cidade, pois a vida começa no porto, menos pelo movimento, mais pelo fato de ele encerrar quase tudo que a cidade possui e que nela falta. O porto é o intermédio entre o rio, a floresta e a cidade, lugar privilegiado dos enigmas amazônicos, transfigurados em enigmas do mundo, a nos interrogar sobre o nosso passado, presente e futuro. O rio, a floresta e a cidade têm no porto a fronteira entre a realidade e a ficção, possibilitando-nos leituras múltiplas de espaços-tempos diversos.

É quase sempre assim que se chega à maioria das cidades ribeirinhas e delas se tem a primeira impressão, que nem sempre fica, pois a concretude de um arruamento caótico, de equipamentos urbanos inexistentes ou inadequados, dá outra impressão dessas pequenas cidades mergulhadas na inércia. Todavia, essa inércia pode ser apenas aparente, pois quase sempre se usam concepções anteriormente formuladas para realidades de um urbano em movimento, enquanto que na Amazônia isso pode não ser encontrado à primeira vista, e talvez nem na última.

A interpretação que se pode dar às pequenas cidades perdidas na imensidão dos rios e da floresta muitas vezes é fugidia, pois busca parâmetros lógicos que nem sempre são capazes de explicá-las. Todavia, apesar de todas as limitações que se tenha, o importante é perceber, desde a chegada, que nessas pequenas cidades estão as raízes caboclas fincadas

no chão, preciosos arquivos culturais do mundo amazônico, que são as dimensões simbólicas de uma cultura que teima em permanecer.

O que são as pequenas cidades? Quais os parâmetros para se definir uma pequena cidade? Não há uma definição absoluta. Como assinala Oswaldo Amorim Filho (2) ao analisar cidades médias, o primeiro critério ainda é o demográfico, porém este critério é capaz apenas de identificar o grupo ou a faixa ao qual a cidade pertence. Portanto, outros critérios devem ser arrolados, especialmente para uma região como a Amazônia. Num esforço de definição, aponta-se:

- a baixa articulação com as cidades do entorno;
- as atividades econômicas quase nulas, com o predomínio de trabalho ligado aos serviços públicos;
- a pouca capacidade de oferecimento de serviços, mesmo os básicos, ligados à saúde, à educação e à segurança;
- a predominância de atividades caracterizadas como rurais.

As pequenas cidades são, portanto, cidades locais, com atuação restrita, cuja articulação imediata se dá com um centro subordinado a outro de nível hierárquico superior. Por outro lado, o processo de surgimento das pequenas cidades na Amazônia não prescinde de suas especificidades, e é neste sentido que ganha relevância a produção de conhecimento sobre elas, visto que, do ponto de vista demográfico, no período intercensitário (1991-2000), a região Norte apresentou a maior taxa de crescimento relativo da população urbana no Brasil, 18,26%, com média de urbanização de 69,87%. Observa-se que há o aumento do número de cidades e a diminuição do tamanho das mesmas, pois, em 1991, o tamanho médio das cidades era de 5,2 mil habitantes e, em 2000, de 2,07 mil. Tomando como exemplo o estado do Amazonas, no censo de 2000, das 62 cidades, 10 têm menos de 5 mil habitantes e 21, entre 5 a 10 mil habitantes.

Quase sempre, são pequenos núcleos que se emancipam com fraca ou nenhuma infraestrutura, tendo como base econômica o repasse de recursos públicos e, embora apresentem a estrutura de cidade, carecem de atividades econômicas caracterizadas como urbanas, o que faz com que a população urbana se dedique a atividades rurais tradicionais, como pesca e extrativismo.

Esses núcleos urbanos diferem dos criados às margens das estradas, os quais se constituem nas novas espacialidades urbanas da Amazônia a partir dos anos 1970, em decorrência da construção de novos eixos de circulação que são os vetores de expansão da fronteira para a implantação dos projetos de colonização e da instalação de grandes projetos públicos e privados.

Ao mesmo tempo em que ocorre a integração do território, possibilitando a circulação de pessoas e objetos, há a desarticulação de fluxos pretéritos e o surgimento de outros. Como essa desarticulação de fluxos não é circunscrita a si mesma, não apenas os eixos desaparecem, mas se desarticulam atividades e, daí, modos de vida a elas ligados (o regatão, por exemplo). Geralmente, os padrões de circulação impostos pela modernização determinam o desaparecimento de algumas atividades e o surgimento de outras; daí os impactos decorrentes.

No caso específico das pequenas cidades localizadas às margens dos rios, observa-se que elas perderam sua incipiente dinâmica econômica em decorrência da crise do extrativismo, mas mantiveram certa importância local como suporte de serviços à população, visto que, embora as condições gerais de infraestrutura de serviços na Amazônia sejam precárias, a pouca existente ainda está concentrada nas cidades.

As pequenas cidades do nosso agora. Há outro lado que também deve ser considerado para compreender as cidades amazônicas. Nas últimas décadas do século XX, a vida nas cidades da Amazônia mudou de modo significativo. Mesmo nas pequenas cidades, em pouco mais de uma geração, as informações tornaram-se mais ágeis, pois os lugares foram atingidos por tecnologias que possibilitaram maior circulação de ideias e o acesso à modernização.

Isso contribuiu concreta e subjetivamente para o surgimento de novo processo urbano, o qual já se apresenta complexo. Em consequência, há mudanças de proporções espantosas tanto positivas como negativas. De um lado, as cidades passam a ser associadas às ideias do novo, do moderno; de outro, passam a ser relacionadas à baixa qualidade de vida, epidemias, inércia e lugar da destruição e da violência, as quais sempre ganham adjetivação que as ligam ao espaço urbano.

A questão que se vislumbra é como compreender as estratégias das populações e do poder local para a superação das dificuldades de acesso à educação, saúde e telecomunicações; e como essa articulação se insere numa rede de organizações do movimento social local (sindicatos, cooperativas, nações indígenas) e desta com o movimento ambientalista (ONG's), inserindo a Amazônia como pauta de discussão internacional, relacionada à questão ambiental. Neste sentido, as pequenas cidades da beira do rio parecem ter sua dinamicidade ligada à dimensão da sustentabilidade e da biotecnologia, comandadas quase sempre por ONG's que estão articuladas ao mundo, sem se articular com os lugares. Criam-se espaços artificiais, desprovidos de memória, que desprezam a história e a cultura específicas, levando à construção de objetos iguais, independentemente dos lugares onde estão localizados.

Da paisagem natural ao espaço da cultura. Na Amazônia as espacialidades urbanas, especialmente das cidades localizadas à margens dos rios, foram impostas, o que não significa reconhecer, de um lado, que estas formas não são homogêneas; de outro, que guardam resíduos de relações pretéritas como sinais de resistência. Na verdade, essas espacialidades revelam as diferentes estratégias dos diversos agentes produtores do espaço urbano que buscam, a partir das condições concretas, defender seus interesses, o que leva a compreender a paisagem como o resultado das determinações das políticas do Estado, das relações sociais de produção e, mais que isso, como depositária de vida, sentimentos e emoções traduzidas no cotidiano das pessoas. Tais relações concretizam-se em espacialidades real ou imaginária, quer as cidades estejam na beira do rio, na várzea, quer na terra firme.

A análise das pequenas cidades amazônicas deve levar em consideração a floresta e a água como ponto de partida e não de chegada. Nas pequenas cidades amazônicas, localizadas no meio da floresta e às margens dos rios, o habitante deste espaço pode ser levado inconscientemente a estabelecer a dimensão de espacialidade a partir do encantamento da realidade física. Entretanto, a generosidade da paisagem natural esvai-se e o que fica é o construído artificialmente. É claro que o conjunto formado pelos sistemas naturais existentes numa região como a Amazônia ainda é muito importante

e não pode nem deve ser desconsiderado, porém há que se concentrar as análises no que a elas crescem os homens. Do ponto de vista geográfico, há uma existência natural, todavia, a existência real somente lhe é dada por causa das relações sociais.

As pequenas cidades: especialidades e contradições

Está em curso um processo que visa tornar essas pequenas cidades da Amazônia cada vez mais iguais, com a tendência de que as suas formas escapem à história e à cultura do lugar, tornando os homens e as mulheres reféns da lógica de um mundo distante, das possibilidades ilimitadas como se fosse possível reinventar formas iguais em qualquer lugar. Busca-se projetar formas espaciais para unificar o ambiente simbólico, com vistas ao atendimento de interesses de determinados segmentos da sociedade, conseqüentemente, substituindo a especificidade histórica de cada lugar.

Essas novas temporalidades e espacialidades são alheias ao lugar, visto que o poder, a produção e a riqueza são projetados para o mundo enquanto a experiência, a vivência, a cultura e a história são enraizadas nos lugares. Em decorrência disso, pode-se ter acesso às mais avançadas tecnologias, que são vendidas como sinais de progresso e de crescimento, mas a maioria não tem sequer as necessidades básicas atendidas.

As pequenas cidades amazônicas apresentam essa contradição: são articuladas a relações pretéritas caracterizadas pela inércia e, ao mesmo tempo, articuladas a dinamicidades contemporâneas que as ligam ao mundo, especialmente a partir da biodiversidade e da sociodiversidade. Essa contradição, que de resto não é exclusiva da Amazônia, possibilita as simultaneidades nas inovações e sinais da modernização na paisagem (especialmente ligados à comunicação, mas também aos equipamentos).

Todavia, há resistências, e, como conseqüência, essas pequenas cidades representam, neste início de século XXI, uma das mais raras permanências, refletindo e iluminando miticamente a cultura. Cultura que, como assinala o poeta João Paes Loureiro, continuará a ser uma luz brilhando, e que persistirá mesmo com as chamas das queimadas nas florestas, com a extração dos recursos naturais, com a poluição dos rios e com a mudança das relações dos homens entre si. Nas pequenas cidades amazônicas ainda

há um tempo para a vivência de uma forma ilimitada, "com seres sobrenaturais, porque somente a imaginação consegue ultrapassar os horizontes. Foi a Boiúna que, ao agitar-se, fez o barranco ruir; o Curupira fez o caçador perder-se na mata; a lara fez afogar-se de sedução aquele que, aparentemente, não tinha razões para morrer no rio; a tristeza não veio da alma, mas do canto da acauã".

Há nesses aglomerados a inércia caracterizada pelos tempos lentos e, concomitante, a dinamicidade dos tempos rápidos, que caracteriza a inserção da Amazônia no mundo. A análise desses dois aspectos (a inércia e a dinamicidade), ao mesmo tempo antagônicos e complementares, necessita de pesquisas de campo acuradas, porque elas podem clarear o papel das cidades ribeirinhas e, especialmente, se esse novo momento da Amazônia representa um processo caracterizado pela dinamicidade ou se, ao contrário, significa a permanência na inércia.

Outra questão a ser considerada é que as estruturas e as dimensões socioespaciais na Amazônia hoje são compartilhadas de modo diferente ao que era até então. Novos sujeitos, indígenas, movimentos sociais, empresas, ONG's e mídia produzem espacialidades diversas e articulam as estruturas preexistentes quase sempre locais às dimensões globais. No curso dessa articulação, o poder se dilui entre os vários sujeitos, grupos de indivíduos, minorias étnicas, pacifistas, instituições que não se articulam apenas ao Estado Nacional e, em alguns casos, já atingiram um grau de relações supranacionais.

Aqui as pequenas cidades amazônicas imersas numa inércia de tempos lentos ganham papel relevante, visto que comportam elementos da natureza ainda não conhecidos e, como esse processo ainda necessita de uma base logística, estas cidades podem representar essa base, visto que estão ligadas ao mundo, por exemplo, pelas telecomunicações. Compreender esse processo em curso, e verificar se ele se conclui, significa a busca de desvendar a Amazônia.

As pequenas cidades como espaço da esperança:

As pequenas cidades amazônicas não são apenas produtos do nosso tempo, mas de tempos pretéritos cristalizados na paisagem. Por seu turno, a

paisagem urbana não se resume ao conjunto de objetos, pois contém modos de vida os quais, como os primeiros, são resultantes das relações de produção continuamente produzidas, reproduzidas, criadas e recriadas, contendo as dimensões da sociedade de cada tempo. Essa paisagem urbana também comporta as coisas da natureza. As cidades de hoje são lugares bem diversos das cidades pretéritas, não só porque o conjunto arquitetônico e a infraestrutura foram profundamente modificados. Foram mudados também a terra, a floresta e os rios, mas, sobretudo, e de modo considerável, a cultura, quer pela dinamicidade, quer pela estagnação.

Para compreender esse processo é preciso considerar a paisagem para além do aparente. Para tanto, é preciso atravessar o rio, pois, do outro lado, há sempre a esperança. A complexidade contemporânea não permite compreender as novas cidades apenas relacionando-as à crise, emersa nos diagnósticos das carências, mas também como virtualidades, como possibilidades.

Por isso, é necessária a superação de formas simplistas de interpretações e de intervenções, reconhecendo que essas práticas são engendradas a partir de condições objetivas e estão mediadas pelas contradições e conflitos da sociedade. É preciso apontar para outra visão de Amazônia que não seja apenas naturalizar o que é social, tampouco desconhecer as suas características imanentes, considerando social o que é natural. Ora, esse equívoco foi o que norteou o modo de intervenção na Amazônia que predomina até hoje. Tal intervenção leva à adoção de estratégias para a resolução de questões que, na maioria dos casos, não são as mesmas das populações locais. Concebida dessa forma, a política de Estado ou de governos define, orienta e estabelece mecanismos operativos para a Amazônia, fincados em estratégias que visam ao crescimento econômico, mas não contribuem para o desenvolvimento de sua população, pois que desrespeitam a natureza da Amazônia e principalmente a cultura dos amazônidas.

As novas ações postas para a Amazônia, e especialmente para as pequenas cidades, deveriam contribuir para superar a visão funcional e caricatural de que a Amazônia é só fronteira e fonte de recursos inesgotáveis. A Amazônia é muito mais do que isso; é, em todos os cantos, o lugar de encantos. É uma

realidade complexa e contraditória, ultrapassando a paisagem natural ou artificial aparente, para circunscrever-se em sentimentos e emoções.

As ações deveriam buscar as condições da urbanidade, o que significa articular as políticas públicas, visando remir os espaços coletivos como signo da nova cidade, não só como funcionalidade da produção e da circulação, mas como lugar das pessoas. Além disso, deve-se perseguir a busca de um tempo para os encontros que ultrapassassem o encontro para a troca. É preciso criar tempos e espaços para a vida em toda a sua dimensão. Isto passa pelo resgate da cidadania que exige a concretude de uma vida decente, que pressupõe o acesso às condições dignas de vivência. Ainda que a ausência de bens e serviços seja abominável, também são intoleráveis a falta de tempo, de lazer, de informação para os que moram nas pequenas cidades dos beiradões. "Uma vez que o espaço não é o reflexo da sociedade, é sua expressão"(8), as mudanças só ocorrerão a partir das transformações da sociedade.

Considerações finais

Este é um texto sem conclusão, pois pesquisas necessitam ser feitas e, mesmo quando concluídas, revelarão uma verdade, não a verdade. O único ponto a destacar é que as pequenas cidades amazônicas revelam espacialidades que não coincidem com o inventário dos objetos no espaço nem do discurso sobre a sua representação. Neste sentido, pode-se concluir que a espacialidade oculta as consequências, o que indica a construção de pesquisas que considerem a Amazônia não apenas como uma área a ser conhecida, mas como conhecimento do lugar, capaz de revelar formas e conteúdos espaciais que foram transformados e/ou permaneceram.

Compreender a Amazônia a partir das pequenas cidades é muito mais do que analisar a forma das cidades, significa compreender a vida das pessoas simples, de onde brotam dimensões de espacialidades que quase sempre são desconsideradas, pois estão eivadas por coisas simples, transmutadas numa sensação de extrema obviedade, pela frequência do estar sempre por aí. Neste sentido, para além das formas das cidades, há homens e mulheres para os quais a história e a geografia das cidades amazônicas é feita e não esperada. Há outro jeito de fazer e outro modo de esperar. Há outros

tempos-espacos mediados por outra ordem, outra razao e outros sentimentos.

Nas pequenas cidades amazonicas, a natureza e importante. Por6m, muito mais do que pelo fatalismo de uma vida governada pela determinacao da natureza, ha a cultura amazonica que se estrutura como logica e como razao, mas tamb6m como sonho, esperanca e resistencia.

Portanto, a Amaz6nia e conhecida por sua grande extensao, e abriga cidades diversificadas no meio da floresta e nas margens dos rios, ou na foz de seus principais afluentes (SILVA, 2018). De acordo com a autora, “dos 62 munic6pios que compoem o Estado, apenas tr6s surgiram as margens de estradas: Rio Preto da Eva, Presidente Figueiredo e Apu6. Esses munic6pios surgiram a partir de meados do s6culo XX, pois, antes todas as cidades eram ribeirinhas (SILVA, 2018. p. 24).

Consoante, Silva (2017) argumenta que a vida cotidiana do ribeirinho se estabelece pelas relacoes constitu6das com e atraves do rio e das florestas. Para a autora, “o rio e a mata sao *sine qua non* para a vida dos que habitam nas suas proximidades, eles proporcionam os meios de sustento, comunicacao e transporte, mas tamb6m sao vistos com aspectos imaginarios onde se constituem as mitologias amazonicas” (SILVA, 2017, p. 9).

Ainda de acordo com esta autora,

A identidade ribeirinha e uma identidade territorial por ser constru6da a partir de representacoes simbolicas e empiricas das comunidades sociais com o territ6rio. As identidades territoriais sao traçadas no e pelo processo de apropriacao do espaco entre as relacoes de poder. No entanto se pode assegurar que em todo processo de territorializacao as identidades se constituem, nao se pode afirmar que toda identidade e dada a partir de um territ6rio, nem toda identidade constr6i territ6rios, pois todas estao situadas no espaco-temporal, mas apenas algumas tem seu ponto referencial no territ6rio. (SILVA, 2017, p. 9)

Desta forma, o discurso da Geografia apresenta os conhecimentos culturais dos diversos povos indigenas. Nele, sao atribu6dos valores positivos as tradicoes culturais que representam os conhecimentos culturais dos diversos povos indigenas que habitavam a regiao antes da chegada do colonizador.

Em sintese, o discurso cientifico da Geografia indica que a progressao semantica, decorrente das descobertas cientificas da regiao Amazonica, confirma os

conhecimentos regionais tradicionais culturais que estão explicitados nos textos analisados.

Os resultados apresentados relativos às análises realizadas acerca da representação do caboclo pelos discursos científicos da Geografia e da História indicam que, embora o caboclo amazonense preserve os valores e culturas legados pelos indígenas na alimentação, mitos, lendas, ele absorveu também muitos valores e culturas do colonizador, como a religião.

Os resultados obtidos indicam, também, que os interdiscursos das Ciências Sociais apresentam formas diversificadas para tratar do mesmo tema: a representação do caboclo amazonense.

As diferenças são constatadas pelos valores atribuídos aos mesmos elementos:

- Nos textos, o caboclo é representado com valores positivos à tradição cultural dos índios nativos do Amazonas; também são atribuídos valores positivos ao amazonense que procura resgatar sua cultura nativa, e adere às tradições da cultura cabocla. Os valores negativos referem-se à tentativa, por parte do colonizador, da aniquilação da cultura cabocla.
- Nos discursos científicos da Geografia e da História, o caboclo amazonense é apresentado com valores negativos devido a desigualdade e inferiorização imposta por projetos civilizatórios e de ocupação da região que não os consideram como sujeitos portadores de história, nem nunca o tiraram da beira dos caminhos, das estradas, das margens dos rios.
- A contribuição para a cultura do caboclo amazonense manifesta-se na culinária, nas crenças, nos hábitos cotidiano e nas demais expressões culturais do folclore amazonense.

4 CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM TEXTOS MUSICAIS

Chamo de sujeito amazônico ao sujeito representado nos vários discursos das ciências humanas sobre o indivíduo interpelado que habita essa região e que, portanto, é chamado a se identificar, a ocupar um lugar, a se representar, a se ver representado nesses vários discursos (MARTINS, 2005, p. 6).

Este capítulo apresenta os resultados obtidos das análises das formas de representação em língua relativas a seu referente textual – o caboclo amazonense - a partir de um texto-base musical e seus intertextos em outros sete textos musicais.

Os textos analisados são organizados por três áreas semânticas, emblemáticas para o caboclo amazonense: o rio e a floresta – sinônimos de vida para os ribeirinhos; e o caboclo – sinônimo da miscigenação do nativo com os outros povos que chegaram à região.

Essas análises foram realizadas a partir das seguintes categorias analíticas:

- I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos;
- II. Referenciação e sentido mais global;
- III. Intertextos.

Estes resultados foram obtidos das análises das seleções lexicais e sua adjetivação, a transitividade verbal e sequências oracionais. Neste capítulo, são apresentados apenas os sentidos mais globais das representações em língua existente.

4.1 Texto-base e suas formas de representação em língua

Ajuri (Grupo Raízes Caboclas)

Na terra sagrada de Ajuricaba

Ainda ressoa o som do tambor

Dizendo ao caboclo que a hora é chegada

Pro grande ajuri que já começou.

Que todos os povos da grande floresta

Entoem esse canto pra gente se unir

Em defesa dos rios, do verde e da vida

E da terra que é nossa num grande ajuri.

*Levanta caboclo e canta - ajuri.
 Que se cante lá fora a rara beleza
 Da mãe natureza que a gente cuidou
 Mas quem canta melhor o valor desta terra
 É quem nela nasceu e por ela lutou.
 Num grande ajuri o caboclo levanta
 Dizendo pro mundo que sabe cantar
 Barés, Banibas, Passés, e Manaós
 Tão dentro da gente querendo lutar.*

Considerações iniciais

O texto musical *Ajuri* é uma composição do ano de 1992, de autoria de Celdo Braga e Raimundo Angulo, e foi selecionado como texto-base, por ser representativo do caboclo amazonense e por ter sido eleito em júri popular como o que se mais identifica com o caboclo amazonense, um dos mais representativos do povo amazonense. Celdo Braga, o compositor do texto-base, é músico e poeta amazonense, nascido no município de Benjamin Constant, no Amazonas. Formado em Letras pela PUC-RS, é membro da União Brasileira de Escritores. Além de compositor de textos musicais, é autor das obras poéticas: *Cordel Verde*, *Entranhas do Mato*, *O Eco das Águas*, *Água e Farinha* - publicadas em forma de livro. Deste autor, além do texto-base, também são analisados como intertextos outros três textos musicais – *Amazonas Moreno*, *Amazônia é Brasil*, *Caminhos de Rio*. Foram utilizados, também, alguns poemas.

Para Cardoso (2017), o texto-base *Ajuri* é uma composição musical de cunho ecológico na qual pode-se notar a ênfase dada às etnias citadas na letra e o clamor geral em defesa do meio ambiente e da cultura.

O texto-base faz referência às tribos Barés, Banibas, Passés e Manaós. Nos estudos de Paiva e Filippini (2011), consta que os índios dessas tribos foram usados pelos invasores europeus como mão de obra escrava na construção do Forte de São José do Rio Negro, construído para garantir o domínio da coroa de Portugal na região, principalmente contra a invasão de holandeses. Em torno desse forte, nasceu o arraial que deu origem a Manaus, capital do estado do Amazonas. Os índios dessas tribos passaram a morar em palhoças humildes nas proximidades do

Forte construído. A tribo dos Manaós negava-se a ser dominada e mantinha permanente confronto com os habitantes do forte. Essas lutas só terminaram quando os militares portugueses começaram a ligar-se aos Manaós através de casamentos com as filhas dos tuxauas (caciques), dando início, assim, à intensa miscigenação. A origem do nome da cidade provém da tribo dos Manaós. A grafia antiga preservava o "O" e acentuava a vogal precedente: "Manaós". Manaus é a variação de Manaós, que significa Mãe dos Deuses.

De acordo com Brito (2016), um dos líderes dos Manaós foi o indígena Ajuricaba, que se opôs à colonização dos portugueses e que, no entanto, apoiava os holandeses. Ajuricaba foi aprisionado mas, a caminho de Belém para ser julgado, se jogou no rio e nunca foi encontrado, nem vivo nem morto.

Em entrevista com Celdo Braga, compositor do texto-base, realizada no dia 26 de jan. de 2019, ao ser solicitado a fazer considerações acerca dessa composição, ele afirmou para esta pesquisadora:

Do ponto de vista histórico, nós não temos nenhuma referência aos nossos heróis verdadeiros. Manaus, infelizmente, não tem nenhuma homenagem a Ajuricaba. A palavra Ajuri significa ajuntamento, mutirão e, neste texto, se reposta a Ajuricaba. É uma convocação para o ajuntamento das tribos em defesa do seu espaço. É mais uma forma de dizer da nossa negação, da nossa cara aqui nessa paisagem. Eu tenho perguntado insistentemente em palestras por onde passo, nas escolas: “o que te representa? O que mais parece com você? Qual é a tua forma de pertencimento a esse espaço aqui?” E as pessoas são surpreendidas com isso porque elas acabam não sabendo o que se parece com elas aqui. Na verdade, a gente começa a trabalhar as referências simbólicas com o que diz respeito ao nosso fazer, nosso modo de vestir, nosso modo de ser. Eu quero de alguma forma associar a minha música às coisas daqui. Tudo isso é Ajuri, é um ajuntamento de valores que foram dispersos. E se não deixar registrado vai se perder para as próximas gerações.⁴

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

O texto-base é atualizado por substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. Os substantivos, muitas vezes seguidos por adjetivos, designam tanto a natureza quanto o homem nativo. São eles:

- “terra sagrada”, “grande floresta”, “defesa dos rios, do verde e da vida”, “terra nossa”, “a rara beleza da mãe natureza”; “é o valor desta”.
- “terra”, “Barés”, “Banibas”, “Passés” e “Manaós”.

⁴ Transcrição livre desta pesquisadora de trecho da entrevista concedida por Celdo Braga.

- “homem nativo”, “Ajuricaba”, “o som do tambor”, “dizendo ao caboclo”, “grande Ajuri”, “os povos da grande floresta”; “defesa dos rios, do verde e da vida”, “a terra que é nossa”, “caboclo”, “a gente cuidou”, “é quem nela nasceu e por ela lutou”, “o caboclo”, “dizendo pro mundo”, “é dentro da gente”.
- verbos: “ressoa o som do tambor”, “dizendo ao caboclo”, “grande Ajuri que já começou”, “que todos os povos da grande floresta / entoe esse canto pra gente se unir / em defesa dos rios do verde e da vida e da terra”, “levanta caboclo e canta”, “que se cante lá fora a rara beleza da mãe natureza que a gente cuidou”, “quem canta melhor o valor desta terra”, “é quem nela nasce e por ela lutou”, “o caboclo levanta dizendo pro mundo que sabe cantar”, “é dentro da gente querendo lutar”.
- Verbos de ligação: “a hora é chegada”, “a terra que é nossa”, “quem canta melhor o valor dessa terra é quem nela nasceu e por ela lutou” (o verbo de ligação “ser” insere o valor permansivo nas predicções).

O caboclo amazonense é representado como homem nativo e inerte. O valor positivo é atribuído pela sua ascendência indígena, que é valente e luta por seus direitos. O valor negativo atribuído ao caboclo amazonense é devido à sua inercia, fruto da miscigenação com outros povos.

O indígena amazonense é representado por designações relativas às tribos e aos traços culturais dessas tribos. Os valores positivos são atribuídos à ascendência indígena pelas tribos guerreiras e organizadas que se reúnem em um Ajuri. O índio amazonense é representado positivamente como homem guerreiro, defensor de seus direitos e domínio em suas lutas.

A diversidade dos valores atribuídos ao caboclo, sendo relativa à miscigenação de diferentes povos, reproduz o preconceito social contra o caboclo amazonense, pois a valorização está na etnia indígena e em suas diferentes tribos, visto ser o caboclo miscigenado representado como dominado, submisso e sem saber se autodefender.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa os atores sociais pelos índios nativos

da terra amazonense e o caboclo, pois os índios são os sujeitos de quem incentiva o caboclo submisso a lutar pela defesa da natureza e de seus próprios direitos.

Transitividade do texto: o som do tambor ressoa na terra sagrada de Ajuricaba dizendo ao caboclo que a hora é chegada para o grande Ajuri que já começou. Todos os povos da grande floresta entoam esse canto. Esse canto para a gente se unir. A gente se unir em defesa dos rios, do verde, da vida e da terra. A terra que é nossa. Os povos da grande floresta entoam esse canto num grande Ajuri. Levanta caboclo e canta, Ajuri. Que se cante lá fora a rara beleza da mãe natureza. A mãe natureza que a gente cuidou. Mas quem canta melhor o valor dessa terra é quem nela nasceu. Quem nela nasceu e por ela lutou. Caboclo levanta num grande Ajuri. Caboclo levanta dizendo para o mundo que sabe cantar. Barés, Banibas, Passés, e Manaós estão dentro da gente querendo lutar.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de uma convocação para a realização do canto a uma convocação para a luta contra aqueles que o tornaram submisso.

Em outros termos, o caboclo está sendo convocado para agir e lutar contra quem o oprime.

A letra musical convoca o caboclo a ocupar o seu espaço social entre os índios que são a sua etnia de origem e estes são representados como poderosos, prontos para a luta.

Os advérbios selecionados pelos autores do texto designam o espaço amazônico dentro e fora do rio e da floresta e o espaço emocional do índio é “dentro da gente querendo lutar”.

Em síntese, a referenciação é construída por um léxico selecionado pelos autores para atribuir valores positivos atribuídos aos índios e suas ações, pois são eles que convocam o Ajuri - palavra de origem da etnia Ticuna que, literalmente, pode ser traduzida por mutirão, mobilização - para poder tomar atitudes contra os invasores que destroem a floresta e os rios. São os índios, também, que convocam o caboclo a reagir e sair da sua inércia.

Os valores negativos são atribuídos ao caboclo que não é sujeito agente, pois está em estado inerte e precisa despertar.

4.1.1 Intertexto 1 – “Antes o Mundo não existia” (fragmento)

O intertexto 1 é um trecho da obra da literatura indígena *Antes o Mundo não existia*, narrado por Kopenawa, líder da tribo Yanomami, onde retrata a cultura tradicional e a visão cosmológica e espiritual do seu povo.

A imagem de Omama disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas reahu! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!”. Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que Omama e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e desde então nós as temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores yãkoana hi, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade. (KOPENAWA, ALBERT, 2010, p. 29)

Omama é usado com o sentido de Deus, que atribui aos índios como donos das terras que Ele criou, alimentando-os com frutos de suas árvores e a caça de seus animais. É esse Deus que orienta os povos indígenas a praticarem a agricultura; orienta a viverem com alegria e em festa e harmonia, sendo gentis com as diferentes tribos irmãs. Mas esse Deus não disse para os índios entregarem suas terras ao colonizador e nem permitirem que eles devastem à natureza amazônica. Se os brancos escutarem os indígenas, talvez parem de achar que eles são estúpidos, construindo preconceitos.

Dessa forma, seguindo a análise do *corpora*, são apresentados os intertextos do texto-base, compostos por 7 letras musicais regionais, a serem analisadas a seguir.

4.2 Intertextos: Letras de Textos Musicais Regionais

Neste item, será apresentado um conjunto de intertextos selecionados entre as letras de músicas regionais pesquisadas. São sete textos musicais analisados nas quatro categorias de análise definidas para esta tese, a partir do tema *caboclo* e ancorados nos hábitos, costumes e vivência do homem da Amazônia.

A seguir, os textos musicais em suas categorias de análise:

4.2.1 Intertexto 2 – “Amazonas Moreno”

Amazonas Moreno (Osmar Gomes e Celdo Braga)

*Amazonas moreno,
 Tuas águas sagradas
 São lindas estradas
 São contos de fadas
 Ó meu doce rio
 A canoa que passa
 O voo da garça
 As gaivotas cantando
 Em ti vão deixando
 O gosto de amar.
 É o caboclo_sonhando
 Que entoa remando
 O seu triste penar.
 Neste poema de bolhas
 Que ressoa nas folhas
 Da linda floresta
 Do meu rio mar.
 É o caboclo sonhando
 Que entoa remando
 O seu triste penar.
 Neste caudal tão bonito
 Que é o desejo infinito
 De plantar meu grito
 Nas ondas do mar.*

Considerações iniciais

O texto musical *Amazonas Moreno* é uma composição do ano de 1992, de autoria de Celdo Braga e Osmar Oliveira. Para Cardoso (2017), o título deste texto - Amazonas Moreno - faz uma menção à miscigenação dos povos que fizeram parte

da formação sócio-histórica do estado do Amazonas, tendo como resultante dessas misturas o caboclo, além de enfatizar as belezas regionais.

O texto musical apresenta duas representações para o caboclo. Ele é representado pela alegria com valor positivo por estar em contato com a natureza, e exaltar as belezas naturais da região, representada pelas águas e pelos pássaros. Ele é representado, ainda, pela tristeza com valor negativo pois pena com vontade de “plantar seu grito nas ondas do mar”, expressando seu desejo de querer ser ouvido, que corrobora com a análise do intertexto 1.

Em síntese, no intertexto 2, há reprodução do preconceito do caboclo, na medida em que ele sofre e expressa essa dor no segmento “É o caboclo sonhando que entoa remando o seu triste penar”.

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

O texto musical Amazonas Moreno traz representada em língua a identificação cultural do caboclo amazonense. A busca de respostas para as questões existentes no texto-base propicia a defesa desta tese que trata a cultura como um depositário de conhecimentos avaliativos na memória social e que se diferencia de conhecimentos ideológicos avaliativos impostos, de forma persistente, pelas classes de Poder.

O substantivo Amazonas – plural de Amazona - índias guerreiras, cuja coragem traz à tona o imaginário do caboclo amazonense. Substantivo forte que designa toda a importância das águas configuradas como sagradas para o ribeirinho. Os rios são as estradas do amazonense, principalmente, para aqueles que moram nos municípios mais distantes de Manaus, capital do Estado.

Os adjetivos atribuídos às águas do Rio Amazonas são:

- sagradas, lindas, doce, que caracterizam o rio e as águas para o amazonense.

Grande parte do texto musical apresenta o verbo “ser”, de forma a modalizar o rio, a água e o caboclo pela permanência dos recursos naturais e da própria vida que esse rio moreno desperta no amazonense.

O substantivo “rio” presente no texto musical é o termo regente ao qual outros substantivos, locuções adjetivas, verbos no gerúndio e complementos verbais são inseridos como termos regidos, tais como:

- “contos de fadas”; “o voo da garça”, “gaivotas cantando”, “deixando”, “o gosto de amar”, “caboclo sonhando”, “remando”.

Vale ressaltar que são nas águas do “rio” que o caboclo demonstra a sua resignação e aceitação pela vida difícil “sonhando” com uma outra vida, mas “entoando o seu triste penar” “que é o desejo infinito de plantar meu grito nas ondas do mar”.

O texto é organizado por substantivos e adjetivos. O verbo de ligação é “ser” com o valor de permanência (passado, presente e futuro). Os demais verbos são atualizados por diferentes sujeitos, a saber:

- “a canoa que passa”, “o voo da garça”, “as gaivotas cantando”, “em ti vão deixando o gosto de amar”.

O substantivo “caboclo” é regido apenas por dois verbos, sendo eles:

- “caboclo sonhando que entoa” e “remando”.

Os predicados de “caboclo” não são de ações ativas, mas ações passivas e modalizadas pelo aspecto frequentativo: o “caboclo” sonha, é a causa; o “caboclo” “entoa remando seu triste penar”, “que é o desejo infinito de plantar meu grito nas ondas do mar” é a consequência.

Os demais substantivos são:

- “Amazonas”, “canoa”, “garça”, “gaivota”, “folhas”, “floresta”, “rio-mar”.

A maioria desses substantivos é relativa à natureza, principalmente relativa às águas dos rios do Amazonas.

Os substantivos são adjetivados com valores positivos, sendo eles:

- “Amazonas moreno”, “águas sagradas”, “lindas estradas”, “são contos de fadas”, “meu doce rio”, “poemas de bolas”, “linda floresta”, “neste caudal tão bonito” e “que é o desejo infinito”.

O valor negativo atribuído ao caboclo amazonense decorre da predicação “triste penar” que é atribuída ao caboclo e não à natureza.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa os atores sociais pelo caboclo.

Transitividade do texto: no Amazonas moreno as águas são sagradas, são lindas estradas, são contos de fada, é um doce rio. No doce rio, a canoa passa, o voo da garça, as gaivotas, cantando vão deixando o gosto de amar. No doce rio, há o caboclo sonhando. O caboclo sonhando, entoa, remando seu triste penar. O triste penar do caboclo é um poema de bolhas. O poema de bolhas do caboclo ressoa nas folhas da linda floresta. A linda floresta é do rio-mar. O caboclo, triste, entoa seu penar ao remar pelo rio-mar. Mas o caudal é tão bonito que o caboclo quer plantar seu grito nas ondas do mar.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de uma exaltação às belezas naturais das águas, da fauna e da flora da região para o lamento triste que o caboclo entoa ao remar pelas águas dos rios. A realização do triste penar do caboclo progride para o desejo de plantar seu grito defesa da rica natureza que é sua.

Neste texto musical, as representações em língua designam papéis sociais representados pelos caboclos. Assim como no texto-base, o caboclo representa o papel social daquele que tem origem indígena. Sobre o caboclo aqui representado, Cardoso (2017) conclui, em sua pesquisa sobre o Grupo Musical Raíces Caboclas, que, neste texto musical, há referência à miscigenação dos povos que fizeram parte da formação sócio-histórico do amazonense, tendo, como resultante dessa miscigenação, o caboclo.

O caboclo representa o papel social daquele que tem origem indígena, mas também tem origem do invasor. Mesmo assim, conserva a cultura indígena. Para Castro (2013):

Os caboclos amazônicos seriam os herdeiros do “conhecimento das florestas”, ou de, ao menos, parte significativa desse conhecimento, que é, na verdade, uma forma tradicional de manejo da vida silvestre, aos quais se somam modos de vida peculiares hibridizados de muitas influências culturais. Por extensão, seriam também herdeiros de crenças, mitos, dogmas, visões de mundo e formas de expressão, também hibridizados por seus longos séculos de dialogia étnica e social. Conhecedores tradicionais do espaço geográfico das baixas várzeas – e por isso também chamados “ribeirinhos” – os caboclos amazônicos conservariam não apenas a mais vívida memória do *habitus* social indígena, ou melhor, de diversos grupos indígenas que, nesse

modo de pensar, hoje estariam exterminados ou aculturados mas, também, a mais rica dinâmica de intertextualidades culturais desse espaço regional. (CASTRO, 2013. p. 23)

Assim, este texto musical apresenta a representação social do caboclo amazônico que tem, nas matas e nos rios, seu habitat, além de ser a representação da cultura dos diversos povos indígenas que habitaram este espaço regional. Para Barros (2017) “o designativo representativo caboco, como uma forma de elevar as qualidades daqueles que vivem de um modo peculiar, que possuem o conhecimento — mesmo que empírico — da medicina caseira, que possuem um modo de falar genuíno da terra, que possuem crenças e modos de vida aproveitados da natureza.”

III. Intertextos

No texto musical “Amazonas Moreno” tem-se uma homenagem e exaltação à beleza da natureza amazônica e, ao mesmo tempo, um lamento pelo “triste penar” do caboclo. É uma construção poética que evidencia simplicidade, mas que faz um chamamento para a preservação da natureza através da angústia e preocupação do “caboclo sonhando / que entoa remando / o seu triste penar”.

Os temas “rios” e “florestas” externam a preocupação do caboclo em defender esses elementos da cultura do homem amazônica, além de sua dor e sofrimento com o mau uso dos recursos naturais por parte dos invasores.

4.2.2 Intertexto 3 – “Índios do Brasil”

Índios do Brasil (Geandro Pantoja e Demétrios Haidos)

*Sou igara nessas águas
Sou a seiva dessas matas
E o ruflar das asas de um beija-flor!
Eu vivia em plena harmonia com a natureza
Mas um triste dia, o kariwa invasor
No meu solo sagrado pisou
Desbotando o verde das florestas
Garimpando o leite desses rios
Já são cinco séculos de exploração
Mas a resistência ainda pulsa no meu coração
Na cerâmica marajoara, no remo ‘Sateré’
Na plumária ‘Ka’apó’, na pintura ‘Kadiwéu’
No muiraquitã da ‘Ikamiaba’
Na zarabatana ‘Makú’, no arco ‘Mundurukú’
No manto ‘Tupinambá’, na flecha ‘Kamayurá’*

*Na oração 'Dessana'⁵
 Canta índio do Brasil
 Canta índio do Brasil
 Anauê nhandevá, anauê hei, hei, hei!
 "Dos filhos deste solo és mãe gentil, pátria amada Brasil".*

Considerações iniciais

O texto musical *Índios do Brasil*, de 2004, dos compositores Geandro Pantoja e Demétrios Haidos, representam o contato com o invasor com o valor negativo, pois desse contato decorre as agressões sofridas pelos indígenas, a perda de sua terra e a degradação ambiental por meio do desmatamento e do garimpo. Este intertexto representa o legado deixado pela cultura indígena presente nos hábitos e costumes do homem caboclo com valor positivo.

Este texto musical é uma *toada* – são toadas as canções do Festival Folclórico de Parintins, cujas temáticas versam sobre conhecimentos, valores e crenças da cultura indígena e cabocla e, ao mesmo tempo, clamam para a conservação dos recursos naturais. Os dados sobre o Festival Folclórico de Parintins encontram-se no capítulo 1, item 1.3.1.

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

Esta letra musical é atualizada por substantivos portugueses e indígenas. Os adjetivos são caracterizadores dos substantivos que designam tanto a natureza quanto o homem. Este é designado pelo seguinte léxico indígena:

- “Kariwa”; “branco”; “Sateré” “Caiapó” “Kadiwéu”, Ikamiabas, Maku, Munduruku, Tupinambá (tribos indígenas);

São designados, em língua portuguesa, os outros elementos do texto, dentre eles:

- “nessas águas”, “seiva dessa mata”, “asas de um beija-flor”, “plena harmonia”, “mãe natureza”, “triste dia”, “invasor”, “solo sagrado”, “o verde das florestas”, “o leito desses rios”, “cinco séculos de exploração”, “a resistência pulsa no meu coração”;

⁵ Grifos deste autor – Tribos indígenas do Amazonas.

São designados com léxico em português combinado com léxico indígena, o elementos abaixo:

- “cerâmica Marajoara”, “remo Sateré”, “plumaria Kaapó”, “pintura Kadiwéu”, “zarabatana Maku”, “arco Mundurucu”, “flecha Kamaiura”, “índio do Brasil.

É interessante observar que os adjetivos ora são portugueses, ora são indígenas. Os valores positivos e negativos são atribuídos respectivamente aos índios e ao branco invasor, na visão indígena. Embora o caboclo, por ter sido originado da etnia indígena, recebe valor positivo, porém devido a sua inércia, a sua submissão, é representado com valor negativo. No segmento “a resistência ainda pulsa no seu coração”, esse pulsar é relativo a sua origem de raça indígena.

Os verbos selecionados permanecem como nos outros textos já apresentados:

- verbo de ligação: “ser” com aspecto permansivo (“sou igara dessas águas / sou a seiva dessa mata / e o ruflar das asas de um beija-flor”);

Os demais verbos representam a tristeza do caboclo originada pelo invasor branco que poluiu o leito dos rios e devastou a Floresta Amazônica, observados no segmento “já são cinco séculos de exploração”. Os demais verbos foram apagados na relação produtor/produto, não havendo explicitação do agente produtor de qual ação, como segue:

- “cerâmica Marajoara”, “plumária Kaapo”, “remo Sateré”, “pintura Kadiwéu”, “Muiraquitã da Ikamiaba”, “zarabatana Maku”, “arco Mundurucu”, “flecha Kamaiura”.

A ação para o índio resulta de uma convocação, ou seja, o caboclo e o índio estão convocados a cantar a resistência que ainda pulsa no coração (“oração Dessana”, “canta índio do Brasil / canta índio do Brasil”).

Neste texto musical, o léxico selecionado representa três papéis sociais: o índio, o caboclo e o homem branco invasor. O índio tem o papel social de produtor de canoa, cerâmica, remo, plumária, pintura, muiraquitã, zarabatana, arco, flecha. Ele ainda é representado pela tribo Dessana por orar. O caboclo é representado pelo autor do texto musical como canoeiro, que tem o papel de ir e vir (“sou igara

nessas águas”, igara: canoa inteiriça feita de casca de árvore); o branco é representado como invasor (“mas um dia o kariwa invasor”, kariwa é um termo que vem da língua indígena e significa "homem branco invasor"). A música convoca o caboclo a retomar o seu papel de índio (“canta índio do Brasil / canta índio do Brasil”).

Do ponto de vista indígena, os índios são representados com valor positivo e o branco invasor com valor negativo, pois este “meu solo sagrado pisou / desbotando o verde das florestas, garimpando o leito desses rios, já são cinco séculos de exploração”. O último verso está intertextualizado com o Hino Nacional, porém modificando o papel social que é representado pelos caboclos e índios como “dos filhos deste solo és mãe gentil / pátria amada Brasil”. Com esta convocação modificada na letra musical, o caboclo é instigado a integrar com os povos indígenas porque a resistência da cultura indígena permanece viva por meio da “cerâmica Marajoara”, “remo Sateré”, “plumaria Kaapó”, “pintura Kadiwéu”, “zarabatana Maku”, “arco Mundurucu”, “flecha Kamaiura”.

II. Referenciação e sentido mais global

O processo de referenciação presente, nesse texto musical, orienta o interlocutor à construir um sentido mais global, pois a representação do índio está em suas várias nomações. Como as que segue:

- “Sou igara nessas águas; Sou a seiva dessas matas; o ruflar das asas de um beija-flor!

Outra análise interessante está no processo catafórico que o autor utiliza para mensurar todas as etnias como filhos deste solo, da pátria amada Brasil.

Transitividade do texto: Sou igara nessas águas, sou a seiva dessas matas, e o ruflar das asas de um beija-flor. Eu vivia em plena harmonia com a natureza, mas um triste dia, o kariwa invasor no meu solo sagrado pisou. O kariwa invasor desbotou o verde das florestas e garimpou o leito dos rios. O kariwa invasor explora a região há cinco séculos, mas a resistência ainda pulsa no meu coração. A resistência pulsa na cerâmica Marajoara, no remo Sateré, na plumária Ka'apó, na pintura Kadiwéu, no muiraquitã da Ikamiaba, na zarabatana Makú, no arco Mundurukú, no manto Tupinambá, na flecha Kamayurá, na oração Dessana. Canta

índio do Brasil: anauê nhandevá, anauê hei, hei, hei. A pátria amada Brasil é mãe dos filhos deste solo.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride da liberdade dos habitantes da região para a destruição da floresta e dos rios. A destruição da floresta e dos rios progride para a resistência que existe nos costumes herdados pelos indígenas, apesar dos cinco séculos de exploração.

III. Intertexto

A letra deste intertexto também reproduz o preconceito contra o caboclo imposto socialmente pelo Poder, embora o represente de forma modificada na letra do Hino Nacional como sendo ele e o índio filhos desse “solo gentil, pátria amada Brasil”

4.2.3 Intertexto 4 – “Porto de Lenha”

Porto de Lenha (Aldísio Filgueiras e Torrinho)

*Porto de lenha
 Tu nunca serás Liverpool
 Com uma cara sardenta
 E olhos azuis
 Um quarto de flauta
 Do alto Rio Negro
 Pra cada sambista paraquedista
 Que sonha o sucesso
 Sucesso sulista
 Em cada navio
 Em cada cruzeiro
 Em cada cruzeiro
 Das famílias de turistas
 Porto de lenha
 Tu nunca serás Liverpool
 Com uma cara sardenta
 E olhos azuis
 Um quarto de flauta
 Do alto rio negro
 Pra cada sambista paraquedista
 Que sonha o sucesso
 Sucesso sulista
 Em cada navio*

*Em cada cruzeiro
Em cada cruzeiro
Das famílias de turistas.*

Considerações iniciais

O texto musical *Porto de Lenha* é uma composição que surgiu no início dos anos 1970 e até hoje é considerada como a música que “é a cara de Manaus”. Em 2012, por ocasião do 393º aniversário da cidade, um jornal local fez uma enquete para que elegessem a música que melhor identificasse a cidade. *Porto de Lenha* venceu com 41,2%.

Para melhor ilustrar os comentários, segue abaixo a reportagem acerca desse texto musical:

“Porto de lenha”, é considerada um hino extra-oficial da cidade de Manaus. Seu nome tem origem no antigo tablado de madeira, batizado de “Trapiche 15 de Novembro”, que deu origem ao porto da cidade, na margem do Rio Negro. Tratava-se de uma estrutura flutuante construída propositadamente desta forma para acompanhar as cheias e vazantes do rio, sem ser submersa. Esse cais foi projetado por ingleses e inaugurado quando a cidade vivia o apogeu da época áurea da borracha. Mais tarde, quando a economia amazonense entrou em decadência, a obra tornou-se um símbolo da pretensão ridícula, por parte daquela elite da época, de ostentar uma “superioridade europeia” que, na verdade, era só verniz “pra inglês ver”.

Muitos anos depois, no fim da década de 1960, o poeta nativo Aldísio Filgueiras se inspirou em uma tema instrumental dos músicos e compositores amazonenses Zeca Torres (o Torrinho) e Wandler Cunha para escrever um extenso poema. Ao saber disso, a dupla resolveu musicar alguns trechos do texto. “A intenção era transformar em uma suíte com vários movimentos. Devem ter saído quatro ou cinco canções e ‘Porto de Lenha’ foi uma delas”, diz Torrinho. Nem Zeca nem Aldísio imaginavam, mas a música se tornou um sucesso em Manaus já no fim dos anos 1970, quando fez parte da peça “Tem piranha no pirarucu”, dirigida por Márcio Souza. Seus versos iniciais conclamam o orgulho dos nativos contra a “europeização” dos gostos e costumes: “Porto de lenha/ Tu nunca serás Liverpool/ Com uma cara sardenta/ E olhos azuis”. Outros trechos desdenham os artistas locais que sonham com o “sucesso sulista” e também a invasão das “quadrilhas de turistas”

Disponível em: <http://www.futepoca.com.br/2014/04/porto-de-lenha-tu-nunca-seras-liverpool.html>. Acesso em 24 de fev. 2019.

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

O texto musical “Porto de Lenha” (segundo o dicionário Michaelis On-line: porto – área marítima, fluvial ou lacustre, com profundidade considerável e instalações apropriadas, que viabilizam o atracamento de embarcações, além da

comunicação com o pessoal em terra), traz à tona as transformações sociais e culturais que se iniciaram com a colonização da Amazônia pelo colonizador europeu e prosseguiu com o advento da exploração do látex das seringueiras, trazendo um grande número de migrantes de outras áreas do Brasil. O substantivo “porto” aparece como termo regente com outros substantivos, locuções adjetivas, verbos no gerúndio e os complementos verbais inseridos como termos regidos. Os substantivos, muitas vezes seguidos por adjetivos, designam as características do homem colonizador – cara sardenta, olhos zuis - e os costumes e hábitos de brasileiros de outras regiões – sambista paraquedista, cruzeiro das famílias de turistas).

O texto é desenvolvido somente com dois verbos: o verbo de ligação “ser” com o valor de permanência (passado, presente e futuro), como ocorreu em outras análises de textos musicais, e o verbo “sonhar”, atualizado pelo seguinte objeto: “sonha o sucesso sulista”.

A ação para o caboclo resulta em uma negação para o que os colonizadores e os migrantes tentam fazer com a região: transformar o antigo “Porto de lenha” em um pedaço da Europa para fazê-la mais atrativa aos olhos dos comerciantes internacionais da borracha.

Com o fracasso da economia da borracha, os habitantes do “Porto de Lenha” (aqui, não são só os caboclos, mas todos os outros povos que chegaram à região atraídos pelas riquezas naturais) continuam a sonhar com o sucesso, porém, dessa vez, é “o sucesso sulista”, sucesso financeiro do sul e sudeste do Brasil, pois são os sulistas (“das famílias de turistas, em cada cruzeiro, em cada navio”) que continuam a frequentar esse porto.

Para explicitar o termo “porto”, recorre-se a Oliveira (2006),

O porto é o intermédio entre o rio, a floresta e a cidade, lugar privilegiado dos enigmas amazônicos, transfigurados em enigmas do mundo, a nos interrogar sobre o nosso passado, presente e futuro. O rio, a floresta e a cidade têm no porto a fronteira entre a realidade e a ficção, possibilitando-nos leituras múltiplas de espaços-tempos diversos. (OLIVEIRA, 2006, p. 3-4)

Assim, verifica-se pela seleção lexical as formas de conhecimentos sociais dos que se utilizam do porto para o Ir e Vir não só de pessoas, mas também de riquezas, o que representa a mudança do sucesso para o fracasso econômico. Este

conflito está sempre presente, também, na cultura do caboclo que procura conservar sua raiz indígena, ao negar as transformações que aconteceram na região primeiro com o advento da colonização e depois com a descoberta do látex como matéria-prima. As transformações ocorreram principalmente na capital do Estado, Manaus, conhecida como a “Paris dos Trópicos” e que recebeu vários monumentos construídos como réplicas dos monumentos ingleses, inclusive o próprio porto antes de madeira, representado nesse texto como um “porto de lenha que nunca será Liverpool” e seus elementos anafóricos: “com a cara sardenta e olhos azuis.”

Neste texto musical, o léxico selecionado representa também três papéis sociais: o caboclo, o colonizador e o migrante, a saber:

- O caboclo é representado lexicalmente por “Porto de Lenha” e pelo segmento “um quarto de flauta do Alto Rio Negro;
- O “Porto de Lenha” representa o colonizador que sonha em fazer do porto um pedaço da Europa e ter sucesso financeiro novamente, pois este foi perdido com o fracasso da borracha;
- O “Porto de Lenha” representa o migrante que chegou à região para explorar os seringais e, a partir disso, ficar rico.
- O “Porto de Lenha” representa, ainda, os estranhos na região amazônica, tanto europeus quanto brasileiros de outras regiões. Eles representam o papel social daqueles que não moram na região amazônica, mas foram para lá ou como turistas, ou investidores ou extracionistas (seringueiros) no passado.
- O colonizador é representado em língua por “Liverpool”, “cara sardenta, olhos azuis”.

Os valores negativos são atribuídos aos colonizadores europeus, pois essa presença promove a perda da cultura indígena por interferir na área natural e, assim, transformá-la em uma réplica de Liverpool, a fim de, com isso, atrair mais sucesso econômico com a comercialização das riquezas nativas, como o látex extraído das seringueiras.

Os valores positivos são atribuídos ao caboclo pela sua insatisfação com as transformações das áreas naturais e sua resistência às pressões econômicas dos invasores.

II. Referenciação e sentido mais global

O processo de referenciação presente, nesse texto musical, orienta o interlocutor a construir um sentido mais global: o caboclo, por ter descendência indígena, precisa lutar contra a transformação da natureza e a interferência do colonizador nos hábitos e costumes do homem da região. A capital do Estado do Amazonas, Manaus, na época áurea da borracha recebeu vários monumentos montados na região com peças inteiras que vinham da Europa e, por este fato, ficou conhecida como a “Paris dos trópicos”. Assim, Manaus é representada neste texto musical como um porto de lenha que nunca será Liverpool e seus elementos anafóricos: cara sardenta e olhos azuis.

Transitividade do texto: o Porto de Lenha existente na região nunca será a Liverpool dos invasores de cara sardenta e olhos azuis. Há um quarto de flauta do Alto Rio Negro para cada sambista paraquedista. O sambista paraquedista sonha com o sucesso sulista. O sucesso sulista chega em cada navio ou cruzeiro de famílias de turistas. As famílias de turistas que chegam ao Porto de Lenha.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de um porto comum onde os navios se abasteciam de lenhas para a vontade dos invasores de transformá-lo em Liverpool. O desejo de transformar Porto de Lenha em Liverpool progride para a recusa do nativo em deixar que as transformações sociais afetem sua cultura indígena.

O processo de referenciação presente, nesse texto musical, orienta o interlocutor a construir um sentido mais global: o caboclo, por ter descendência indígena, precisa lutar para preservar a cultura e os hábitos herdados dos indígenas, já que a região foi invadida por colonizadores e migrantes que tentam transformar suas características naturais.

III. Intertexto

A letra deste intertexto também reproduz o preconceito contra o caboclo, preconceito imposto socialmente pelo Poder, representado por aqueles que invadiram a região e quiseram transformá-la réplicas de cidades europeias, sem considerar a natureza e os habitantes nativos da região.

4.2.4 Intertexto 5 – “Amazônia é Brasil”

Amazônia é Brasil (Melvino de Jesus / Raízes Caboclas)

*Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente
 Gente que é nossa, lida na roça,
 Gente valente
 Vence a corrente - vence - do rio bravo
 E faz da selva mundo vazio, cheio de amor
 Na tarde quente, quase sem vento,
 Faz tacacá
 Apanha ingá, pesca piau, colhe o cubiu
 Tira do rio - tira - jeju, tambaqui
 Se a fome chega
 Tem mapati, licor de açai
 Não teme o frio, o rugir das feras - a jararaca
 Extrai seringa, derruba a mata,
 Vence a cascata
 Mata serpente - mata
 Repele a fera
 Vive a quimera
 Da selva, um deus
 Da selva, um deus*

Considerações iniciais

O texto musical Amazônia é Brasil é uma composição do ano de 1988, de autoria de Melvino de Jesus e interpretada pelo conjunto musical Raízes Caboclas. Sua abordagem está centrada nas raízes culturais da Amazônia e nos valores que o contato com a natureza e com a terra acrescenta ao homem caboclo.

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

A letra deste texto musical traz representado em língua apenas o papel social do caboclo, ou seja, o mestiço de índio e branco, que vive na selva a praticar

como agente uma série de ações relativas à sua sobrevivência. Esse personagem é caracterizado como cuidadoso, valente, produtivo, extrator de seringa, derrubador de mata, exterminador de serpentes que sabe satisfazer a sua fome com produtos da selva, sem temer frio nem as feras e a jararaca. Ele é vencedor de correntezas d'água e sabe repelir a fera e, acima de tudo, é um sonhador, vive a sua “quimera”. Para os autores, as ações praticadas pelo caboclo como agente são a causa que tem, por consequência ele se tornar o Deus da selva (“da selva um deus”).

Em síntese, no intertexto 5, observa-se, no segmento “Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente, gente que é nossa”, a reprodução do preconceito ao caboclo, na medida em que o texto expressa a necessidade de mostrar ao Brasil como é a vida do caboclo na selva.

Esta letra musical resulta da seleção de verbos, substantivos, adjetivos. Os verbos são tanto de ação quanto de ligação (o verbo ser) com aspecto permansivo. Todavia, os verbos de ação estão presentes em toda a música e o verbo ser, uma única vez, de forma explícita (“gente que é nossa”) e de forma implícita em “da selva (é) um Deus”.

Os fazeres, como ação praticada por agentes, são representados em língua com valores positivos, pois é uma gente que age com valentia diante das adversidades impostas pelos rios bravos e pela selva. Os verbos de ação estão presentes nos segmentos abaixo:

- “vive uma gente que lida na roça, vence a corrente”, “faz da selva mundo vazio, cheio de amor”, “faz tacacá, apanha ingá, pesca piau”, “colhe o cubiu”, “tira do rio – tira jeju, tambaqui” “não teme o frio” “extraí seringa, derruba a mata, mata a serpente, repele a fera, vive a quimera”.

O valor negativo é atribuído aqueles que não tem conhecimento sobre a forma de viver do caboclo amazonense, e está presente no segmento “Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente, gente que é nossa”.

As expressões linguísticas destacadas contêm implícitos culturais que representam a vida do caboclo, por meio dos hábitos e da culinária indígena nativa, que caracterizam aspectos da cultura cabocla herdada dos índios e, sendo assim, com valor positivo. São elas:

- “Lida na roça”; “gente valente”; “vence a corrente (...) do rio bravo”; “não teme o frio, o rugir das feras”; “faz tacacá, apanha ingá, pesca piau”; “colhe o cubiu”; “tira do rio - tira - jeju, tambaqui”; “se a fome chega, tem mapati, licor de açai”.

Reforçando o entendimento sobre a influência dos hábitos alimentares indígenas na culinária cabocla, Silane Souza (2016), em uma reportagem sobre a gastronomia indígena, afirma que

Como habitantes milenares da região, os índios foram os primeiros a criar modos de cozinhar típicos, que perduram até os dias de hoje entre as tribos que não mantêm muito contato com o “homem branco” e ainda seguem sua cultura. Mas a influência dos costumes dessa população na culinária amazonense é facilmente notada, a começar pelos ingredientes que fazem parte dos pratos da mesa do “caboclo”: peixes, raízes, sementes, folhas e frutos, riqueza que a própria natureza e a floresta oferecem.
(Disponível em: www.portalamazonia.globo.com. Acesso em 06 de jan. de 2019)

Para os autores, o caboclo como agente de ações frequentativas é “da selva um Deus” com valores positivos.

Entre os diferentes sentidos da palavra “quimera”, a letra musical emprega-a no sentido de sonhos impossíveis, inatingíveis. Neste sentido, no fragmento “Vive a quimera / Da selva, um deus”, o caboclo se vê ainda como um índio e a selva como um espaço de lutas no qual o que se disputa é o poder de preservá-la, protegê-la, usando-a de forma sustentável como era feito pelos indígenas antes da colonização. Trata-se de uma “quimera” porque esse tempo não volta mais, embora ele continue a lutar.

A letra deste texto musical traz representado em língua apenas o papel social do caboclo, ou seja, o mestiço de índio e branco, que vive na selva praticando como agente uma série de ações relativas à sua sobrevivência. Esse personagem é caracterizado como cuidadoso, valente, produtivo, extrator de seringa, derrubador de mata, exterminador de serpentes que sabe satisfazer a sua fome com produtos da selva, sem temer frio nem as feras e a jararaca. Ele é vencedor de correntezas d’água e sabe repelir a fera e, acima de tudo, é um sonhador, vive a sua “quimera”. Para os autores, as ações praticadas pelo caboclo como agente são a causa que tem, por consequência ele se tornar o Deus da selva (“da selva um deus”).

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa os atores sociais pelos caboclos descendentes e herdeiros dos hábitos e cultura dos índios nativos da terra amazonense. Dessa forma, o texto musical apresenta como sentido global, uma referência ao caboclo amazonense descendente do índio, trabalhador, valente, destemido que tira da própria terra e do rio seu sustento. É sonhador e tem na selva o seu aconchego e seu terror.

Transitividade do texto: Em plena selva vive gente. É uma gente nossa. Essa gente lida na roça, é valente, vence a corrente do rio bravo. Essa gente é valente e faz do mundo vazio da selva um mundo cheio de amor. Essa gente nas tardes quentes faz tacacá, apanha ingá pesca piau, colhe cubiu. Essa gente tira do rio jeju e tambaqui. Quando chega a fome para essa gente tem o mapati e licor de açai. Essa gente valente não teme o frio, as feras e nem a jararaca. Essa gente também extrai seringa, derruba a mata e vence a cascata. Essa gente valente mata serpente, repele a fera. Essa gente valente vive a quimera, e é da selva um Deus.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de uma gente que vive em plena selva para uma gente valente que se adapta ao ambiente e vive de todas as riquezas que a natureza amazônica oferece. A adaptação dessa gente valente ao ambiente progride para uma quimera. A quimera progride para um deus da selva.

Em síntese, a referenciação é construída por um léxico selecionado pelos autores para atribuir valores positivos atribuídos à vida do caboclo, seus hábitos e cultura, preservando a floresta e os rios e tirando deles o suficiente para sobreviver.

Os valores negativos são atribuídos aos que não conhecem a vida e os hábitos e cultura do caboclo amazonense que vive na selva e sobrevive na selva, enfrentando todos os perigos que ela apresenta.

III. Intertexto

Assim como nos outros intertextos já analisados, a letra desse intertexto também reproduz o preconceito contra o caboclo imposto socialmente pelo Poder,

embora o representante de forma modificada no seguinte segmento: “Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente, gente que é nossa, que vive na roça.”

4.2.5 Intertexto 6 – “Saga de um Canoeiro”

Saga de um Canoeiro (Ronaldo Barbosa)

*Vai um canoeiro, nos braços do rio,
Velho canoeiro, vai.
Já vai canoeiro.
Vai um canoeiro, no murmúrio do rio,
No silêncio da mata, vai.
Já vai canoeiro.
Já vai canoeiro, nas curvas que o remo dá.
Já vai canoeiro
Já vai canoeiro, no remanso da travessia.
Já vai canoeiro.
Enfrenta o banzeiro nas ondas dos rios,
E das correntezas vai o desafio.
Já vai canoeiro.
Da tua canoa, o teu pensamento:
Apenas chegar, apenas partir.
Já vai canoeiro.
Teu corpo cansado de grandes viagens.
Já vai canoeiro.
Tuas mãos calejadas do remo a remar.
Já vai canoeiro.
Da tua canoa de tantas remadas.
Já vai canoeiro.
O porto distante,
O teu descansar....
Eu sou, eu sou.
Sou, sou, sou, sou canoeiro.
Canoeiro, vai!*

Considerações iniciais

O texto musical *Saga de um canoeiro*, de 1994, do compositor Ronaldo Barbosa, apresenta como conteúdo temático uma das figuras mais significativas para o caboclo amazonense: o canoeiro. Este texto musical é uma *toada* composta para o Festival Folclórico de Parintins há 25 anos e executada até hoje, e cuja temática enaltece às crenças e a cultura cabocla.

I. Seleção lexical papéis sociais e valores atribuídos

A seleção lexical é realizada com verbos de movimento, o mais frequente é “Ir”, e complementados pelos seguintes segmentos:

- “enfrenta o banzeiro”; “apenas chegar, apenas partir”; “tuas mãos calejadas do remo a remar”. Os substantivos são: “canoeiro”; “nos braços do rio”; “no murmúrio do rio”; “silêncio da mata”; “curvas que o remo dá”; “remanso da travessia”; “o banzeiro nas ondas dos rios”; “correntezas”; “canoa”; “teu corpo”; “tuas mãos”; “o teu descansar”. Os substantivos estão adjetivados pelas seguintes seleções lexicais: “braços do rio”, “silêncio da mata”, “remanso da travessia”, “ondas dos rios”, “grandes viagens”, “mãos calejadas”, “porto distante”.

O verbo ser, com aspecto permansivo, é usado na seguinte caracterização: “eu sou, eu sou canoeiro.” Os verbos e os adjetivos selecionados têm a função de caracterizar “canoeiro”; essas caracterizações são relativas à ações habituais de um canoeiro caboclo amazonense.

A letra deste texto musical traz representado em língua apenas o papel social do caboclo representada na figura do canoeiro. O título “Saga de um Canoeiro”, apresenta duas seleções lexicais substantivas. A palavra “saga”, entre outros sentidos vocabulares, consiste em descrições de histórias de personagens famosos de uma determinada cultura ou religião. Aqui, a seleção das palavras “saga de um canoeiro” revela o cotidiano do caboclo que vive e sobrevive de forma corajosa e resignada, remando de um lugar para o outro de um rio (Ir e Vir). O canoeiro é o povo das águas que tem a vida ligada aos rios e barcos que chegam e que partem produzindo sociabilidades, lazer, notícias, relações, processos, tramas e dramas dos mais diversos. O canoeiro é a representação do caboclo que aceita sua lida. O processo referencial está em algumas expressões da música que mostram esse processo de aceitação, entre elas destacam-se:

- “no murmúrio do rio”, “no silêncio da mata, vai”; “a tua canoa, o teu pensamento: apenas chegar, apenas partir”.

O texto musical apresenta duas representações para o canoeiro. Ele é representado com valor positivo pelas ações habituais de um canoeiro caboclo amazonense que sobrevive de forma corajosa pelos rios amazônicos. As expressões linguísticas destacadas contêm implícitos culturais que representam a vida do canoeiro:

- “Vai um canoeiro, nos braços do rio”; “vai um canoeiro, no murmúrio do rio”, “no silêncio da mata”; “já vai canoeiro, nas curvas que o remo dá”; “já vai canoeiro, no remanso da travessia”; “enfrenta o banzeiro nas ondas dos rios”; “e das correntezas vai o desafio”; “da tua canoa, o teu pensamento: apenas chegar, apenas partir.”

O canoeiro é representado, ainda, pela resignação com valor negativo, pois pena pelas longas jornadas que enfrenta, o que pode ser observado nos segmentos “teu corpo cansado de grandes viagens / tua mão calejada do remo a remar”.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa um dos atores sociais mais representativos da região amazônica: o canoeiro. Dessa forma, o texto musical apresenta como sentido global, uma referência ao canoeiro caboclo amazonense, que tem o papel de IR e Vir no rio levando subsistência e comunicação para os diferentes portos da região (rios, lagos, igarapés, furos), onde muitos desses espaços só entram canoas pela profundidade das águas.

Transitividade do texto: Pelos braços do rio vai um canoeiro, um velho canoeiro. O velho canoeiro vai no murmúrio do rio e no silêncio das matas. O velho canoeiro vai nas curvas que o remo dá e no remanso da travessia. O velho canoeiro enfrenta o banzeiro nas ondas dos rios e das correntezas vai o desafio do velho canoeiro. O pensamento do velho canoeiro em sua canoa é apenas chegar e apenas partir, no eterno movimento de Ir e Vir. O velho canoeiro tem seu corpo cansado das grandes viagens e suas mãos calejadas de tanto remar. O velho canoeiro tem na chegada ao porto distante o seu descansar mas, apesar de todas as lutas travadas, ele é canoeiro e vai continuar nesse movimento de Ir e Vir.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de um canoeiro que vai no rio para um velho canoeiro que vai no murmúrio do rio, no silêncio das matas e no remanso das travessias. O canoeiro que vai no murmúrio dos rios e no silêncio das matas progride para o canoeiro que enfrenta o banzeiro nas ondas dos rios e a correnteza, num verdadeiro desafio de enfrentar a natureza bravia. O velho canoeiro que enfrenta a natureza bravia progride para um velho canoeiro que tem o corpo cansado e as mãos calejadas de tanto remar. O velho canoeiro de corpo cansado progride para um velho canoeiro que vê no porto distante o seu descansar para, novamente, continuar seu movimento de Ir e Vir por ser canoeiro.

- “no murmúrio do rio”, “no silêncio da mata, vai”; “a tua canoa, o teu pensamento: apenas chegar, apenas partir”.

III. Intertexto

A letra deste intertexto também reproduz o preconceito contra o caboclo imposto socialmente pelo Poder. Este fato pode ser observado nos segmentos que narram a dura vida de quem vive sobre as águas dos rios e delas depende para sobreviver. O texto relata a vida resignada do caboclo canoeiro, vida de quem vive esquecido no meio das matas e dos rios.

Logo, pela intertextualização, este texto musical tem implícito “canoeiro” assemelhando-se ao “caboclo”. Ambas as designações são relativas a implícitos culturais, na medida em que elas designam um depositário das tradições indígenas ainda presentes na região.

4.2.6 Intertexto 7 – “Caminhos de Rio”

Caminhos de Rio (Raízes Caboclas)

*Nos caminhos desse rio
Muita história pra contar
Navegar nessa canoa
É ter o mundo pra se entranhar
Cada canto esconde um canto
Cada homem e mulher
Tem a fé, a força e a história
Pra contar pra quem quiser
Tem um bicho visagento
Que aparece no terreiro
Tem um rezador*

*Tem um santo catingueiro
 Tem a cobra-grande
 Que aparece no arrombado
 Tem cuia de caridade
 Pra espantar o mau olhado
 Tem o boto sonso
 Que aparece nos festejos
 Pra fazer as moças
 Liberarem seus desejos*

Considerações iniciais

O texto musical *Caminhos de Rio* é uma composição do ano de 1994, e cujo título também deu nome ao segundo álbum lançado pelo grupo Raízes Caboclas. Seguindo a linhagem de trabalhos anteriores, esta também é uma composição de cunho ecológico, mas que também descreve a vivência do homem do interior, suas crenças, costumes e valores, as qualidades e as belezas da Amazônia, enaltecendo a simbiose do caboclo com a natureza.

O título “Caminhos de Rio” mais uma vez mostra a importância dos rios para o amazônida. Para Rocha Silva (2010), o rio é o elemento material/simbólico que ‘revela’ a ocupação e a ordenação do espaço, além de influenciar o modo de vida e o imaginário social. O autor afirma que no Estado do Amazonas, tais características são fundamentais para compreender o modo de vida da população local, pois quase todas as cidades possuem um forte vínculo com as águas, que, de algum modo, influenciam o viver dos amazônidas.

Ver nessa diversidade e na importância dos rios para o caboclo é entender que

Entre o rio e a floresta é preciso saber ver para efetivamente ver. Um olhar sustentado pela pertença à emoção da terra, com a sensibilidade disponível ao raro, com a alma posta no olhar. A transfiguração do olhar acontece no momento em que se percebe a diversidade verde do verde; o corpo de baile das açazeiras; a volúpia dos pássaros revoando; a *vaga ela* perdida no olhar do canoeiro; a moça na janela como a solitária imagem de uma espera; a igarité balançando nas ondas entre as estrelas; a dupla realidade da beira do rio refletida nas águas, como cartas de um baralho de sortilégios (LOUREIRO, 2003, p. 25).

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

Esta letra musical resulta da seleção de verbos, substantivos, adjetivos. Os verbos são tanto de ação quanto de ligação (o verbo ser) com aspecto permansivo.

Todavia, os verbos de ação estão presentes em toda a música e o verbo ser, uma única vez, de forma explícita (“É ter o mundo pra se embrenhar”).

O verbo “tem” usado no presente é verbo de ação que enfatiza os hábitos, costumes, as lendas, os mitos, a religiosidade herdada dos vários povos indígenas e que habitavam a região no Amazonas e que permanecem até os dias de hoje, de acordo com os seguintes segmentos:

- “Tem um bicho visagento / Tem um rezador / Tem um santo catingueiro / Tem a cobra-grande / Tem cuia de caridade / Tem o boto sonso”.

O segmento: “Cada homem e mulher / Tem a fé, a força e a história / Pra contar pra quem quiser” representa o caboclo amazonense, o típico homem da floresta e das margens dos rios, lagos e igarapés, conhecedor e defensor da Amazônia, evidenciando sua relação íntima com a natureza.

Cardoso (2017) revendo Moscovici (1978) afirma que

Essa relação, sendo confidenciada entre o caboclo e natureza possibilita uma nova leitura dessa realidade através de mitos, lendas, mistérios e uma nova maneira de ver o mundo. Isso permite a compreensão, manipulação e interiorização do novo, através de valores, ideias e teorias já assimiladas e aceitas pela sociedade. (MOSCOVICI, 1978 *apud* Cardoso, 2017, p. 24 - 25)

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa os atores sociais pelos caboclos – aqui considerado o homem habitante do interior do Amazonas e que vive da caça, da pesca, da coleta florestal, faz uso de fitoterápicos, tem credos em mitos e lendas - usa em seu cotidiano diversos processos que constituem o ambiente amazônico, além de deter os saberes nativos sobre a região, herdados das raízes indígenas e utilizados até os dias de hoje.

Transitividade do texto: Nos caminhos dos rios há muita história pra contar. Navegar numa canoa é ter um mundo para entranhar. Um mundo onde cada canto esconde um canto e cada homem e cada mulher tem força. Cada homem e cada mulher tem história pra contar pra quem quiser ouvir. Cada homem e cada mulher contam histórias que falam de bicho visagento que aparece no terreiro, história que fala de rezador, de santo catingueiro, história de cobra grande que, com sua força,

arromba matas num verdadeiro serpentear. Tem a história da cuia da caridade que, com seu poder, a tudo cura e espanta o mau olhado. Tem também a história do boto que aparece nas noites de festejos para seduzir as moças.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride dos caminhos de rios onde, ao navegar numa canoa, se tem um mundo para entranhar em cada homem e cada mulher que tem muita história pra contar. Cada homem e cada mulher progride para as histórias de encantamentos que permeiam as matas, como a história do bicho visagento, do rezador, do santo catingueiro, da cobra grande. A história de encantamentos progride para a história de cura pela cuia da caridade. A história de cura progride para a história do boto, responsável pela gravidez das moças que não são casadas.

Para Castro (2013), no imaginário brasileiro permanece o fato de que tudo que vem do mato, mata, equivale a todo mistério, a toda assombração, a toda visagem, apresentando o universo fantástico, temido e, algumas vezes, recusado. Ainda sobre os hábitos e costumes do caboclo, o referido autor afirma que

Conhecedores tradicionais do espaço geográfico das baixas várzeas – e por isso também chamados “ribeirinhos” – os caboclos amazônicos conservariam não apenas a mais vívida memória do *habitus* social indígena, ou melhor, de diversos grupos indígenas que, nesse modo de pensar, hoje estariam exterminados ou aculturados mas, também, a mais rica dinâmica de intertextualidades culturais desse espaço regional. Ainda que “impuros”, como quer a representação social dominante, os caboclos amazônicos seriam os herdeiros do “conhecimento das florestas”, ou de, ao menos, parte significativa desse conhecimento, que é, na verdade, uma forma tradicional de manejo da vida silvestre, aos quais se somam modos de vida peculiares hibridizados de muitas influências culturais. Por extensão, seriam também herdeiros de crenças, mitos, dogmas, visões de mundo e formas de expressão, também hibridizados por seus longos séculos de dialogia étnica e social os caboclos, compreendidos propriamente como tal diversidade, conservariam a maior soma existente de informações culturais a respeito do modo de vida autóctone da Amazônia. E isso a despeito de serem ameaçados pelas dinâmicas contemporâneas da exploração do meio físico amazônico, altamente predatórias para seu modo de vida e para as condições bióticas da floresta tropical úmida. (CASTRO, 2013. p. 23)

Na medicina praticada pelos povos da floresta, há prevalência de uso de fitoterápicos ancestrais e relacionadas aos cultos indígenas praticados pelos pajés dos antigos donos das terras amazônicas. Esse conhecimento profundo da utilização das riquezas que a floresta oferece – vegetais, animais e minerais - para a cura dos diversos tipos de enfermidade é transmitido em base memorial e oral de

geração para geração. Atividades estas, fundamentalmente, herdadas da cultura indígena.

Valores positivos são atribuídos à carga cultural absorvida há muito tempo pelos sujeitos caboclos e transmitidas às futuras gerações através de atividades diárias.

Valores negativos são atribuídos ao preconceito do dominador branco para tomar posse da natureza que é do caboclo, herdada da sua herança indígena.

Cardoso (2017, p. 25), em seus estudos acerca dos textos musicais do Grupo Raízes Caboclas, afirma que “A carga cultural absorvida há muito tempo pelos sujeitos e transmitida às futuras gerações através de atividades diárias, mitos, ritos e outras manifestações, não seria possível sem o trabalho coletivo que é marca registrada dos povos da Amazônia”. Desta forma, “O espaço geográfico não apenas revela o transcurso da história como indica a seus atores o modo de nela intervir de maneira consciente” (SANTOS, 2001, p.39).

Em síntese, o referente do intertexto são os hábitos e costumes do caboclo herdados a partir de suas raízes indígenas. O foco é projetado em elementos definitórios como: modo de vida, ocupação e preservação de território, nas crenças e formas de ver o mundo, formas de sobrevivência, identidade cultural e simbólica, nas suas crenças e valores.

O caboclo vê a floresta e os rios como um imaginário mítico habitado por seres e entidades espirituais, de acordo com os seguintes segmentos:

- “Tem um bicho vizagento que aparece no terreiro / Tem um rezador / Tem um santo catingueiro / Tem a cobra grande que aparece no arrombado / Tem cuia de caridade / Pra espantar o mau olhado / Tem o boto sonso que aparece nos festejos”.

De acordo com Cardoso (2017), essas entidades espirituais são usadas pelos caboclos para justificar a ocorrência de determinados fenômenos que escapam da racionalidade acadêmica, assim como do uso de certas tecnologias tradicionais.

Para Simonian (2005), os usos relativos às plantas medicinais têm no conhecimento o imaginário amazônico, evocando as crenças não católicas, como protetoras da mata e dos animais, ou “exorcizando-as” de seus poderes maldosos.

A letra musical traz representado o papel do caboclo, o canoeiro amazonense que tem o papel de IR e Vir no rio. Nesse contexto, o caboclo – aqui considerado o homem habitante do interior do Amazonas e que vive da caça, da pesca, da coleta florestal, faz uso de fitoterápicos, tem credos em mitos e lendas - usa em seu cotidiano diversos processos que constituem o ambiente amazônico, além de deter os saberes nativos sobre a região, herdados das raízes indígenas e utilizados até os dias de hoje.

III. Intertexto

Pela intertextualização, este texto musical tem implícito “cada homem e mulher” assemelhando-se ao “caboclo”, designação relativa a implícitos culturais, na medida em que designa o caboclo como um depositário das tradições indígenas ainda presentes na região.

Os autores representam em língua valores positivos atribuídos a carga cultural, hábitos, costumes e crenças absorvidas há muito tempo pelos sujeitos e transmitidas às futuras gerações através de atividades diárias e de forma oral.

4.2.7 Intertexto 8 – “Renovação”

Renovação (Candinho e Inês)

*É hora de jogar as coisas velhas fora desse quarto
Tomar nas mãos o leme desse barco,
Sair da tempestade, por ordem no tempo,
Sair de contra ao vento cheio de vontade.
Sair desses porões e cantar ao céu de novo
A voz já não aguenta o peito já não cabe mais.
É hora de tomar nas mãos a nossa geografia
Pintar de liberdade o verde desse mapa.*

*Tocar de novo a história como há muito tempo
 Já não se ouve mais nem se contou verdade,
 Bater na mesma nota e na mesma canção,
 Cantar de braços dados, levantar as mãos.
 Canta coração por essa voz que canta em mim
 Esse desejo sem medida, impaciência
 Quase já desesperado de esperar todo esse tempo
 E esse grito sufocando na garganta sem parar, sem sair.*

Considerações iniciais

O texto musical *Renovação* (Disponível em <https://www.blogdomarioadolfo.com.br/top-10-manaus-as-musicas-com-a-cara-da-nossa-capital/>. Acesso em 27/02/2019) é uma composição do ano de 1994 e foi a música vencedora do Festival de Música da Universidade Federal do Amazonas. É considerada um dos hinos da liberdade da época. Segundo entrevista concedida pelos autores, é uma composição que valoriza o ser humano e as coisas que dizem respeito à região amazônica.

I. Seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

O texto musical apresenta como título o substantivo “Renovação”, que traz uma carga semântica muito forte. Renovação, de acordo com o dicionário Online de Português, é a “Ação ou efeito de renovar; ação de fazer com que (algo) fique como novo; ato de se modificar para melhor; renovamento.”

O texto musical mostra a força do povo amazonense e sua luta constante pelo retorno dos costumes, cultura e hábitos do caboclo e o inconformismo por viver anos de exploração pelo colonizador europeu, o amor por esta terra e o que se deve fazer para preservar sua identidade cabocla.

Os verbos estão no infinitivo e no presente e representam um chamamento para que o povo se mobilize para resgatar a cultura, a história e os hábitos do povo amazonense. A estrofe “Tocar de novo a história como há muito tempo / Já não se ouve mais nem se contou verdade” enfatiza que a história relativa à colonização do Amazonas é contada segundo a visão do colonizador, pois conhecer a Amazônia antes da chegada do conquistador europeu só é possível através de fontes históricas referentes às crônicas que foram produzidas nas várias expedições

realizadas para a ocupação da Amazônia. Concernente à época, existem mais registros históricos na Europa do que no Brasil.

- “Sair desses porões e cantar ao céu de novo / A voz já não aguenta o peito já não cabe mais.” “É hora de jogar as coisas velhas fora desse quarto / tomar nas mãos o leme desse barco”, que fazem intertexto com a estrofe “Neste caudal tão bonito / que é o desejo infinito / de plantar meu grito / nas ondas do mar.
- “E esse grito sufocando na garganta sem parar, sem sair”.

O segmento “E esse grito sufocando na garganta sem parar, sem sair” representa o inconformismo do caboclo por viver anos de exploração por parte do colonizador europeu. Representa, ainda, o amor por esta terra e o que se deve fazer para preservar sua identidade cabocla e a necessidade de estabelecer uma relação entre o homem, a cidade, a cultura ribeirinha e a linguagem cabocla.

Os autores representam em língua valores positivos atribuídos ao inconformismo com os anos de exploração dos valores, hábitos e cultura indígena e cabocla. A miscigenação cultural implicou por anos o cancelamento dos traços da cultura indígena nativa e hoje se propaga o sentimento de pertencimento, de orgulho e de preservação da cultura cabocla.

Os valores negativos são atribuídos ao colonizador europeu que escreveu a história segundo seu ponto de vista e foi essa história que se difundiu e continua se difundindo nos meios escolares e acadêmicos, expressado na estrofe abaixo:

- “Tocar de novo a história como há muito tempo / Já não se ouve mais nem se contou verdade.”

A letra musical traz representado o papel do amazonense, não só o caboclo ribeirinho, mas também aquele que mora nas cidades. Os autores, através de uma construção textual simples, convocam a todos para uma reflexão mais aprofundada sobre a situação do amazônida e das riquezas dessa terra no decorrer da história humana desde a época da colonização.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação é construída no texto com substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A transitividade do texto representa como os atores sociais todos os amazonenses. Os autores se reportam ao passado evocando a Geografia e a História e transmitindo emoções por meio de um chamamento para a reação contra os anos de silêncio e sobrepujando uma “história onde não se contou verdade.

Transitividade do texto: É hora de jogar as coisas velhas do quarto e tomar nas mãos o leme desse barco. Com as mãos no leme desse barco, sair da tempestade e pôr ordem no tempo. Por ordem no tempo mesmo de contra ao vento. Sair de contra ao vento cheio de vontade. Sair dos porões e cantar ao céu de novo. Cantar ao céu de novo, porque a voz já não aguenta nem no peito já não cabe mais. Sair de contra ao vento e tomar nas mãos a nossa Geografia. Sair de contra ao vento e pintar de liberdade o verde desse mapa. Sair de contra ao vento e tocar de novo a História. Tocar de novo a História como há muito tempo não se ouve mais. Tocar de novo a História onde não se contou a verdade. Bater na mesma nota e na mesma canção e de braços dados levantar as mãos. Levantar as mãos e cantar com o coração. Cantar com coração por uma voz que canta em cada um. A voz que canta um desejo sem medida, impaciente. Um desejo desesperado de esperar por tanto tempo. E por tanto tempo um grito sufocado na garganta. Um grito sufocado na garganta sem parar, sem sair.

Na coesão textual, o léxico selecionado progride de um desejo de jogar as coisas velhas e tomar o leme do barco da vida nas mãos. O barco da vida nas mãos progride para sair na tempestade e pôr ordem no tempo. Pôr ordem no tempo progride para sair dos porões e cantar ao céu porque a voz já não aguenta, o peito já não cabe mais. A voz já não aguenta, o peito já não cabe mais progride para o desejo de tomar nas mãos a nossa Geografia e pintar de liberdade o verde do mapa. O desejo de tomar as mãos a nossa Geografia progride para tocar a História como há muito tempo não se ouve mais, e onde não se contou verdade. Tocar a história onde não se contou a verdade progride cantar de braços dados, levantar as mãos. Cantar de braços dados, levantar as mãos progride para cantar esse desejo sem medida, impaciente. Cantar esse desejo sem medida, impaciente progride para um desejo desesperado por esperar tanto tempo, com um grito sufocado na garganta sem sair.

Esse texto musical tem a representação social da angústia e preocupação dos povos dessa região em proteger da devastação a sua área e, de maneira contundente, clamam por reações para “pôr ordem no tempo”, não permitindo mais que o local sofra com a interferência do global (CARDOSO, 2017).

Sobre a interferência do local, de forma subalterna, pelo global, Loureiro (2014) afirma que

[...] Vasto mundo que, na medida em que se torna maior pela abertura e ampliação de fronteiras fruto da informação, por esta mesma medida se torna menor. Não pode fugir aos conflitos daí decorrentes entre diversidade cultural, globalização, transculturalidade, pluriculturalismo. São conceitos que revelam o reconhecimento das diferenças culturais e, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua diluição globalizada. (LOUREIRO, 2014, p.31).

Os autores representam em língua valores positivos atribuídos à valentia e vontade do caboclo de retomar a cultura, hábitos, costumes e crenças absorvidas há muito tempo pelos sujeitos e transmitidas às futuras gerações, mas de forma lenta.

III. Intertexto

Pela intertextualização, esse texto musical também tem implícito “tocar de novo a história / como há muito tempo não se ouve mais / nem se contou verdade” como o inconformismo do caboclo que não tem sua história real contada e continua a sofrer preconceito por parte do Poder.

Sobre este fato, Renan de Freitas Pinto expõe que

A situação dominante da investigação histórica, apesar da emergência de uma historiografia crítica e metodologicamente enriquecida por novas abordagens teóricas, é ainda insuficiente para a constituição de uma história contada a partir dos grupos à margem do poder e das estruturas sociais e políticas dominantes. (PINTO, 2006, p. 140.)

4.3 Síntese dos resultados obtidos

Os resultados obtidos das análises das letras musicais indicam que:

Categoria I: seleção lexical, papéis sociais e valores atribuídos

A seleção lexical dos textos analisados constrói os papéis sociais e seus respectivos valores, a partir do espaço ocupado pelo caboclo amazonense:

- o caboclo amazonense e a natureza;
- o caboclo amazonense e a sociedade.

Na relação caboclo e natureza, os papéis sociais representados no texto pelo caboclo amazonense são variados, seja como parte da natureza, seu protetor, seja como seu defensor da destruição do branco. O valor positivo atribuído a esses papéis decorre da sua origem indígena que é enaltecida pela força, bravura e heroísmo. Esses papéis são representados com valor positivo, de forma a diferenciar o caboclo amazonense do branco invasor e destruidor.

Na relação caboclo amazonense e sociedade, os papéis sociais do caboclo, também, são variados, seja como uma pessoa servil e submissa, seja como preguiçoso, fraco e dominado. O valor negativo atribuído a esses papéis decorre do preconceito racial do branco para representar a miscigenação cabocla amazonense, decorrente do índio, do negro e dos migrantes que de forma geral são designados como nordestinos, embora também sejam de outros estados brasileiros; todos eles foram escravizados durante o período áureo da exploração da borracha.

A origem indígena do caboclo amazonense tem valor negativo, pois os índios são avaliados pelo olhar do branco invasor como preguiçosos, incapazes e ignorantes, e acima de tudo, por serem seres selvagens, sem alma. Sendo assim, é inadmissível para o branco invasor que essa ascendência cabocla de sua miscigenação possa ter riquezas, sendo sempre servil.

Categoria II – Referenciação

O referente caboclo amazonense é construído no texto pelos referentes substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. De forma geral, essas palavras contêm valor ideológico negativo. As regras gramaticais utilizadas inserem o branco invasor no sintagma nominal 1 como sujeito agente deliberador, ao passo que o caboclo amazonense é inserido no sintagma nominal 2 como objeto do sujeito, representando o preconceito contra o caboclo; quando o caboclo ocupa o sintagma nominal 1, sujeito, ele não é deliberador, pois executa ações que são acontecimentos.

Categoria III – Intertextualidade

Os intertextos apresentam intertextualidade marcada, embora a maioria seja relatada discursivamente. Os textos que apresentam intertextualidade marcada assim se apresentam: a) intertexto 3, no segmento *"Dos filhos deste solo és mãe*

gentil, pátria amada Brasil" o autor utiliza-se do último verso do Hino Nacional para, também, encerrar seu texto; b) intertexto 5, no segmento "*Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente*", o autor se utiliza de uma expressão usual em notícias jornalísticas. Assim, os intertextos musicais relatados reproduzem a ideologia do branco, no que se refere ao preconceito contra o caboclo amazonense.

5 CAPÍTULO - A REPRESENTAÇÃO DO CABOCLO AMAZONENSE EM LENDAS REGIONAIS

Um varal diferente

E no dia a dia

Eu que não sei fazer poesia

Me viro e revido na lida.

E aqui e acolá

Monto e desmonto

Varal com o que foi, é ou será (?).

E assim vou tentando

Com varal de histórias

A História (re)contar.

(Tina Maria Figueiredo – Teixeira de Freitas / BA)

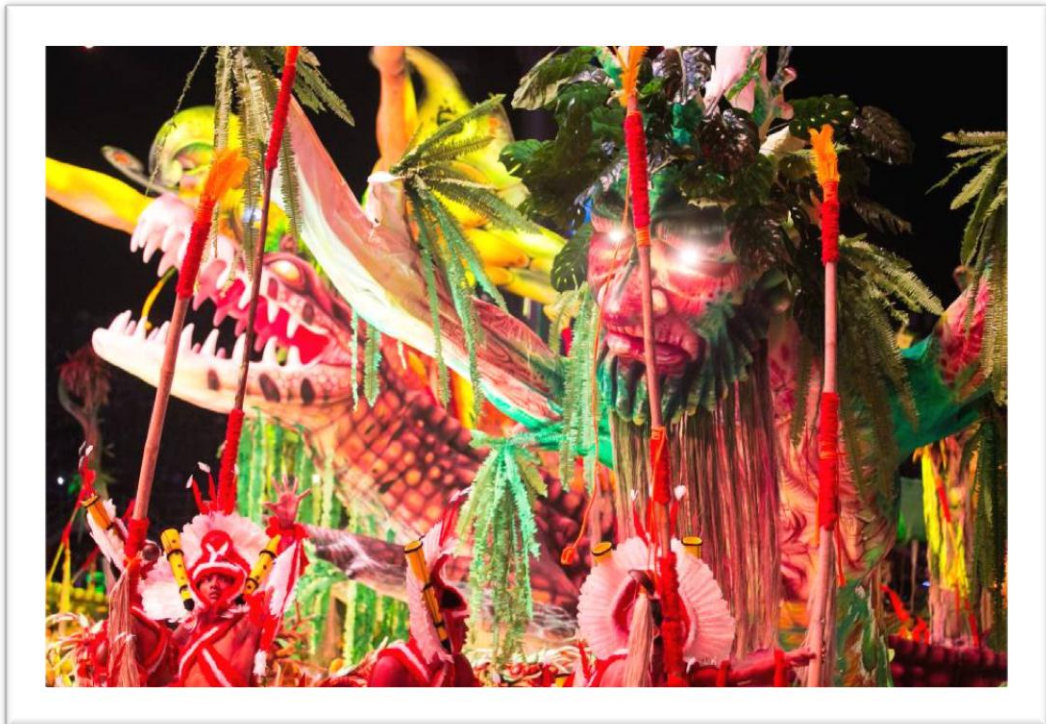


Figura 10 Encenação de lendas amazônicas no Festival Folclórico de Parintins

Fonte: Disponível em <https://viagemeturismo.abril.com.br/atracao/festival-folclorico>. Acesso em 28 de fev. de 2019.

Este capítulo apresenta os resultados obtidos das análises realizadas com textos de lendas amazônicas. Esses resultados são relativos às formas de representação em língua do seu referente textual a partir de um texto-base e de seus intertextos.

Segundo Coelho (2003), as lendas retomam acontecimentos que já ocorreram em um passado remoto em forma de narrativa ou de descrição e

representam, no meio social dos caboclos amazonenses, o assombro diante dos fenômenos de natureza desconhecida.

Foram selecionadas, a partir de entrevistas realizadas com caboclos amazonenses, quatro lendas regionais, consideradas como as mais conhecidas e contadas pelos amazonenses. São elas:

1. Lenda do Boto;
2. Lenda da Cobra Grande;
3. Lenda da Iara;
4. Lenda das Icamíabas.

Essas análises seguiram as mesmas categorias analíticas das análises realizadas com os textos musicais:

- I. Papéis sociais, seleção lexical e valores atribuídos;
- II. Referenciação e sentido mais global;
- III. Intertextos.

Esses resultados foram obtidos das análises das seleções lexicais e sua adjetivação, a transitividade verbal e sequências oracionais. Neste capítulo, são apresentados apenas os sentidos mais globais das representações em língua existente.

As lendas amazônicas mexem com o imaginário do caboclo amazonense, pois a cada história contada e recontada, o ribeirinho se vê nesse mundo de sonhos e encantamentos que o faz, mesmo que seja por alguns minutos, esquecer da vida dura, comum aos que vivem no Amazonas. Como o texto das lendas amazônicas estão na oralidade, os textos escritos apresentam variabilidades quando se tornam textos escritos. Sendo assim, optou-se por tratar como texto-base o texto apresentado no site http://www.suapesquisa.com/folclorebrasileiro/lenda_boto.htm, acessado em 05 de maio de 2016.

A seguir apresentam-se as lendas regionais em suas categorias de análise.

5.1 Lenda do Boto

A Lenda do Boto cor-de-rosa, ou simplesmente a Lenda do Boto, é uma história originada na região amazônica que faz parte do folclore amazônico brasileiro e até hoje é muito popular da região.



Figura 11 A Lenda do Boto

Fonte: Disponível em <https://noamazonaseassim.com.br/a-lenda-do-boto/>. Acesso em 01 de mar. de 2019.

<p style="text-align: center;">O Boto</p> <p>Morador muito querido Dos rios desta Amazônia. Animal bem conhecido Do Pará até Rondônia. Parecido com golfinho, Gracioso, esse bichinho Nas águas faz uma festa. Sobre o boto cor-de-rosa, Tem uma lenda famosa Nas entranhas da floresta. Em certas localidades, À noite, das águas sai.</p>	<p>Os mencionados resquícios. Cavalheiro sedutor Depois da metamorfose, Gentil, arrebatador, Nas mulheres causa hipnose. Faz sucesso com mocinhas, Sempre escolhe as bonitinhas Pra ficarem ao seu lado. Pra margem do rio ou praia, Arrasta o rabo de saia, Seu intento é consumado. Em um clima de magia, Os afagos seus não nega.</p>
---	--

<p>Durante as festividades, Transformar-se em homem e vai. Sujeito belo, elegante, Criatura fascinante, Com a branca vestimenta. Visual irretocável, Um terno claro, impecável, Esse camarada ostenta. A transformação citada, Contudo, não é perfeita. A figura é adornada: De chapéu branco se enfeita. Usados pra respirar, Ele precisa ocultar Da cabeça os orifícios. Humano quase total, Ele guarda do animal</p>	<p>O seu desejo sacia, O casal é pura entrega. Sem sequer dizer o nome, Depois do romance, some, Sem voltar à vizinhança. Ocorre a fecundação, Concluída a gestação, Vem à vida uma criança. Esse folclore da gente Tem histórias intrigantes. Nessas bandas, comumente, Dizem vários habitantes, Quando a mulher engravida E sendo desconhecida Ali a paternidade, Sem melhor alternativa, Vem a justificativa: - O boto é pai, na verdade!</p> <p style="text-align: right;">(Jerson Brito)</p>
---	--

Considerações iniciais

De acordo com a lenda, um boto cor-de-rosa sai dos rios amazônicos nas noites de festas. Com um poder especial, consegue se transformar num lindo, alto e forte jovem vestido com roupa social branca. Ele usa um chapéu branco para encobrir o rosto e disfarçar o nariz grande. Vai a festas e bailes noturnos em busca de jovens mulheres bonitas. Com seu jeito galanteador e falante, o boto aproxima-se das jovens desacompanhadas, seduzindo-as. Logo após, consegue convencê-las para um passeio no fundo do rio, local onde costuma engravidá-las. Na manhã seguinte, volta a se transformar no boto.

O boto cor-de-rosa é considerado amigo dos pescadores da região amazônica. De acordo com a lenda, ele ajuda os pescadores durante a pesca, além

de conduzir em segurança as canoas durante tempestades. O boto também ajuda a salvar pessoas que estão se afogando, tirando-as do rio.

I. Seleção lexical, valores atribuídos e papéis sociais

Esta lenda é atualizada pelo substantivo comum, seguido da locução adjetiva cor-de-rosa que, por sua força semântica, se transforma em um substantivo próprio, uma vez que é a denominação de um ser único com características singulares que o faz ser a justificativa para o injustificável, ou seja, como uma jovem virgem que não conheceu homem pode engravidar? Milagre, não! Foi o boto.

Os adjetivos belo, alto, forte acabam por aguçar o imaginário feminino, ou seja, a figura de um príncipe encantado que pode tirá-la de um casebre e levá-la para um castelo (o fundo do rio – água que lava a alma, limpa as impurezas e renova). O adjetivo branco que qualifica a cor da roupa mostra o simbolismo da pureza, do bem e do encanto.

A imagem do boto associado a amigo dos pescadores, o protetor, aquele que ajuda, transforma-o em herói e justiceiro, daí o “pecado de engravidar donzelas” é relevado, pois além de possibilitar à família responder a algo que deve ser encoberto, camufla, em muitos momentos, um algo comum em comunidades ribeirinhas que é a violência do abuso gerado, principalmente, pela relação incestuosa entre pai e filhas, comum entre caboclos amazonenses ribeirinhos, o que é evidenciado pelo adágio popular: “eu planto, cuido, vejo crescer robusta e tenra; logo, a primeira banana do cacho é minha”.

Na cultura popular, a Lenda do Boto era usada para justificar a ocorrência de uma gravidez fora do casamento. Ainda nos dias atuais na região amazônica, costuma-se dizer que uma criança é filha do boto, quando não se sabe quem é o pai.

Na Lenda do Boto, o papel social representado é o homem jovem, belo, bem vestido, sedutor invencível e cavalheiro, gentil arrebatador e que tem preferência por mulheres jovens e bonitas. Ele representa o medo da gravidez feminina fora do casamento; nesse sentido, o medo feminino desse tipo de gravidez decorre da aculturação religiosa indígena, presente na cultura e ideologia da mulher cabocla

amazonense originada pela imposição do cristianismo pelos padres missionários. Para esses padres, reproduzindo a ideologia católica, o sexo é proibido fora do casamento e representa o mal. A representação negativa do sexo tem origem na Idade Média e até hoje persiste no celibato religioso, além de representar o desejo da libertação sexual da mulher cabocla sem a sua punição social. Esse valor negativo decorre, portanto, da aculturação religiosa do índio amazonense, o que resulta na reprodução do preconceito social religioso contra o gênero feminino que engravida fora do casamento.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação do texto é, em sua maior, parte construída por substantivos e adjetivos na caracterização do papel social do homem sedutor, irresistível, que satisfaz o desejo feminino. As regras gramaticais situam o boto como sujeito agente e deliberador e o papel social feminino como objetivo da sedução do boto. A construção referencial do texto progride no sentido de minimizar a ideologia da aculturação religiosa do caboclo amazonense.

III. Intertextos

Os intertextos que representam a Lenda do Boto são relativos às letras musicais.

O texto-base em questão está intertextualizado com a letra musical “*Caminhos de Rio*” nos seguintes segmentos iniciais: “Nos caminhos desse rio / muita história pra contar / navegar nessa canoa / é ter o mundo pra se embrenhar” e nos segmentos finais: “Tem o boto sonso / que aparece nos festejos / pra fazer as moças / liberarem seus desejos”.

A lenda regional também tem implícito intertexto no texto musical “*Índios do Brasil*” no seguinte segmento: “sou igara nessas águas” (igara = canoa), a partir do momento em que o habitat natural do boto são as águas dos rios e o poder que ele tem de salvar as pessoas que estão se afogando, tirando-as do rio. O Boto é, em essência, um ser das águas, um dos componentes da tríade amazônica – homem, floresta, rio. Sendo a água mítica para os povos da Amazônia e geradora de vidas, é nela que o boto amazônico se transforma em homem para realizar seus encantos,

saindo das águas para namorar as cunhantãs das muitas comunidades que existem nas barrancas do Amazonas.

Já com texto musical “*Amazônia é Brasil*” há intertextualização com o seguinte segmento “vence a corrente vence, do rio bravo”; “pesca piau” “tira do rio, tira (...)” a partir da narrativa em que o boto cor-de-rosa é considerado amigo dos pescadores da região amazônica, ajudando-os durante a pesca, além de conduzir em segurança as canoas durante tempestades e, também, ajuda a salvar pessoas que estão se afogando, tirando-as do rio.

Pela intertextualização, a lenda em questão mantém-se implícita nas palavras “canoeiro” e “caboclo” que constam dos textos musicais analisados. Ambas as designações são relativas a implícitos culturais, na medida em elas designam um depositário das tradições dos caboclos ribeirinhos presentes na região.

Os valores positivos são representados pela satisfação do prazer sexual feminino com a sua libertação da escolha do masculino, ou seja, a libertação sexual da mulher sem a punição social.

Para Sicsu (2012), no imaginário amazônico o boto é o símbolo ilustrativo da inversão, pois inverte seu sentido negativo quando passa a ser o responsável pela gravidez indesejada de alguma moça que à noite é visitada pelo ser encantado. Embora odiado pelos homens, o boto tem o poder de encantar, seduzir e deixar apaixonadas as mulheres que moram próximas ao rio.

Com isso, a natureza representada é o cenário revelador do homem amazônico, pois é dela que advém o mito – criado para justificar “situações que a moral reguladora local reprime, exige punição ou vingança” (LOUREIRO, 2000, p. 65), além de servir para explicar o inexplicável.

5.2 Lenda da Cobra Grande (Cobra Honorato)

A Lenda da Cobra Grande é uma das mais conhecidas lendas do folclore amazônico que fala de uma imensa cobra, também chamada Boiúna, que cresce de forma gigantesca e ameaçadora, abandonando a floresta e passando a habitar a

parte profunda dos rios. Ao rastejar pela terra firme, os sulcos que deixa se transformam nos igarapés.

Como o texto das lendas amazônicas estão na oralidade, os textos escritos apresentam variabilidades quando se tornam textos escritos. Sabe-se que a Lenda da Cobra Grande deu muitas outras origens a contos e crenças, espalhados pela região amazônica, mas a versão de Honorato Cobra Grande é a mais popular, mantendo a essência da cultura regional. Sendo assim, optou-se por tratar como texto-base o texto apresentado por Luís da Câmara Cascudo na obra *Lendas Brasileiras para Jovens*, 2ª edição, 2006, pois este autor é o mais respeitado para o tratamento do folclore brasileiro. Neste texto, manteve-se a grafia original.



Figura 12 Lenda da Cobra Grande

Fonte: Disponível em <http://www.verdegrande.cbh.gov.br/galeria.aspx>. Acesso em 01 de mar. de 2019.

NO PARANÃ do Cachoeiri, entre o Amazonas e o Trombetas, nasceram Honorato e sua irmã Maria, Maria Caninana.

A mãe sentiu-se grávida quando se banhava no rio Claro. Os filhos eram gêmeos e vieram ao mundo na forma de duas serpentes escuras.

A tapuia batizou-os com os nomes cristãos de Honorato e Maria. E sacudiu-os nas águas do paranã porque não podiam viver em terra.

Criaram-se livremente, revirando ao sol os dorsos negros, mergulhando nas marolas e bufando de alegria selvagem. O povo chamava-os: Cobra Norato e Maria Caninana.

Cobra Norato era forte e bom. Nunca fez mal a ninguém. Vez por outra vinha visitar a tapuia velha, no tejupar do Cachoeiri. Nadava para a margem esperando a noite. Quando apareciam as estrelas e o aracuã deixava de cantar, Honorato saía d'água, arrastando o corpo enorme pela areia que rangia. Vinha coleando, subindo até a barranca. Sacudia-se todo, brilhando as escamas na luz das estrelas. E deixava o couro monstruoso da cobra, erguendo-se um rapaz bonito, todo de branco. Ia ceiar e dormir no tejupar materno. O corpo da cobra ficava estirado junto do paranã. Pela madrugada, antes do último cantar do galo, Honorato descia a barranca, metia-se dentro da cobra que estava imóvel. Sacudia-se. E a cobra, viva e feia, remergulhava nas águas do Paranã.

Voltava a ser a Cobra Norato. Salvou muita gente de morrer afogada. Direitou montarias e venceu peixes grandes e ferozes. Por causa dele a piraíba do rio Trombetas abandonou a região, depois de uma luta de três dias e três noites.

Maria Caninana era violenta e má. Alagava as embarcações, matava os naufragos, atacava os mariscadores que pescavam, feria os peixes pequenos. Nunca procurou a velha tapuia que morava no tejupar do Cachoeiri.

No porto da Cidade de Óbidos, no Pará, vive uma serpente encantadora, dormindo, escondida na terra, com a cabeça debaixo do altar da Senhora Sant'Ana, na Igreja que é da mãe de Nossa Senhora. A cauda está no fundo do rio. Se a serpente acordar, a Igreja cairá. Maria Caninana mordeu a serpente para ver a Igreja cair. A serpente não acordou mas se mexeu. A terra rachou, desde o mercado até a Matriz de Óbidos.

Cobra Norato matou Maria Caninana porque ela era violenta e má. E ficou sozinho, nadando nos igarapés, nos rios, no silêncio dos paranãs.

Quando havia putirão de farinha, dabucuri de frutas nas povoações plantadas à beira-rio, Cobra Norato desencantava, na hora em que os aracuãs deixam de cantar, e subia, todo de branco, para dançar e ver as moças, conversar com os rapazes, agradecer os velhos.

Todo mundo ficava contente. Depois, ouviam o rumor da cobra mergulhando. Era madrugada e Cobra Norato ia cumprir seu destino.

Uma vez por ano Cobra Norato convidava um amigo para desencantá-lo. Amigo ou amiga. Podia ir na beira do paranã, encontrar a cobra dormindo como morta, boca aberta, dentes finos, riscando de prata o escuro da noite: sacudir na boca aberta três pingos de leite de mulher e dar uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra, estirada no areião.

Cobra fecharia a boca e a ferida daria três gotas de sangue. Honorato ficava só homem, para o resto da vida.

O corpo da cobra seria queimado. Não fazia mal. Bastava que alguém tivesse coragem.

Muita gente, com pena de Honorato, foi, com aço virgem e frasquinho de leite de mulher, ver a cobra dormindo no barranco. Era tão grande e tão feia que, dormindo como morta, assombrava.

A velha tapuia do Cachoeiri, ela mesma, foi e teve medo. Cobra Honorato continuou nadando e assobiando nas águas grandes, do Amazonas ao Trombetas, indo e vindo, como um desesperado sem remissão.

Num putirão famoso, Cobra Norato nadou pelo rio Tocantins, subindo para Cametá. Deixou o corpo na beira do rio e foi dançar, beber, conversar.

Fez amizade com um soldado e pediu que o desencantasse. O soldado foi, com o vidrinho de leite e um machado que não cortara pau, aço virgem. Viu a cobra estirada, dormindo como morta. Boca aberta. Sacudiu três pingos de leite entre os dentes. Desceu o machado, com Vontade, no cocuruto da cabeça. O sangue marejou. A cobra sacudiu-se e parou. Honorato deu um suspiro de descanso. Veio ajudar a queimar a cobra onde vivera tantos anos. As cinzas voaram. *Honorato ficou homem. E morreu, anos e anos depois, na cidade do Cametá, no Pará.* Não há nesse rio e terras do Pará quem ignore a vida da Cobra Norato. São aventuras e batalhas. Canoeiros, batendo a jacumã, apontam os cantos, indicando as paragens inesquecidas:

- Ali passava, todo o dia, a Cobra Norato...

Considerações iniciais

Para Ribeiro (2011), guardiã dos rios amazônicos, a Cobra Grande seduz o homem para a descoberta da vida biológica. A serpente reina com muitos nomes e histórias nessas matas e “riomares”: Boiúna, Cobra Grande, Cobra Norato, Mãe d’Água. Surge das águas e da floresta, brilhante como prata, de olhos luminosos como dois faróis, e é considerada a rainha desses espaços “propiciatórios”. Ela é a deusa da floresta e das águas, entra nos igarapés e lagos, atrai o olhar do caboclo amazonense, que fala sobre suas aparições com fascínio, medo e atração.

Ainda, para ao autor, a Cobra Grande representa o triunfo do inconsciente pré-humano sobre a consciência em evolução, uma vez que continua inspirando imagens tão substanciais de pavor e sedução. Do mesmo modo que o medo primitivo criou imagens fascinantes da serpente, o terror do índio e do caboclo amazônico ao presenciar a cena de um animal desse porte engolindo outro quase do seu tamanho criou um vasto repertório de lendas. A cobra Sucuriú ou Sucuri existe na região Amazônica e participa da mudança de hábitos dos ribeirinhos,

assim como o processo de terras caídas, apesar de ser mais frequente em águas barrentas.

Para Krüger (2009), o texto escrito tem por base a oralidade, que mistura realidade com a figura mitológica da cobra e outros acontecimentos geográficos do lugar, pois o serpentear dos rios amazônicos é creditado à forma de se locomover da Cobra Grande pelos rios. Para Sicsú (2012), a Cobra Grande ameaça e seduz ao mesmo tempo, causando torpor e medo, mas também inebria e fascina, assim como o rio e a floresta, espaços por ela habitados.

I. Seleção lexical, valores atribuídos e papéis sociais

A seleção lexical do texto em questão é atualizada por substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. Os substantivos e adjetivos representam os atores sociais mãe, filhos, amigos e outras pessoas. Os adjetivos do substantivo mãe a caracterizam como uma tapuia, aculturada pelo branco. Os filhos são designados por nomes próprios Cobra Honorato e Maria Caninana, cuja adjetivação é relativa à religião cristã e à natureza.

- A seleção lexical dos verbos representa a relação entre o sujeito e seu objeto. Os verbos de ligação relacionam características adjetivais ao substantivo.
- Os advérbios representam tempo, lugar, companhia, e instrumento.

Os papéis sociais representados são relativos aos valores cristãos positivos do “BEM” e negativos do “MAL” e aos valores positivos e negativos atribuídos à representação da natureza. Os valores positivos estão relacionados à representação do rio e da Cobra Grande como protetora do homem e da natureza no papel social de Honorato, segundo a visão indígena. O valor negativo é atribuído à Cobra Grande por ser exterminadora do branco, representada pela visão do invasor branco.

Nesse sentido, a miscigenação da cultura indígena com o assombro e o medo do invasor branco estão presentes na Lenda da Cobra Grande.

II. Referenciação e sentido mais global

A referenciação no texto é construída pela dialética de valores positivos “o bem” e negativos “o mal”. O texto se inicia por palavras que designam a natureza e a tapuia, grávida de gêmeos. O texto assim progride: “a mãe sentiu-se grávida ao banhar-se nas águas”; “Os filhos eram gêmeos e vieram ao mundo na forma de duas serpentes escuras”; “A tapuia os batizou com os nomes cristãos de Honorato e Maria”; “E sacudiu-os nas águas do paranã porque não podiam viver em terra”; “Criaram-se livremente, revirando ao sol os dorsos negros, mergulhando nas marolas e bufando de alegria selvagem. O povo chamava-os: Cobra Norato e Maria Caninana.”; “Cobra Norato era forte e bom. Nunca fez mal a ninguém. Vez por outra vinha visitar a tapuia velha, no tejupar do Cachoeiri. Nadava para a margem esperando a noite.”; “Quando apareciam as estrelas e o aracuã deixava de cantar, Honorato saía d’água, arrastando o corpo enorme pela areia que rangia.” “Vinha coleando, subindo até a barranca. Sacudia-se todo, brilhando as escamas na luz das estrelas.” “E deixava o couro monstruoso da cobra, erguendo-se um rapaz bonito, todo de branco. Ia cear e dormir no tejupar materno.” “O corpo da cobra ficava estirado junto do paranã.” “Pela madrugada, antes do último cantar do galo, Honorato descia a barranca, metia-se dentro da cobra que estava imóvel. Sacudia-se. E a cobra, viva e feia, remergulhava nas águas do paranã. Voltava a ser a Cobra Norato.” “Salvou muita gente de morrer afogada. Direitou montarias e venceu peixes grandes e ferozes. Por causa dele a piraíba do rio Trombetas abandonou a região, depois de uma luta de três dias e três noites.” “Maria Caninana era violenta e má. Alagava as embarcações, matava os naufragos, atacava os mariscadores que pescavam, feria os peixes pequenos.” “Nunca procurou a velha tapuia que morava no tejupar do Cachoeiri.” “No porto da Cidade de Óbidos, no Pará, vive uma serpente encantadora, dormindo, escondida na terra, com a cabeça debaixo do altar da Senhora Sant’Ana, na Igreja que é da mãe de Nossa Senhora.” “A cauda está no fundo do rio. Se a serpente acordar, a Igreja cairá.” “Maria Caninana mordeu a serpente para ver a Igreja cair. A serpente não acordou mas se mexeu. A terra rachou, desde o mercado até a Matriz de Óbidos.” “Cobra Norato matou Maria Caninana porque ela era violenta e má. E ficou sozinho, nadando nos igarapés, nos rios, no silêncio dos paranãs.” “Cobra Norato desencantava, na hora em que os aracuãs deixam de cantar, e subia, todo de branco, para dançar e ver as moças, conversar com os rapazes, agradar os velhos.” “Todo mundo ficava contente. Depois, ouviam o rumor da cobra mergulhando. Era madrugada e Cobra Norato ia

cumprir seu destino.” “Uma vez por ano Cobra Norato convidava um amigo para desencantá-lo. Amigo ou amiga.” “Podia ir na beira do paranã, encontrar a cobra dormindo como morta, boca aberta, dentes finos, riscando de prata o escuro da noite: sacudir na boca aberta três pingos de leite de mulher e dar uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra, estirada no areião.” “Cobra fecharia a boca e a ferida daria três gotas de sangue. Honorato ficava só homem, para o resto da vida.” “O corpo da cobra seria queimado. Não fazia mal. Bastava que alguém tivesse coragem.” “Muita gente, com pena de Honorato, foi, com aço virgem e frasquinho de leite de mulher, ver a cobra dormindo no barranco. Era tão grande e tão feia que, dormindo como morta, assombrava.” “A velha tapuia do Cachoeiri, ela mesma, foi e teve medo.” “Cobra Honorato continuou nadando e assobiando nas águas grandes, do Amazonas ao Trombetas, indo e vindo, como um desesperado sem remissão.” “Num putirão famoso, Cobra Norato nadou pelo rio Tocantins, subindo para Cametá. Deixou o corpo na beira do rio e foi dançar, beber, conversar.” “Fez amizade com um soldado e pediu que o desencantasse.” “O soldado foi, com o vidrinho de leite e um machado que não cortara pau, aço virgem. Viu a cobra estirada, dormindo como morta. Boca aberta. Sacudiu três pingos de leite entre os dentes. Desceu o machado, com vontade, no cocuruto da cabeça. O sangue marejou. A cobra sacudiu-se e parou.” “Honorato deu um suspiro de descanso. Veio ajudar a queimar a cobra onde vivera tantos anos. As cinzas voaram. Honorato ficou homem. E morreu, anos e anos depois, na cidade do Cametá, no Pará.”

III. Intertexto

BOITATÁ (Boi-bumbá Caprichoso)

Um brilho no rio

Em noite escura é fogo-fátuo

Gênio protetor dos campos e das águas

Cobra grande, boiaçú

Boiúna, boiúna, sucurijú

A fera que surge do nada

Corre no corpo o arrepio

O sangue nas veias fica frio

O fogo que a água não apaga

Um facho de luz ilumina a escuridão

Seus olhos de fogo encandeiam

Tapando furos, singrando rios

A dona da noite à boca da noite

*A dona da noite vai chegar
Boitatá, boitatá
Fogo no ar, fogo no ar
Cobra de fogo, boiaçú
Boiúna flutua.*

Neste texto, a Cobra Grande é representada com valor positivo de protetor do campos e das águas. O medo do homem branco está representado neste texto com o valor negativo atribuído à Cobra Grande “a fera que surge do nada, corre no corpo o arrepio”. Nesse sentido, a Cobra Grande é representada pelos valores da cultura indígena, mas que causam medo no branco invasor “o sangue nas veias fica frio”; “o fogo que a água não apaga”; “seus olhos de fogo encandeiam”.

Nesse sentido, Paes Loureiro (2001, p 232) “Ofídio epifanizado, a Boiúna é um exemplo do caráter estético da teogonia amazônica, da convivência natural com o sobrenatural, do irracionalismo dentro do racional, da sensibilidade como forma de vivência e compreensão da vida.”

De forma geral, para as crenças amazonenses, todos os textos que se referem a rio, caminhos de rio, mantêm implícitos a Cobra Grande que aparece no rio e na selva.

5.3 Lenda da lara



Figura 13 Lenda da lara

Disponível: <https://www.google.com/search?q=toada+Canto+da+Yara&tbm=isch&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwjrlzWrlLhAhVtK7kGHYLBd-wQsAR6BAgEEAE&>, Acesso em 23/02/2019.

Considerações iniciais

A Lenda da lara é de origem indígena e propagada pela oralidade, razão por que apresenta variabilidades. A pesquisa realizada em busca da versão escrita propiciou apresentar como texto-base aquele que se encontra disponível em https://www.suapesquisa.com/folclorebrasileiro/lenda_lara.htm, acessado em 01 de julho de 2016.

Contam os índios da região amazônica que lara era uma excelente índia guerreira. Os irmãos tinham ciúmes dela, pois o pai a elogiava muito. Certo dia, os irmãos resolveram matar lara. Porém, ela ouviu o plano e resolveu matar os irmãos, como forma de defesa. Após ter feito isso, lara fugiu para as matas. Porém, o pai a perseguiu e conseguiu capturá-la. Como punição, lara foi jogada no rio Solimões (região amazônica). Os peixes que ali estavam salvaram-na e, como era noite de lua cheia, ela foi transformada numa linda sereia (corpo de mulher da cintura para cima e de peixe da cintura para baixo), morena de cabelos negros e olhos castanhos.

A lenda conta que a linda sereia fica nos rios do norte do país, onde costuma viver. Passa grande parte do tempo admirando sua beleza no reflexo das águas, brincando com os peixes e penteando seus cabelos com um pente de ouro.

- I. Nas pedras das encostas, costuma atrair os homens com seu belo e irresistível canto, que ecoa pelas águas e florestas da região. As vítimas costumam seguir lara até o fundo dos rios, local de onde nunca mais retornam. Os poucos que conseguem voltar acabam ficando loucos em função dos encantamentos da sereia. Neste caso, conta a lenda, somente um ritual realizado por um pajé (chefe religioso indígena, curandeiro) pode livrar o homem do feitiço.

Nesse sentido, o poder de lara representa o poder indígena amazonense de forma mítica.

I. Seleção lexical, valores atribuídos e papéis sociais representados

A seleção lexical desse texto é atualizada por substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A maioria dos verbos atualizam as ações da índia lara. O verbo de ligação está presente no segmento “lara era uma excelente índia guerreira”. Os demais verbos, em sua maior parte, designam ações. Os verbos que têm por sujeito o pai de lara são: “o pai a elogiava muito” “o pai a perseguiu e conseguiu capturá-la”; “como punição, lara foi jogada no Rio Solimões”.

Os irmãos são representados pelo ciúme e pela resolução de matar lara. As demais ações têm lara como sujeito deliberador da ação de matar os irmãos, lara fugir para as matas; “costuma viver”, “admirando sua beleza, brincando com os peixes e penteando seus cabelos”, “costuma atrair os homens”, “lara leva os homens para os fundos dos rios”, lara enlouquecer os homens.

Os papéis sociais atribuídos pelas representações textuais são, de forma geral, a lara.

O substantivo próprio lara é de origem indígena e significa “aquela que mora na água”. A lenda da lara seria o mesmo conto das sereias europeias trazido pelos colonizadores europeus, sendo adaptada à região, e faz parte do grupo social regional *caboclos ribeirinhos*, ainda que o mesmo tema e conteúdo sejam encontrados em outras comunidades e outras regiões.

A representação textual de lara é representada com valor positivo da beleza indígena que seduz o branco invasor e representada pelos caboclos amazonenses com valor positivo, pois é ela que vence o invasor branco, matando-o ou enlouquecendo-o. O valor positivo é atribuído, ainda, ao indígena da região, pois o pajé, chefe religioso nas tribos indígenas, que consegue, pela força da religiosidade indígena, vencer o feitiço da lara.

O valor negativo é atribuído ao invasor branco, pois é enfeitiçado e vencido, morto ou enlouquecido pelo poder indígena da beleza de lara.

Para o folclorista Câmara Cascudo, a Lenda da lara seria a versão masculina de outra lenda regional aqui também analisada, a Lenda do Boto. De acordo com algumas versões da lenda, quando está fora das águas, lara se transforma numa linda mulher, perdendo seus poderes.

Assim como na Lenda do Boto e na Lenda da Cobra Grande, a Lenda da lara acontece nos rios e, mais uma vez, exalta a relação e a crença do caboclo amazonense de que as águas e as florestas são espaços de habitação, sobrevivência, conhecimento, enfim de vida. A vida do caboclo ribeirinho é um encontro de três elementos: homem, mata e rio. É nas matas e nos rios que busca sua sobrevivência como criatura humana, e essa busca o torna também um criador de mitos e um contador de histórias. Esta afirmativa está bem evidente na literatura de Márcio Souza (2008, p. 26), quando afirma que

A literatura que se faz no Amazonas, seja a escrita pelos brancos ou a escrita pelos índios, no sonho e na paixão de seus poetas e prosadores, parece nos dizer que se faz necessário reconhecer definitivamente que a natureza é a nossa cultura, em que uma árvore derrubada é como uma palavra censurada e um rio poluído é como um poema proibido.

Assim, a Lenda da lara apresenta os três elementos do ser amazônico (homem, mata e rio).

O verbo “transformar”, verbo transitivo direto, simboliza a metamorfose apresentada nas expressões “excelente índia guerreira” e “uma linda sereia (...) morena de cabelos negros e olhos castanhos” apresentam os valores de um grupo social (indígenas) relativos às atividades cotidianas, que se transforma em sobrenatural a partir do momento em que é atirada no rio.

Nas expressões “...costuma atrair os homens com seu belo e irresistível canto, que ecoa pelas águas e florestas da região” também apresenta a transformação das virtudes de excelente guerreira em componente sensual e erótico visualizado na lenda, que apresenta lara como deslumbrante e irresistível.

A expressão “As vítimas costumam seguir lara até o fundo dos rios, local de onde nunca mais retornam” apresenta o entrelaçamento de um caráter de natureza dupla presente nessa lenda regional, já que o canto da lara é exuberante e sedutor, de um lado, e malévolo e traiçoeiro, de outro. Segundo algumas versões da lenda, A "rainha das águas", como também é conhecida lara, possui o poder de enfeitiçar os homens que olham diretamente em seus olhos.

Na lenda em questão, o papel social de lara é a representação feminina na cultura amazonense, pois se trata da mulher indígena que fascina e encanta com sua beleza e com seu canto.

Assim, os desejos femininos são relativos à libertação social da mulher do domínio do homem, que apresenta o desejo de poder do feminino em uma sociedade machista. Os traços identitários do feminino em relação ao outro (masculino) também estão representados como papéis sociais, através do prazer sexual da mulher. Já os traços identitários femininos são representados pela imagem de sedução do masculino.

II. Referenciação e sentido mais global

O texto relativo à Lenda da lara progride da sedução feminina para a destruição do invasor branco – a sedução feminina “Os peixes que ali estavam salvaram-na e, como era noite de lua cheia, ela foi transformada numa linda sereia (corpo de mulher da cintura para cima e de peixe da cintura para baixo), morena de cabelos negros e olhos castanhos.”; “a linda sereia fica nos rios do norte do país, onde costuma viver. Passa grande parte do tempo admirando sua beleza no reflexo das águas, brincando com os peixes e penteando seus cabelos com um pente de ouro.” A destruição do homem: “Nas pedras das encostas, costuma atrair os homens”, “As vítimas costumam seguir lara até o fundo dos rios, local de onde nunca mais retornam”. Os poucos que conseguem voltar acabam ficando loucos em função dos “encantamentos da sereia”.

O Poder da crença religiosa indígena – “Somente um ritual realizado por um pajé “pode livrar o homem do feitiço.”

O sentido mais global da lenda da lara é o assombro da beleza indígena diante da beleza da mulher indígena. Em outros termos, o desejo do índio de vencer o homem branco, matando-o ou enlouquecendo-o pela beleza e sensualidade da mulher indígena.

Nesse sentido, não é o homem indígena que vence o invasor branco, mas a beleza e sedução da mulher indígena da qual o próprio caboclo é vítima.

III. Intertextos

A origem da Lenda da lara está na Lenda da Sereia europeia, porém ela se inter-relaciona textualmente com outras letras musicais.

Intertexto 1

CANTO DA YARA (Boi-bumbá Caprichoso)

“Canta e encanta sereia dos lagos

Yara dos rios

Tua beleza é a própria melodia

Brotam das águas e invade a floresta em sinfonia.

Encanto que surge ao luar

Que envolve

O pescador

Que seduz o navegador

E inspira o trovador

Voz sonora, infinita

Brasa ou calor

Tudo em volta

É fogo, incenso, fumo ou fervor.

Canta, minha sereia

E quando você para, para

Para para ouvir,

E quando você pensa em voltar

Não há mais tempo

Tudo fica tão distante de você

O canto da sereia seduziu você

O canto da sereia seduziu você

Um canto caprichoso seduziu você.”

Neste intertexto está representada a beleza e a sedução erótica da mulher indígena que envolve tanto o pescador nativo quanto o navegador europeu. Nesse sentido, essa representação tem valor positivo para a beleza indígena e valor negativo para o caboclo amazonense, miscigenação do branco europeu e do próprio branco europeu.

Intertexto 2

É a letra musical de Caetano Veloso

*Eu sou o vento que lança a areia do Saara
Sobre os automóveis de Roma
Eu sou a sereia que dança
A destemida lara
Água e folha da Amazônia
Eu sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra
Você não me pega
Você nem chega a me ver
Meu som te cega, careta, quem é você?
(Caetano Veloso)*

Este texto representa a destemida lara que vence o invasor europeu: “Eu sou o vento que lança a areia do Saara sobre os automóveis de Roma”. Representa a natureza da Amazônia: “Eu sou a sereia que dança, a destemida lara, água e folha da Amazônia”. Representa também a miscigenação cabocla com o negro: “eu sou a sombra da voz da matriarca da Roma Negra”, de forma a valorizar essa matriarca pela adjetivação de *Roma Negra*. Representa, ainda, o branco invasor como incapaz de vencer a raça indígena de forma a exaltar também a raça negra: “você não me pega, você nem chega a me ver, meu som te cega, careta, quem é você?”

A letra da música de Caetano Veloso atribui valor positivo ao índio e ao negro em uma tentativa de vencer o preconceito contra o caboclo construído pelo Poder do branco invasor, que tem valor negativo.

5.4 Lenda das Icamiabas

A Lenda das Icamiabas é de origem indígena e propagada pela oralidade e por essa razão, apresenta variabilidades. A pesquisa realizada na busca da versão escrita optou-se por apresentar como texto-base aquele disponível em <http://historiacsd.blogspot.com/2011/03/lendas-amazonicas.html>, acessado em 01 de jul. de 2016.



Figura 14 Icamiabas

Disponível em <<https://fantasia.fandom.com/pt/wiki/Icamiabas>>. Acesso em 28 de fev. de 2019.

As Icamiabas viviam no interior da região do Rio Nhamundá, sozinhas. Ali, eram regidas por suas próprias leis. A região era denominada por aventureiros de País das Pedras Verdes e era guardada por diversas tribos de índios, das quais a mais próxima das Icamiabas era a dos Guacaris. Dizia-se que as Icamiabas realizavam uma festa anual dedicada à lua e durante a qual recebiam os índios Guacaris, com os quais se acasalavam. Depois do acasalamento, mergulhavam em um lago chamado Iaci-uaruá (Espelho da Lua) e iam buscar, no fundo, a matéria-prima com que moldavam os muiraquitãs, com os quais presenteavam os companheiros. Os que recebiam, usavam orgulhosamente pendurados ao pescoço. As Guerreiras Icamiabas (ou Ykamiabas) também se adornavam com o muirakitã

(muiraquitã) confeccionados por elas, nas festas, como nos rituais de iniciação da vida adulta que eram realizadas sempre ao luar, e onde perpetuavam as tradições para ser uma guerreira Icamiaba.

No ano seguinte, na realização da festa, as mulheres que tinham parido ficavam somente com as meninas. Aquelas que pariam meninos, entregavam os filhos para os pais Guacaris, que se responsabilizavam pela criação.

As Icamiabas também se dirigiam até a região hoje conhecida como Alterdo-Chão, no Pará, localizada na margem direita do rio Tapajós, para desse rio tirar a matéria-prima para confeccionar o muiraquitã. O rio Tapajó possui característica única entre os afluentes do Amazonas: suas águas são cristalinas e, com a descida das suas águas durante o verão, surge uma lagoa cor de esmeralda cercada por bancos de areia branca apropriadamente denominada de Lago Verde.

O lago, também chamado de Lago dos Muiraquitãs, era ponto de passagem obrigatório das índias Icamiabas. Era no Lago Verde, considerado sagrado pelos indígenas, que elas recolhiam a nefrita (um mineral esverdeado), para produzir seu muiraquitãs, pequenos artefatos talhados na referida pedra em forma de sapos, tartarugas e serpentes, e ao qual se atribuem virtudes de amuleto. Os muiraquitãs eram oferecidos à mãe lua, em troca de favores. Diz à lenda que no fundo do lago há uma pedra mágica escondida. É essa pedra que dá ao lago a sua cor azul nas primeiras horas da manhã, mas que se transforma num verde intenso, durante o dia. Na realidade, isso pode ser o efeito do sol penetrando as águas transparentes e iluminando o fundo do lago, rico em nefrita.

Nefrita é uma variação da Jade, mas de coloração mais verde e esbranquiçada. É uma pedra que simboliza a pureza, sendo usada no oriente como uma pedra de proteção. Acredita-se que se usada junto ao corpo pode receber impactos energéticos negativos que seriam originalmente direcionados a quem a usa.

As míticas mulheres eram adoradoras da Deusa Mãe, e nos rituais de entrada das meninas na vida adulta, elas cantavam para a grande mãe Terra. Elas eram mulheres livres, autônomas, sem nenhum homem que lhes dessem ordem ou controlassem seus corpos, atitudes ou comportamento.

Amazonas foi o nome dado às mulheres guerreiras da Antiguidade que habitavam a Ásia Menor e cuja existência alguns historiadores consideravam um mito. Segundo a lenda, elas removiam um dos seios para melhor envergar o arco, deixando o outro para amamentar seus rebentos, que, se nascessem do sexo masculino, eram impiedosamente sacrificados. Amazonas quer dizer sem seios (mazos) em grego.

No século XVI, essa designação foi dada às mulheres com as mesmas características, cuja existência histórica é discutida e que combateram os conquistadores espanhóis no baixo-Amazonas. Elas eram guerreiras fantásticas, que teriam habitado o vale do Amazonas, em época pré-colombiana e combatido com os conquistadores europeus. Essas batalhas teriam sido testemunhadas por Frei Carvajal, que as registrou em crônica sobre as viagens do conquistador espanhol Francisco Orellana, quando da sua passagem pela região, em 1542. Os índios falavam em Icamiabas, que significa “mulheres sem maridos”.

Na sua viagem em busca de riquezas, Orellana descobriu um grande rio e o batizou de Rio Orellana. Ao ser atacado, na Foz do Rio Nhamundá, por uma tribo indígena de mulheres guerreiras, passou a chamá-lo de Rio Amazonas, em referência às Amazonas gregas, também mulheres guerreiras. Antes de Orellana, o rio recebia o nome indígena de Amaru Mayu, ou "A Serpente Mãe do Mundo".

Segundo Xavier (2007), na Lenda das Icamiabas está presente o maior empoderamento feminino que se tem conhecimento, pois representa a mulher guerreira, dona de sua vida e de seu corpo, são mulheres livres e emancipadas de corpo e alma, fora do controle masculino e das leis temporais dos homens, elas seguem as leis da natureza e da terra, da mãe terra.

Segundo Melo, 2004, p. 27

As guerreiras Icamiabas, portadoras do Muyrakitãs – artefatos líticos, também conhecidos como pedras verdes, confeccionados com nefrita – amuletos que, pelas suas virtudes, proporcionavam força, saúde, poder e empoderamento para as mulheres que se adornavam com ele. Traziam-nos suspensos ao pescoço, para assegurar-lhes a vida, livrá-las da moléstia e dos inimigos e garantir-lhes a supremacia das terras das quais se apossavam (MELO, 2004, p. 27).

I. Seleção lexical, valores atribuídos e papéis sociais

A Lenda das Icamiabas (também grafada Ykamiabas e Ycamiabas) é atualizada por substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. Os substantivos, muitas vezes seguidos por adjetivos, designam tanto a natureza quanto a mulher nativa, como segue:

- Quanto a natureza: “Água cristalina”, “lagoa cor de esmeralda”, “lago das Muiraquitãs”, “pedra mágica”.

Essas expressões caracterizam a natureza. Para Loureiro (2000), como o caboclo ribeirinho vive em uma das maiores florestas rica em fauna e flora da América, além de possuir uma grande extensão de rios, ele mantém uma estreita relação com a natureza e uma grande dependência dos rios. Para este autor, “A relação do homem da Amazônia, do caboclo, com os rios é uma relação diretamente sensível. Não é uma relação memorialista de histórias contadas num tempo passado. Suas histórias, mesmo envolvendo densa mitologia, são histórias presentificadas” (LOUREIRO, 2000, p. 251).

Assim afirma Santos (2017, 30): “Nas Icamiabas, a água é um elemento crucial, não só para a sobrevivência das guerreiras, mas principalmente para a realização dos seus rituais – ligação com a grande Mãe – Terra. A água apresenta-se como fonte de vida, força, fertilidade, pureza e energização, sempre presente em todo o contexto das Icamiabas. Conseguem o seu alimento por meio da água, conquistam os seus amuletos – os muiraquitãs no fundo do rio, apresentam os seus filhos à grande Mãe-Terra, sendo, portanto, instrumento da purificação ritual.”

- Quanto à mulher nativa indígena: “guerreiras fantásticas”, “mulheres sem maridos”, “míticas mulheres”, “deusa mãe”.

Em outros termos, e em razão da tradição oral, a Lenda das Icamiabas (também grafada Ykamiabas) passa a ser denominada Lenda das Amazonas, como é conhecida em algumas regiões, e significa *mulheres que montam a cavalo*. O termo Amazonas substitui a designação inicial de Orellana - Rio de Orellana, por ser o termo utilizado pelos europeus. A designação estende-se para o nome do estado amazonense e a designação do maior rio do mundo em extensão e volume de águas.

Os adjetivos selecionados e atualizados no texto em questão caracteriza às Icamiabas pela virilidade, luta, força, coragem, persistência e resistência. Segundo Lopes (2014), esta lenda simboliza para as mulheres o empoderamento, a recolocação na posição de sujeito de suas vidas e a recuperação da imagem da Deusa Mãe. Para Melo (2004), as Icamiabas são mulheres comuns, porém valentes e independentes, que vivem numa comunidade somente de mulheres, e que excluem a convivência masculina de suas vidas, porém não a maternidade. Segundo a mesma autora, a história das Icamiabas segue na contramão do amor que tinha como propósito a união familiar a partir da qual se dava o nascimento dos filhos e a construção de uma família, segundo a ideologia do cristianismo trazida pelo colonizador.

- Os verbos de ação presentes no texto são sempre atualizados pelo mesmo sujeito deliberador, as guerreiras Icamiabas: “removiam um dos seios”, “envergavam o arco”, “amamentavam seus rebentos”, “combater os conquistadores”.
- As Icamiabas viviam no interior da região de Nhamundá sozinhas. Ali, eram regidas por suas próprias leis” “As Icamiabas realizavam uma festa anual dedicada a lua e durante a qual recebiam os índios Guacaris com os quais acasalavam”; “depois do acasalamento, mergulhavam em um lugar chamado Iacimuiraquitã” (Espelho da Lua) e iam buscar no fundo do lago a matéria-prima com que moldavam os muiiraquitãs” “com os quais presenteavam os companheiros”; “as guerreiras também se adornavam com o muiiraquitã confeccionados por elas, como nos rituais de iniciação da vida adulta que eram realizadas sempre ao luar e onde perpetuavam as tradições para ser uma guerreira Icamiaba” “acasalavam com os guacaris”, “mergulhavam em um lago”, “moldavam os muiiraquitãs”, “adornavam com os muiiraquitãs”, “perpetuavam em um lago”; “as mulheres que tinham parido ficavam apenas com as meninas” “entregavam filhos para os pais guacaris”.

Os papéis sociais são representados pelas Icamiabas e pelos índios Guacaris. As Icamiabas representam o papel de mulheres guerreiras, defensoras da

natureza e de sua tribo. Representa, também, o papel da mulher poderosa que vive suas próprias leis e só necessita do homem para o acasalamento.

Os índios Guacaris representam o papel de dominados pelas Icamiabas, atendendo todos os seus desejos e recebendo em troca os filhos de sexo masculino para criarem e um amuleto presenteados por elas, e que usavam orgulhosamente no pescoço.

O papel feminino das Icamiabas é representado com valor positivo tanto por elas quanto pelo homem dominado por elas. O papel masculino é representado por um ser servil que se contenta em ser escolhido para acasalamento e ser presenteado pelas índias guerreiras.

Para Santos (2017), a Lenda das Icamiabas, assim como as outras lendas analisadas, faz parte da historicidade do caboclo amazonense e criada na tentativa de dizer o indizível através de fatos sobrenaturais que iam além do real e racional, mas que retratam situações cotidianas que misturam ficção, realidade, imaginário, drama, romance, graça e cujo espaço se concentra nos rios e florestas. “O encontro entre os valores e crenças amazônicas e europeias legou ao mundo a imagem de guerreiras indômitas, autônomas, valorosas, dispostas à ação contra quem quer que seja, para fazer prevalecer sua soberania e liberdade.” (LOPES, 2014, p. 11)

O texto sobre a Lenda das Icamiabas apresenta verbos de ligação para a caracterização das mulheres guerreiras: “eram mulheres livres, autônomas, sem nenhum homem que lhes desse ordens ou controlasse seus corpos”. Caracteriza, também, a natureza presente nos seguintes segmentos: “águas são cristalinas”, “o lago era ponto de passagem”, “os muiiraquitãs eram oferecidos”. O verbo de ligação “ser” insere o valor permansivo nas predicções.

Segundo Melo (2012, p. 71), a expressão “sapos, tartarugas e serpentes – pedras verdes, amuletos que, pelas suas virtudes, proporcionavam força, saúde, poder e empoderamento”, apresenta o símbolo feminino muiiraquitã confeccionado pelas Icamiabas e que representa a fertilidade da mulher, além de ter o poder mágico de transferir-lhes vitalidade. Objetos de estima e poder, os muiiraquitãs, embora, na maioria das vezes, suspensos ao pescoço, costumam também ser utilizados de outra maneira. Muitos guerreiros gostam de prendê-los como enfeites de cintura nas suas tangas, durante os cultos religiosos.

Nesta lenda regional analisada, o papel social das guerreiras Icamiabas é a mulher nativa. As Icamiabas são mulheres comuns, dotadas de valentia e independência, que vivem em uma comunidade somente de mulheres. Apesar de excluir uma relação nos moldes tradicionais (entre homem e mulher), elas mantêm a maternidade como forma de perpetuar a nação.

As Icamiabas representam os desejos femininos relativos à libertação social da mulher do domínio do homem, e a mulher (com representação social aqui como guerreira Icamiaba) passa a ser sujeito da própria história. As guerreiras são mulheres livres e emancipadas de corpo e alma, fora do controle masculino e das leis temporais dos homens, elas seguem as leis da natureza e da terra, da mãe terra.

Os traços identitários do feminino em relação ao masculino são representados pela lenda das Icamiabas e pela sua liberdade de escolha; são protagonistas, mulheres que passam a ser sujeitos da própria história, conduzindo suas vidas conforme valores redescobertos através de um processo de autoconhecimento.

Esta lenda representa o desejo feminino relativo à libertação social da mulher do domínio do homem, o desejo do poder feminino em uma sociedade machista.

II. Referenciação e sentido mais global

A lenda das Icamiabas representa as mulheres como protetoras da natureza e da sua própria liberdade em relação ao homem. Essa representação progride no texto de forma que a referenciação textual é construída progressivamente a partir de uma vida cotidiana das guerreiras de forma a caracterizá-las como mulheres guerreiras poderosas e defensoras de sua própria liberdade do homem machista. Nesse sentido, os índios representados no texto são homens que se curvam ao poder das guerreiras Icamiabas. O sentido mais global do texto é a mulher que se apodera de sua liberdade e vence qualquer tentativa de domínio masculino, de forma atribuir valor positivo à mulher livre do comando masculino. Esse sentido mais

global é avaliado como positivo para a mulher, de forma a estimular as nativas da região e de outras também a lutarem pela sua liberdade do comando masculino.

III. Intertextos

A Lenda das Icamiabas tem origem na Lenda das Amazonas gregas, porém ela se inter-relaciona textualmente com outras letras musicais.

Intertexto 1

AS YKAMIABAS (Boi bumbá Caprichoso)

*As mulheres guerreiras oh, oh, oh, oh
Montadas pra guerra
De arco e flechas nas mãos
Seguindo Naruna
Defendem com raça
A sua sagrada nação
É a saga das belas guerreiras
Mistério sagrado pro descobridor
Pro índio, fatal ilusão
Nos limites do amor oh, oh, oh
Nos limites do amor!
Nascida de um amor proibido
O homem é maldito
Mulheres a graça
Que a lua criou
Ycamiaba
Teus cabelos cor da noite
São do vento
A tua pele tem o sol das manhãs
Nas profundezas das águas
Do espelho da lua
Ao amante guerreiro
O Muiraquitã
As mulheres guerreiras oh, oh, oh, oh
É a noite do encontro tribal
E surge a guerreira amazonas
Neste ritual.*

Essa letra musical foi apresentada durante o Festival Folclórico de Parintins e está intertextualizada com o texto-base, pois apresenta as Icamiabas como mulheres guerreiras que defendem com raça sua nação sagrada. Esse texto

representa também a origem da tribo das Icamiabas, visto representa-las como filhas de um amor proibido, no qual o homem é maldito e a mulher é a graça e foi numa noite de encontro tribal que surge a guerreira amazonas, assim como no texto-base, o texto focaliza o empoderamento da mulher em relação ao homem maldito, pois nasceu de um amor proibido.

Além do intertexto 1, há diferentes outros intertextos que atualizam os desejos femininos de liberdade. Neles, a natureza é o elemento propulsor do imaginário amazônico. A Lenda da Iara está intertextualizada com a Lenda das Icamiabas, pois tanto Iara quanto as Icamiabas dominam o homem para garantir sua própria liberdade.

5.5 Síntese dos resultados obtidos

Os resultados obtidos das análises com as lendas indicam que:

Categoria 1: Seleção lexical, valores atribuídos e papéis sociais

A seleção lexical realizada indica a atualização de substantivos, adjetivos, verbos e advérbios nas lendas analisadas. Na Lenda do Boto e na Lenda da Iara representam o desejo feminino da libertação da mulher frente ao domínio masculino. Os valores positivos são atribuídos à mulher na Lenda das Icamiabas e na Lenda da Iara, por serem representadas livres do domínio masculino. Essa liberdade é desejada, pois com o traço cultural tanto do europeu quanto do índio e do negro, a mulher é representada como dominada por se tratar de sociedades tradicionalmente machistas. Na Lenda do Boto, o desejo feminino é representado pela libertação do preconceito contra a mulher por satisfazer seus desejos sexuais antes do casamento, por essa razão, o boto é representado como jovem belo, sedutor e cavalheiro, sendo irresistível para mulher os seus encantos.

A lenda da Cobra Grande atribui valor positivo ao homem, por ser um homem protetor, gentil, salvador, designado Cobra Honorato. Os valores negativos são atribuídos à mulher pela sua perversidade, destruição e isolamento da família. Tal representação com seus respectivos valores é guiada pela dialética “BEM” e “MAL”, introduzida pelos missionários jesuítas.

Categoria II: Referenciação e sentido mais global

Como foi indicado nas análises textuais das lendas, a referenciação é construída com a progressão semântica dos textos, de forma a orientar pela narrativa progredida, o interlocutor a construir o sentido mais global. As lendas “O Boto” e a “Cobra Grande” expressam a ideologia religiosa que atribui para o homem o preconceito da satisfação sexual. Tal preconceito foi introduzido pela ideologia cristã imposta aos nativos pelos missionários europeus, e ela persiste até hoje para afirmação do celibato religioso.

Já as lendas “Iara” e “Icamiabas” são originadas do desejo de libertação da mulher do poder machista e de seu domínio. Este domínio decorre dos traços culturais do invasor branco provenientes de sociedades machistas e que ainda persiste na ideologia machista do brasileiro.

Categoria III – Intertextualidade

Assim como nas letras musicais, os intertextos analisados nas lendas regionais também reproduzem textualmente a ideologia do branco, no que se refere ao preconceito contra o caboclo amazonense. A Lenda do Boto e a Lenda da Cobra Grande refletem a ideologia do branco imposta pelo invasor europeu, já que ambas representam o preconceito contra a mulher que precisa justificar a gravidez fora do casamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No término desta pesquisa, algumas considerações são apresentadas com a finalidade de revisar os objetivos, a verificação da hipótese e a apresentação de novas perspectivas.

Objetivo geral

O Objetivo geral que foi “contribuir para os estudos culturais e ideológicos do caboclo amazonense, desde uma perspectiva crítica”, foi atingido, uma vez que, por meio dos fundamentos da Análise Crítica do Discurso, foi possível discutir a representação do caboclo amazonense em textos musicais e lendas regionais e sua importância para a construção de estudos amazônicos a respeito do caboclo amazonense.

Objetivos específicos

O Objetivo específico 1, que foi o de “examinar, não só a seleção lexical atualizada no texto, como também os papéis sociais representados e os valores culturais/ideológicos contidos nos papéis sociais”, também foi alcançado na medida em que a seleção lexical dos textos musicais analisados possibilitou a construção dos papéis sociais e seus respectivos valores, a partir do espaço ocupado pelo caboclo amazonense: o caboclo amazonense e a natureza; o caboclo amazonense e a sociedade.

Na relação caboclo e natureza, os papéis sociais representados no texto são variados, já que o caboclo funciona como parte da natureza, agindo como seu protetor e defensor da destruição do branco. O valor positivo atribuído a esses papéis decorre da sua origem indígena que é enaltecida pela força, bravura e heroísmo. Vale ressaltar ainda que esses papéis são representados com valores positivos culturais da miscigenação indígena do caboclo amazonense, o que o diferencia do branco invasor e destruidor, como se pode observar no fragmento do texto-base: *“Que todos os povos da grande floresta / Entoem esse canto pra gente se unir / Em defesa dos rios, do verde e da vida / E da terra que é nossa num grande ajuri”*; pode-se observar, também, no fragmento do intertexto 3: *“Sou igara nessas águas / Sou a seiva dessas matas / E o ruflar das asas de um beija-flor.”* Nos

exemplos é possível notar a ênfase dada à etnia indígena e o clamor em defesa do meio ambiente.

Já na relação caboclo amazonense e sociedade, os papéis sociais do caboclo são diversos, seja como uma pessoa servil e submissa cuja cultura não se compara à cultura do branco; seja como preguiçoso, fraco e por isso dominado por uma cultura que não o representa. Tal relação acaba por reproduzir o preconceito do branco invasor contra o caboclo amazonense, como se pode observar no fragmento do texto-base: *“Levanta, caboclo, e canta – ajuri”*. Observa-se, também, no fragmento do intertexto 2: *“É o caboclo sonhando / Que entoa remando / O seu triste penar”*; no fragmento do intertexto 3: *“Já são cinco séculos de exploração”*; e no fragmento do intertexto 6: *“Teu corpo cansado de grandes viagens / Já vai canoeiro / Tuas mãos calejadas do remo a remar.”* Nos exemplos é possível notar que o caboclo não é sujeito agente.

A origem indígena do caboclo amazonense tem valor negativo, pois culturalmente os índios foram avaliados pelo branco invasor como preguiçosos, incapazes e ignorantes, uma vez que foram resistentes ao processo de escravidão e submissão, sendo considerados seres selvagens, sem alma – visão registrada pelos primeiros colonizadores e apresentada nesta tese no capítulo 3, relativo à representação do caboclo pelo discurso da História do Amazonas e Geografia do Amazonas. Esse preconceito permanece até os dias de hoje por meio do racismo e da intolerância cultural. Sendo assim, é inadmissível para o branco invasor que a ascendência cabocla oriunda da miscigenação indígena possa ter riquezas ou valores positivos, pois para o colonizador ele será sempre servil.

Na pesquisa, foi possível compreender que, nas lendas regionais, a seleção lexical é atualizada por substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. A Lenda do Boto e a Lenda da lara representam o desejo feminino da libertação da mulher frente ao preconceito masculino. Os valores positivos são atribuídos à mulher na Lenda das Icamiabas e na Lenda da lara, por serem representações de mulheres livres do domínio masculino. Essa liberdade é desejada de forma a reproduzir a ideologia machista contra a satisfação sexual feminina, o que pode ser comprovado nos textos das lendas e nas letras musicais utilizadas como intertextos dessas lendas, como consta nos fragmentos do intertexto I, da Lenda da lara: *“Encanto que surge ao luar / Que envolve o pescador / Que seduz o navegador / E inspira o trovador”*; e intertexto

II: *“Eu sou a sereia que dança / A destemida lara / Água e folha da Amazônia”*. Já na Lenda das Icamiabas, este resultado pode ser comprovado tanto no texto da lenda quanto nos fragmentos do intertexto musical 1: *“É a saga das belas guerreiras / Mistério sagrado pro descobridor / Pro índio, fatal ilusão”*.

Na Lenda do Boto, o desejo feminino é representado pela libertação do preconceito contra a mulher por satisfazer seus desejos sexuais fora do casamento, por essa razão, o boto é representado como jovem belo, sedutor e cavalheiro, sendo os seus encantos irresistíveis para a mulher.

A Lenda da Cobra Grande ou Cobra Honorato atribui valor positivo ao homem por ser protetor, gentil, salvador. Este resultado pode ser comprovado no texto da lenda e também no intertexto musical: *Um brilho no rio / Em noite escura é fogo-fátuo / Gênio protetor dos campos e das águas*. Os valores negativos são atribuídos à mulher, nesta lenda representada por Maria Caninana, irmã gêmea de Cobra Honorato, pela sua perversidade, destruição e por se manter isolada, afastada da família. Tal representação com seus respectivos valores são guiados pela dialética “BEM” e “MAL”, introduzida pelos missionários jesuítas, de forma a reproduzir o preconceito religioso contra a liberdade sexual feminina, já que a mãe de Cobra Honorato “sentiu-se grávida quando banhava-se no rio”.

O **Objetivo específico 2**, cujo objetivo foi tratar da referenciação na construção textual e o sentido mais global dos textos musicais e lendas amazonenses foi alcançado, uma vez que o referente caboclo amazonense é construído nos textos musicais pelos referentes substantivos, adjetivos, verbos e advérbios. De forma geral, essas palavras contêm valores ideológicos negativos. As regras gramaticais utilizadas acabam por inserir o branco no sintagma nominal 1 como sujeito agente deliberador, ao passo que o caboclo amazonense é inserido no sintagma nominal 2 como objeto do sujeito, cujo objetivo é completar o sentido de uma ação que fortalece a representação do preconceito contra o caboclo. Esse processo de submissão é tão forte que, quando o caboclo ocupa o sintagma nominal 1, sujeito, não é deliberador, pois executa ações que são acontecimentos, o que pode ser visto no fragmento do intertexto 4: *“Porto de lenha tu nunca serás Liverpool”*; e no fragmento do intertexto 3: *“Já são cinco séculos de exploração mas a resistência ainda pulsa no meu coração”*.

Observou-se ainda que, nas análises textuais das lendas, a referenciação é construída com a progressão semântica dos textos, de forma a orientar o interlocutor, pela narrativa progredida, a construir o sentido mais global. Como exemplo, a Lenda do Boto e a Lenda da Cobra Grande, representadas pela figura masculina, expressam a ideologia religiosa que atribui ao homem, por conta dos dogmas bíblicos presentes na criação da mulher, com exclusividade, a satisfação sexual, ou seja, como a mulher é mera procriadora, deve ser portanto submissa à figura masculina. Já a Lenda da Iara e a Lenda das Icamiabas são originadas do desejo de libertação da mulher do poderio e domínio machista. Aqui também é interessante observar que este domínio decorre dos traços culturais do invasor branco, do índio e do negro provenientes de sociedades machistas e que ainda persiste na ideologia machista do brasileiro.

O **Objetivo específico 3**, “apresentar a intertextualidade por intertextos relativos ao texto-base analisado”, também foi atingido, haja vista que, nos textos musicais analisados, os intertextos apresentam intertextualidade marcada, embora a maioria seja relatada discursivamente. Dois intertextos de textos musicais apresentam intertextualidade marcada, com a presença explícita de outros textos. No intertexto 3, o autor recorre explicitamente a um verso do Hino Nacional: *“Dos filhos deste solo és mãe gentil, pátria amada Brasil”*. Já no texto musical do intertexto 5, o autor recorre a uma expressão utilizada nas notícias jornalísticas: *“Em plena selva, Brasil ao vivo, vive uma gente”*. Os intertextos musicais relatados discursivamente reproduzem a ideologia do branco, no que se refere ao preconceito contra o caboclo amazonense, como se pode observar no fragmento do texto-base: *“Num grande ajuri o caboclo levanta dizendo pro mundo que sabe cantar”*; e, também, no texto musical do intertexto 5: *“É o caboclo sonhando / Que entoa remando / O seu triste penar”*; encontra-se, também, no texto musical do intertexto 8: *“Quase já desesperado de esperar todo esse tempo / E esse grito sufocando na garganta sem parar, sem sair.”*

Assim como nas letras musicais, os intertextos, nos textos das lendas regionais analisadas, também reproduzem textualmente a ideologia do branco no que se refere ao preconceito contra o caboclo amazonense. Em duas lendas fica clara a ideologia do branco, do negro e do índio, relativo ao preconceito contra a mulher que satisfaz seus desejos sexuais antes e fora do casamento. A Lenda do

Boto é usada para justificar a gravidez de mulheres solteiras; já na Lenda da Cobra Grande, “a velha tapuia sentiu-se grávida ao banhar-se no rio”.

No que se refere à hipótese:

No desvelar do assunto, foi possível ratificar a hipótese orientadora da investigação realizada: o Poder econômico e cultural do colonizador branco deu origem ao preconceito social do caboclo amazonense. A partir da análise do texto-base, dos intertextos dos textos musicais, das lendas regionais, apoiados pelos trechos dos discursos da História do Amazonas e da Geografia do Amazonas e com o reforço da revisão da literatura acadêmica embasada pelo tema caboclo, foi possível confirmar o preconceito do invasor branco iniciado na colonização e que se mantém vivo até hoje.

Após a pesquisa realizada, torna-se possível responder às questões, inicialmente, propostas para tratar da problemática desta pesquisa.

1. Qual o papel da cultura amazonense na atual sociedade regional?

Pensar no papel da cultura amazonense é pensar em que medida essa cultura foi e é influenciada pelos modismos regionais. Hoje, é perceptível que alguns costumes tipicamente amazonenses estão desaparecendo, principalmente em Manaus, capital do Amazonas, frente a uma sociedade tecnológica e desprendida das raízes culturais. As festas religiosas, embora trazidas pelo colonizador, comuns em vários rincões da nossa região, representam a nossa cultura e acabam por reforçar a religiosidade e a fé dos povos da Amazônia. Já os rituais trazidos por nossos ancestrais tendem a desaparecer, uma vez que as novas gerações que compõem as inúmeras etnias não se reconhecem como caboclos miscigenados e, por isso, muitos rituais tendem a desaparecer à medida que os mais velhos vão morrendo e os mais novos já estão tão urbanos que não têm interesse de preservar costumes, festas e rituais que mostram a beleza e a relação entre o homem/natureza/fé.

Hoje, o papel da cultura amazonense perdeu a sua essência, embora muitos poetas e escritores continuem lutando para o seu fortalecimento, e as populações dos municípios mais distantes da capital do Estado manterem a prática da utilização

dos recursos naturais advindos dos rios e da floresta, vivendo em íntima ligação com a natureza e a cultura herdada dos índios e, ainda, essas sociedades ribeirinhas continuarem como parte integrante da natureza e dos rios do Amazonas, corremos um sério risco de perdermos nossa identidade cultural, incorporando de vez a cultura do colonizador.

Desta forma, nesses cinco séculos, os choques culturais pelos quais passam os povos que habitam essa região – primeiramente, com a colonização europeia e depois com a implantação de vários projetos que desencadearam uma série de problemas ambientais, prejudicando a biodiversidade da Amazônia e desrespeitando a cultura do caboclo amazonense, conforme pode ser visto no capítulo 3 - levam à perda da identidade do caboclo amazonense, ocasionado pelo preconceito que domina até o próprio caboclo.

2. Em que medida, apesar da miscigenação, as crenças culturais amazonenses revelam esse preconceito?

A cultura do colonizador vem, ao longo do tempo, fortalecendo-se por meio de questões ideológicas que suscitam o preconceito contra o que é nosso, ou seja, a desvalorização de nossas raízes pela ideologia do que o “bom”, o “belo” é o que vem de fora, trazendo um preconceito tão forte que, muitos caboclos amazonenses não se reconhecem como descendentes de etnias formadoras do nosso Estado. Esse preconceito “velado” de que o caboclo amazonense herdou dos indígenas a preguiça, a moleza e a condição de inferioridade, imposta pelo colonizador, acabou por fragilizar nossas crenças culturais. Prova disso é que nossa cultura é explorada como algo exótico em que a luta dos povos indígenas, sua cultura e suas crenças, ficaram relegadas à apresentação de rituais nos aeroportos, em hotéis da região com vistas a apresentar o Estado para os turistas que, ao chegarem na capital do Amazonas, pensam encontrar animais selvagens e índios seminus nas ruas.

Esse preconceito tem raízes históricas e sua reprodução o mantém vivo até hoje, pois o poder do invasor continua se fortalecendo com o desenvolvimento econômico do Estado, implantado por meio de projetos que não respeitam as características singulares da região e do caboclo amazonense.

Em síntese, os resultados obtidos das análises dos textos selecionados confirmam a reprodução da ideologia do homem branco europeu, embora haja no

caboclo o desejo de lutar contra esse domínio e preservar as referências da vida dos primeiros habitantes da região, aliando o progresso da vida moderna à preservação de seu habitat natural.

Esta tese não se quer conclusiva, mas abre novas perspectivas de pesquisa para conferir quais textos construíram o preconceito contra o caboclo amazonense, além disso, embora tenham sido selecionados trechos de textos didáticos de História do Amazonas e Geografia do Amazonas, faz-se necessário pesquisar em texto científicos de História e Geografia além de enciclopédia que tratam do caboclo amazonense, tanto do gênero social masculino quanto do feminino, ensejando novas abordagens para futuros trabalhos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. **Sociedades Caboclas Amazônicas** - Modernidade e Invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

ANDRADE, Maria Margarida de. As ciências humanas, as ciências da linguagem e a identidade cultural. **Revista Philologus**, Ano 13, N° 37. Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2007. Disponível em <http://www.filologia.org.br/revista/37/10.html>. Acesso em 02 de fev. de 2016.

ANDRADE, M. **A Esfinge do III Milênio**. Manaus: Metro Cúbico, Suframa, 1983.

ANDRADE, Roberta Ferreira Coelho. **A composição da vida no beiradão do Rio Amazonas**: memória e identidade ribeirinha. 2012. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2012.

ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de; REIS, Dante Flávio da Costa Júnior. O discurso, a crítica, e a retórica geográfica: argumentos para uma tríade epistêmico-metodológica. **Revista GEOTemas**, Pau dos Ferros, Rio Grande do Norte, Brasil, v.4, n.2, p.45-58, jul./dez., 2014. Disponível em <http://periodicos.uern.br/index.php/geotemas/article/viewFile/906/713> Acesso em 02 de fev. de 2016.

ATKINSON & HILGARD. **Introdução à Psicologia**. 15. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

ATKINSON y SHIFFRIN, R. M. **Memoria humana**: uma propuesta sobre el sistema y sus procesos de control. Vol. II, Nueva York: Academic Press, 1968, pp. 89-122. Repoducido con permiso. Versión en castellano de Antonio Maldonado Rico.

BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. **Narrativas orais**: performance e memória. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas-UFAM, 2011.

BARROS, Adelson Florêncio de. **Os papéis sociais dos negros e de seus senhores em Casa-Grande & Senzala**: representação textual-discursiva escravocrata ou abolicionista? 2018. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2018.

BARROS, Carolina Pinheiro; ARAÚJO, Thays Coelho de - A (des)construção identitária do sujeito caboclo: “que caboquice é essa??” - **Revista Memorare**,

Tubarão, v. 4, n. 3-I esp. dossiê Identidades e Migrações, p. 14-22 2017. ISSN: 2358- 0593, 2017. DOI: 10.19177/memorare.v4e3-l20174-22.

BARROS, Fabiano Tertuliano de. **A humanização dos mitos e lendas amazônicas na dramaturgia amazônica**. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso. Programa Pró-licenciatura em Teatro. Instituto de Artes. Universidade de Brasília. 2013.

BASTOS, Cínthia de Oliveira; KRÜGER, Marcos Frederico (2014). **Memória e arquivo em narrativas amazônicas**. XIV ABRALIC, Anais Eletrônicos. Universidade Federal do Pará.

BATALHA, Socorro de Souza. Festival Folclórico de Parintins: um estudo sobre a presença indígena na composição das toadas e a produção do cenário artístico apresentado no bumbódromo (1995-2010). **Somanlu, Revista de Estudos Amazônicos**, ano 10, n. 2, jul./dez. 2010.

BATISTA, Djalma da Cunha. **Amazônia Cultura e Sociedade**. 3 ed. Organização Tenório Telles – Manaus: Editora Valer, 2006.

BAKTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Editora Hucitec, 1979.

BECKER, Bertha K. Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários? Modelos e cenários para a Amazônia: o papel da ciência - **Parcerias Estratégicas** – V. 6, Nº 12 - setembro 2001.

_____. **Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: a guerra na floresta**. 2 ed. Manaus: EDUA, 2011.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTES, Fabiano Baraúna. **A Teatralidade no Festival Folclórico de Parintins: O Jogo dos Brincantes dos Bois-Bumbás**. 2018. Dissertação. (Mestrado Artes Cênicas). Universidade Federal de Uberlândia – 2018.

BLUMER, H. **El Interaccionismo Simbólico**. Perspectiva y método. Barcelona: Hora, 1982. (Edición original en inglés, 1969).

BRASIL, Luciana Leão. Michel Pêcheus e a teoria da análise de discurso: desdobramentos importantes para a compreensão de uma tipologia discursiva. **Linguagem, Estudo e Pesquisa**, V. 15, nº 01, p.17-182, jan/jun de 2011 by UFG/Campus Catalão – doi: 10.5216/lep.v15il.25149

BITAR, Eliana Freire. Amazônia – um relato de sua (des)construção sociocultural. **Enciclopédia Biosfera**, Centro Científico Conhecer - Goiânia, vol.6, N.11; 2010.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Coleção Primeiros Passos, 60. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRITO, Karine Ferreira. **Guerra dos Manaus**. Disponível em <<https://www.infoescola.com/brasilcolonia/guerra-dos-manaus/>> Acesso em 20 de mar. de 2019.

BRITO, Lydia Maria Pinto; RIBEIRO, Edinelza Macedo; SOUZA, Tereza de. Bois-bumbás de Parintins: síntese metafórica da realidade? **Revista de Administração Pública** – RAP. V. 44, nº 1. Rio de Janeiro, 2010.

CAMPOS, Samuel Pereira; NETO, Geraldo Brandão. **Identidade e representação amazônica no conto voluntário de Inglês de Sousa**. Disponível em

<[http://famanet.br/scriptio/wpcontent/uploads/revistas/IDENTIDADE E REPRESENTACAO AMAZONICA NO CONTO VOLUNTARIO DE INGLES DE SOUSA.pdf](http://famanet.br/scriptio/wpcontent/uploads/revistas/IDENTIDADE_E_REPRESENTACAO_AMAZONICA_NO_CONTO_VOLUNTARIO_DE_INGLES_DE_SOUSA.pdf)> acesso em 29 de abr. de 2019.

CARDOSO, Jorcemara Matos. **A produção discursiva da identidade amazônica através dos gêneros música e propaganda turística. VI Seminário de Estudo em Análise do Discurso** – Michel Pêcheux: 30 anos de uma presença. UFRGS. 2013.

_____. **O discurso de resistência em meio à espetacularização do Festival Folclórico de Parintins**. 2016. 208f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Federal de São Carlos – 2016.

CARDOSO, Raimundo Gérson Luzeiro. **Sonoridade da floresta: Grupo Raízes Caboclas**. 2017. 148f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) da Universidade Federal do Amazonas. 2017.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do folclore**. 3. ed. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, J.A.L. (2006). **Terras caídas e consequências sociais**: Costa do Miracauera, Paraná da Trindade, Município de Itacoatiara-AM. 2006. 142f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2006.

CARVALHO, Rui Manuel Sênico. Parintins: **Boi-bumbá e afirmação identitária**: Discurso, Representações, Sonoridades e Identidade no Amazonas Contemporâneo. 2014. Tese (Doutorado em Artes). Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – 2014.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1978.

CASIMIRO, Sandra Ramos. **A lenda da lara: nacionalismo literário e folclore**. 2012, 181f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, 2012.

CASTRO, Edna. **Urbanização, pluralidade e singularidades das cidades amazônicas**. In: CASTRO, Edna (Org.). Cidades na floresta. São Paulo: Annablume, 2008.

CASTRO, F. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 56, n. 2, p. 431-475, 11. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82538>> Acesso em 20 de mar. de 2019.

CATUNDA, Marcus Túlio Tomé. **Discurso, Cognição e Sociedade**: O Discurso Religioso na Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. 2016. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2016.

CORREA DA SILVA, Marilene. **Metamorfoses da Amazônia**. 1997. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo. 1997.

_____. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Valer, 2004.

COSTA, Mariana Balduino da. **Personagens e identidades em A Paixão de Ajuricaba, de Márcio Souza**. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2012.

CRUZ, Valter do Carmo. **Pela outra margem da fronteira: Território, identidade e lutas sociais na Amazônia**. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal Fluminense. 2006.

DAS NEVES, Auricléa. A nomeação do espaço na descoberta do Rio das Amazonas. **ContraCorrente**, [S.l.], n. 1, p. 21-38, maio 2017. ISSN 2525-4529. Disponível em: <<http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/439>> Acesso em: 18 mai. 2019.

DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do fausto: Manaus, 1890-1920**. Manaus: Valer, 1999.

DOMINGUES, Joelza Ester. **Francisco Orellana chega ao Rio Amazonas**. Blog: Ensinar História. Disponível em <https://ensinarhistoriajoelza.com.br/linha-do-tempo/francisco-orellana-chega-ao-rio-amazonas/> Acesso em 03 de mar. de 2019.

DONATO, Hernâni. **Dicionário de Mitologia**. Ed. Cultrix LTDA. São Paulo. S/D.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 2008 (reimpressão).

_____. **Discourse and Social Change**. Cambridge: Polity Press, 1992.

_____. **Critical Discourse Analysis**. London: Sage Pub. 1995.

FARIAS, Elias Souza. **A Canção na Amazônia e a Amazônia na Canção**. 2017. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2017.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Sâmia Feitosa. O Ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. **Ciência e Cultura**. vol.61 no.3 São Paulo, 2009.

FERREIRA, Lourdes Nazaré Sousa. **Narrativas míticas nas obras Série Lendas Amazônicas de Waldemar Henrique e Órfãos do Eldorado de Milton Hatoum**:

marcas identitárias amazônicas. 2012. 106 f. Dissertação (Mestrado em Literatura). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

FIGUEIREDO, Aguinaldo. **Tópicos: História do Amazonas**. Manaus: Editora Grafisa, 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa Freire. **Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. 2003. Tese (Doutorado em Letras). Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2003.

FREITAS, Rossemberg da Silva; NASCIMENTO, Cássia Maria Bezerra do. **Iara: mito e literatura**. 69ª Reunião Anual da SBPC - 16 a 22 de julho de 2017 - UFMG - Belo Horizonte/MG

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **Saber Local**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GOLFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Trad. de Maria Célia Santos Raposo. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOMES, Flávia Ferreira; BATISTA, Sônia Socorro Miranda. **Cultura Cabocla Amazônica: saberes e organização sócio-produtiva dos moradores na Ilha do Combu/Pará**. VI JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 6, São Luís do Maranhão, 2013. **Anais**. São Luís do Maranhão, 2013.

GONÇALVES, Sandra Maria Godinho. **Um olhar lexical sobre a identidade dos migrantes interioranos**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Amazonas. 2015.

HALLIDAY, M. A. K. **An Introduction to Functional Grammar**. Baltimore: Edward Arnold, 1985.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HEBERLE, Viviane M. Revistas para mulheres no século 21: ainda uma prática discursiva de consolidação ou de renovação de ideias? **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 4, 2004.

LANA, Luiz Gomes - **Antes o mundo não existia**: Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripōrã, por Tōrāmũ Kêhíri, Umusí Pārōkumu, depoimento coletado em português pela antropóloga Dominique Buchillet – IRD, em Brasília, junho de 1992 e publicado em francês na revista **Ethnies, Droits de l'Homme et Peuples autochtones (Paris: Survival International France, nº spécial "Chroniques d'une conquête, 1993 nº 14, pp. 19-21)**.

KINTSCH, Walther; VAN DIJK, Teun. **Strategies discursive comprehension**. London: Academic Press, 1983.

KOCH, I. G. V. **Introdução à linguística textual**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRISTEVA, J. **El texto de la Novela. Barcelona**. Lumen, 1981.

KRÜGER, Marcos Frederico. **Mito e Literatura**. Manaus: Editora Valer, 2009.

LIMA AYRES, Deborah de Magalhães. **The Social Category Caboclo**: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões). Tese de Doutorado. Universidade de Cambridge, Cambridge, 1992.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo – sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos do NAEA**, Belém, v. 2, nº 2, 2009.

LIMA, Pryslla Alexandra Pedraça de Araújo. As posições de sujeito e o caboclo: o homem amazônico idealizado. **Revista Eletrônica Mutações**, [S.l.], v. 6, n. 11, p. 113-119, set. 2015.

LOPES, Margarete. **Protagonismo Feminino na floresta amazônica: uma leitura de Regina Melo**. 18º REDOR, Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2014.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Meditação e devaneio: entre o rio e a floresta. **Somanlu. Revista de Estudos Amazônicos**. Programa de Pós-Graduação

Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. Ano 3, n. 1/2, jan/dez, 2003.

_____. **Obras reunidas**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

_____. **Cultura Amazônica: Uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

_____. Mundamazônico: do local ao global. **Sentidos da Cultura**, Belém, v. 1, n. 1, jul/dez. 2014, p. 31-40.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Amazônia**: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. *Estudos Avançados* 16(45), 2002.

LOURO, Francisca de Lourdes Souza. **Análise do poema / Toada do Boi Caprichoso**. *Revista Decifrar*, [S.l.], v. 1, n. 2, p. 61, jan. 2014. ISSN 2318-2229. Disponível em: <<http://periodicos.ufam.edu.br/Decifrar/article/view/1026>> acesso em 08/05/2019.

LUNA, Sergio Vasconcelos de. **Planejamento de Pesquisa**: uma introdução. 2.ed. São Paulo: Educ, 2011.

MACIEL, Paulo Sérgio; MACHADO, Waltair Vieira; RIVAS, Alexandre A.F. O impacto da Zona Franca de Manaus - ZFM no desenvolvimento do Estado do Amazonas: a eficácia do modelo. XXIII Encontro Nac. de Eng. de Produção, 2003. **Anais**. Ouro Preto, MG, Brasil, 21 a 24 de out de 2003.

MAGALHÃES, Dariane Batalha. **Relação entre formação cultural, produtividade e escolaridade em um assentamento no sul do Amazonas**. 2015. 124f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Rondônia, 2015.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírio Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2005.

MARQUES, Alexandre de Oliveira. **As representações sociais de nordestinos em Manaus sobre o caboclo amazônico**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal da Amazônia - UFAM, 2007.

MARTINS, L. C. O Norte apagado: algumas formas de materialização discursiva do silenciamento do indígena e do caboclo da Amazônia brasileira. Trabalho

apresentado no SIMPOSIO “**Discurso**” do II Seminário de Análise de Discurso. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico**: a religião. Dossiê Amazônia Brasileira I, Vol. 19, 2005.

MEAD, G. H. **Espiritu, persona y sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Barcelona: Paidós, 1982. (Trabalho original publicado em 1934).

MELO, Iran Ferreira de. Análise do discurso e análise crítica do discurso: desdobramentos e intersecções. **Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura**. Ano 05 n.11 - 2º Semestre de 2009- ISSN 1807-5193.

MELO, Regina Lúcia Azevedo de. **Ycamiabas – Filhas da Lua, Mulheres da Terra**. São Paulo: Editora Nelpa. 2012. 234p.

MENENDEZ, Larissa Lacerda. Literatura indígena, memória e resistência: a casa-universo na obra de Gabriel Gentil e Luís Lana. **Polifonia**, Cuiabá, MT, v. 21, n. 30, p. 133-150, jul-dez., 2014

MENEZES, Mauro Augusto Dourado - “**Eu canto pra falar do Amazonas**”: narrativas musicais de uma geração de músicos de Manaus. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2011.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Por uma linguística aplicada interdisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **História da Cultura Amazonense**: I e II. 1977. Reimpressão: Manaus: Fundo Municipal de Cultura, 2016.

MORAES, José Geraldo Vinci de. História e música: canção popular e conhecimento histórico. **Revista Brasileira de História**. vol.20 n.39 São Paulo, 2000.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

NASCIMENTO, Dilson Gomes. **Entre a terra e a água**: modo de vida camponês no médio Rio Amazonas, Parintins-AM. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, 2016.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas**: boi-bumbá, ciranda e sairé. Manaus: Valer, 2008.

OLIVEIRA, José Aldemir. A Cultura, as cidades e os rios na Amazônia. **Ciência e Cultura**, vol. 58 no. 3 São Paulo, julho/setembro. 2006.

OLIVEIRA, Maria Jacilene Bentes de. **Organização da produção agrícola familiar e modo de vida na comunidade de cachoeirinha – Rio Madeira/Manicoré**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

ORMUNDO, J.S. **A reconfiguração da linguagem na Globalização**. Brasília: UNB, 2007.

PAGANINI, Vera Lúcia Alves Mendes. **Literatura e história**. Gênero discursivo e intertextualidades. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás, 2008.

PAIVA, Maria do Socorro de Oliveira, FILIPPINI, Elizabeth. Corredor cultural e turístico São Vicente: revivendo a história de Manaus. Trabalho apresentado no **1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica**, Paraty, 2011.

PEREIRA, Marcelo Souza. **Navegar é preciso**: a lógica e a simbólica dos usos socioambientais do rio. 2015. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

PEREIRA, Miguel Baptista. Alteridade, Linguagem e Globalização. **Revista Filosófica de Coimbra**. Nº 23. Coimbra, 2003.

PINTO, Ileia Maria de Jesus. **A (re) significação do lugar**: comunidades ribeirinhas na cidade Manaus – AM. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, 2011.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. Manaus: Valer, 2006.

PIRES, Viselia de Souza. Festival folclórico de Parintins: Turismo e os impactos espaciais no ambiente urbano. **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 98-112, dez. 2017. ISSN 2316-4123. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/somanlu/article/view/3972>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

POSTER, M. **The Second Media Age**. Trad. Maria J. Taborda e Alexandra Figueiredo. Celta: Oeiras, 2000.

RIBEIRO, Maria Goretti. A mitopoética de Paes Loureiro: representações míticas e arquetípicas da serpente em cantares amazônicos. XII CONGRESSO INTERNACIONAL da ABRALIC, 2011.

RIBEIRO, Oldenei de Souza. Leandro Tocantins e a Amazonotropologia. **Textos & Debates**, Boa Vista, nº 27, v. 1, p. 32-42, Jan./jun., 2015.

ROCHA SILVA, Jefferson Gil da. **Os canoeiros no ambiente urbano-fluvial: entre o Porto da Ceasa e Careiro da Várzea**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Centro de Ciências do Ambiente – Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – PPG/CASA, Universidade Federal do Amazonas, 2010.

RODRIGUES, Carmem Isabel. **Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença**. **Novos Caderno NAEA**. Belém, v.9, Junho de 2006, p.120-122.

ROCHA, Genylton Odilon Rego da. O ensino de geografia e a construção de representações sociais sobre a Amazônia. **Revista Terra Livre**. Ano 22, v.1, n.26. Goiânia: Jan-Jun/2006. (ISSN 0102-8030).

RODRIGUES, Renan Albuquerque; FERREIRA, Gerson André Albuquerque; BITENCOURT, Mirian Souza. Renan de Freitas Pinto e as construções intelectuais sobre a Amazônia. **RELEM – Revista Eletrônica Mutações**, janeiro –julho, 2015

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do rio Negro. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.113-143, dez. 2007.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **História do Amazonas: 3ª série- ensino médio**. 1ª ed. São Paulo: Ática, 2007.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. Record, Rio de Janeiro, 2001.

SANTOS, Silmara Aparecida dos. **Navegando pelo imaginário das águas: gênero e sexualidade nas lendas brasileiras** - Dissertação (Mestrado profissional) - Universidade Federal de Lavras, 2017.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCALZO, Marília. **Jornalismo de Revista**. 2.ed. São Paulo. Contexto, 2004.

SEBASTIÁN, Maria Victoria. **Lecturas de Psicología de la memoria**. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1983.

SELLAN, Aparecida Regina Borges. **Cognição, Discurso e Sociedade: aspectos da identidade cultural do paulista e os descaminhos da Revolução de 1932**. 2001. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

SICSÚ, Delma Pacheco. **O imaginário em narrativas da literatura infantojuvenil amazonense**. Dissertação de Mestrado – Universidade do Estado do Amazonas, 2013.

SILVA, Amanda Caroline Cabral da. **As cheias excepcionais e os impactos ambientais na cidade de Tefé-AM**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2018.

SILVA. Iêda Rodrigues da. **Modo de vida ribeirinho: construção da identidade amazônica**. VII Jornada Internacional Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão, 2017.

SILVA NETO, Ananias Carvalho da. **Experiências, memórias e outras histórias de trabalhadores rurais do Laguinho (Assentamento Rural de Vila Amazônia, Parintins-AM, 1973/2015)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal do Amazonas, 2016.

SILVEIRA, Regina Célia Pagliuchi. Em busca de uma tipologia dos discursos científicos: problemas atuais da Análise do Discurso. **Série Encontros**, ano VIII, nº 1, UNESP – Araraquara, 1994.

_____. **Identidade cultural do brasileiro a partir de crônicas nacionais**. In: Norimar Júdice (org) Português: Língua estrangeira – leitura, produção e avaliação de texto. Niterói, Intertexto, 2000.

SILVEIRA, Regina Célia Pagliuchi. **Texto do Discurso Científico: pesquisa, revisão e ensaio.** São Paulo, Terracota, 2012.

SIMONIAN, Ligia T. L. Saber Local, Biodiversidade e Populações Tradicionais: perspectivas analíticas, limites e potencial. **Anais: Saber Local/Interesse Global: propriedade intelectual, biodiversidade e conhecimento tradicional na Amazônia CESUPA: MPRG, 2005.**

SOUZA, Anervina. **As Lendas Amazônicas em Sala de Aula.** Manaus: Editora Valer, 2009.

SOUZA, Inéia Simas de. **Festival Folclórico de Parintins: um olhar sociocultural e educacional.** 2011. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação/FACED, Universidade Federal do Amazonas/UFAM, 2011.

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense: Do colonialismo ao neocolonialismo.** 2. ed. Manaus: Valer, 2003.

_____. **O fim do terceiro mundo.** 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **A literatura na Amazônia: as letras na pátria do mito.** Poligramas 29, 2008.

SOUZA, SILANE. **Gastronomia indígena continua exercendo influência na culinária Amazônica.**

Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=168614>.

SPERBER, Dan; Wilson, Deirdre. **Relevância: Comunicação e Cognição.** Ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001

STRIKER, S.; STATHAM, A. Symbolic Interaction and Role Theory. In: Linzey, G.; Aronson, E. **The Handbook of Social Psychology (cap. 6).** USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1985.

TAVARES, Maria de Lourdes Gaspar. **Um novo horizonte na leitura do texto poético: o resgate da identidade, da cultura e da ideologia do pernambucano, diálogo possível com o poema "O cão sem plumas" de João Cabral de Melo Neto.** 2004. 308 f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

TANNEN, Deborah; HAMILTON, Heidi E. **The Handbook of Discourse Analysis**. Oxford: Blackwell, 2001.

THIERION, Brigitte. Olhares sobre a terra e o homem da Amazônia: um imaginário em construção. **Simpósio Amazônia: Travelers, Writers, and Its People**, University of California, Davis, 12-13 de Maio 2014.

THOMPSON, John B. **Discurso e contexto: uma abordagem sociocognitiva**. São Paulo: Contexto, 2011.

TOFFLER, Alvin. **A terceira onda**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

TORRINHO; FIGUEIRAS, Aldísio. **Porto de lenha**. Intérprete: Grupo Raízes Caboclas. In: ARQUIDIOCESE DE MANAUS. O canto da Amazônia: vida e missão neste chão. 1 CD. Faixa 12.

VAN DIJK, Teun. **Racismo y análisis crítico de los médios**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A. y Buenos Aires: Editorial Paidós, SAIF, 1997.

_____. **Ideology: a multidisciplinary approach**. London: Sage, 1998.

_____. **Cognição, discurso e interação**. São Paulo: Contexto, 2000.

_____. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **Discurso e contexto: uma abordagem sociocognitiva**. São Paulo: Contexto, 2012.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse? O corpo no imaginário feminino**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

ZANOLI, Maria de Lurdes. A linguagem no contexto da globalização. **Educação, Gestão e Sociedade: revista da Faculdade Eça de Queirós**, ISSN 2179-9636, Ano 4, número 13, fevereiro de 2014.

Sites Pesquisados

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130360>. Acesso em 05 de mai. 2016.

CIDADE-BRASIL. <http://www.cidade-brasil.com.br/municipio-santa-isabel-do-rio-negro.html> Acesso em 05 de mai. 2016.

_____. <http://www.cidade-brasil.com.br/municipio-manicore.html>. Acesso em 05 de mai. 2016.

SUA PESQUISA. http://www.suapesquisa.com/folclorebrasileiro/lenda_boto.htm. Acesso em 05 de mai. 2016.

A LENDA DA COBRA GRANDE. **Sumaúma**. Disponível em <<http://www.sumauma.net/amazonian/lendas/lendas-cobragrande.html>> Acesso em 05 de mai. 2016.

VERBETE RENOVAÇÃO. **Dicionário Informal**. Disponível em <<https://www.dicionarioinformal.com.br/renova%C3%A7%C3%A3o/>>. Acesso em 07 de jun. de 2018.

SIGNIFICADO DE CABLOCO. **Significados**. Disponível em <<https://www.significados.com.br/caboclo/>> Acesso em 01 de fev. de 2019.

HISTÓRIA DE MANAUS. Visite o Brasil. Disponível em <<https://www.visiteobrasil.com.br/norte/amazonas/capital/historia/manaus>> Acesso em 20 de dez. de 2018.