



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - CAMPUS DE FOZ DO IGUAÇU
CENTRO DE EDUCAÇÃO, LETRAS E SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS – MESTRADO E DOUTORADO**

MIX DE LEÃO MOIA

**Nos encantos do rio e da floresta: o poder do mito em comunidades quilombolas da
Região de Integração do Lago de Tucuçu (Breu Branco-PA)**

**FOZ DO IGUAÇU
2025**

MIX DE LEÃO MOIA

**Nos encantos do rio e da floresta: o poder do mito em comunidades quilombolas da
Região de Integração do Lago de Tucuruí (Breu Branco-PA)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Mestrado e Doutorado, do Centro de Educação, Letras e Saúde, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociedade, Cultura e Fronteiras.

Área de concentração: Sociedade, Cultura e Fronteiras

ORIENTADORA: Profa. Dra. Tamara Cardoso André.

**Foz do Iguaçu
2025**

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Moia, Mix de Leão

Nos encantos do rio e da floresta: o poder do mito em comunidades quilombolas da região de integração do lago de Tukurui (Breu-Branco-PA) / Mix de Leão Moia; orientadora Tamara Cardoso André. -- Foz do Iguaçu, 2025.

117 p.

Tese (Doutorado Campus de Foz do Iguaçu) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras, 2025.

1. Narrativas orais. 2. Mito. 3. Encantados. 4. Amazônia.
I. André, Tamara Cardoso, orient. II. Título.

MOIA, M. L. Nos encantos do rio e da floresta: o poder do mito em comunidades quilombolas da Região de Integração do Lago de Tucuçu, Breu Branco-PA. (117 f.)
Tese Doutorado em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Orientadora: Tamara Cardoso André. Foz do Iguaçu, 2025. MIX DE LEÃO MOIA.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Tamara Cardoso André (Orientadora)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Profa. Dra. Cleiser Chenatto Langaro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
(Membro titular – Professora da UNIOESTE)

Prof. Dr. Elias Diniz Sacramento
Universidade Federal do Pará
(Membro titular – Professor da UFPA)

Profa. Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
(Membro titular – Professora da UNIOESTE)

Prof. Dr. Davison Hugo Rocha Alves
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
(Membro titular – Professor da UNIFESSPA)

Dedico esta tese a minha querida mãe, Maria
Luiza, por ser sempre o meu porto seguro...

AGRADECIMENTOS

O percurso trilhado para se chegar a esta tese teve a colaboração de muitas pessoas. Lembrar de uma cada, de forma escrita neste espaço, seria uma tarefa muito difícil, por isso peço desculpas àqueles que não terão os nomes citados aqui, devido ao espaço, mas deixo meus sinceros agradecimento e gratidão a cada um que contribuiu para eu chegasse até aqui. Agradeço:

A Deus, por ser a força que me faz lutar diante das batalhas da vida, fazendo-me crer que o melhor sempre está por vir.

A Maria Luiza, minha querida mãe, por ousar “remar contra a maré” no interior da Amazônia para que pudesse estudar. Pescadora, filha das águas, mas que sempre soube que a educação seria a correnteza que nos levaria a outros rios...e por todas as vezes, que mesmo cansada, tirava tempo para me contar as histórias de visagens, que hoje é objeto desta pesquisa.

Aos meus irmãos, Sandra, Alex, José do Carmo, Sônia e Walter pelo companheirismo de tantos anos, torcida e acolha durante toda a vida, pelas tantas e tantas histórias e memórias de vida compartilhadas.

Ao meu pai Nezito José, que fez sua passagem na parte final de término de escrita desta tese, encantado pela natureza, que no lugar que esteja, sei que estará sempre torcendo por mim.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras (PPGSCF), da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, seus diretores e professores, pela acolhida e mediação de muitos aprendizados ao longo da realização deste curso de doutorado.

A minha querida orientadora, Tamara Cardoso André, que meu deu a oportunidade de orientação, acolhida, dedicação, paciência, sugestão...na construção desta tese, fazendo com que percurso fosse leve e no seu tempo. Pela empatia a mim dada, quando, em virtude da passagem de meu pai, fiquei impossibilitado de continuar as leituras e escrita desta pesquisa já na reta final, dando-me o tempo que necessitava para vivenciar o luto e seguir adiante. Mais que uma orientadora, uma amiga. A você minha eterna gratidão!

Aos professores membros da banca examinadora, pela leitura e comentários durante a qualificação, os quais muito me ajudaram no aperfeiçoamento desta tese. Minha gratidão aos professores Davison Hugo e Elias Sacramento, pelo empréstimo dos livros, sugestões e

apoio. Saibam que suas vidas profissionais e pessoais me servem de inspiração e me fazem buscar sempre mais por uma educação pública e de qualidade para filhos de trabalhadores no interior da Amazônia.

Aos colegas de turma de doutorado pela amizade, companheirismo e partilha de conhecimento ao longo da realização deste curso.

As professoras do multisseriado da comunidade ribeirinha de Mutuacá de Baixo, Benedita Carmen e Maria Rutilene, por terem me ensinado os primeiros passos em tempos em que a escola era a sala de suas casas, as carteiras eram bancos na parede... e que se dividindo no “fazer-se em tudo”, mostraram-me que a educação ribeirinha na Amazônia é uma militância por dias melhores e que pode, sim, ser significativa.

Aos professores que tive em Juaba, dentre eles, Flávio Filho, Selma Nazaré e Franklin Tim, por todos os materiais doados, torcida e dedicação, através do Sistema Modular de Ensino, o SOME, sistema que possibilita acesso ao Ensino Médio em muitos lugares de difícil acesso no interior da Amazônia, hoje sob a ameaça no estado do Pará.

Aos amigos/colegas de trabalho, Gabriel Marchetto e Ronaldo Pantoja, pelas traduções do resumo desta tese, feitas para o Inglês e o Espanhol, respectivamente.

Ao querido amigo Paulo, por todas as conversas, torcida, incentivos e risos. Por ter me encorajado a ir para a tríplice fronteira buscar novos conhecimentos e levar uma história da qual, também, faço parte.

Aos amigos, Edielson, Estela, Júnior Estumano, Michele, Rejane, Rosinaldo e Zaline por todas as palavras e vivências, ajudas, pelos risos e por todo o carinho a mim dado durante esses longos anos.

A Francisco Wagner, por ser os pés que me fizeram/fazem caminhar...

Aos moradores de Crioulas e Jutaí, pelas entrevistas cedidas, pelo carinho dado e pela amizade construída. Suas vozes de sabedoria e encantamento ecoarão além do rio e da floresta.

Em nenhuma outra região o rio assume tanta importância fisiográfica e humana como na Amazônia, onde tudo parece viver e definir-se em função das águas: a terra, o homem, a história. Aqui mais do que em qualquer outra parte, será acertado dizer que o rio condiciona e dirige a vida.
(Moreira, 1989, p. 63)

MOIA, M. L. Nos encantos do rio e da floresta: o poder do mito em comunidades quilombolas da Região de Integração do Lago de Tucuruí, Breu Branco-PA. (117 f.) Tese Doutorado em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Orientadora: Tamara Cardoso André. Foz do Iguaçu, 2025. MIX DE LEÃO MOIA.

RESUMO

Nas comunidades tradicionais remanescentes de quilombo do interior da Amazônia, os modos de vida, as crenças e as relações simbólicas estão imbricadas às vivências dos encantados que habitam as profundezas dos rios e o interior da densa floresta, propiciando enchentes de narrativas orais míticas que se refletem no cotidiano social e desaguam no universo cosmogônico. Assim, esta tese objetiva compreender as narrativas orais de visagem que circulam nas comunidades de Jutaí e Crioulas enquanto mitos que fazem parte do universo cosmogônico dos habitantes dos territórios quilombolas pertencentes à Região de Integração do Lago de Tucuruí, município de Breu Branco, mesorregião sudeste do estado do Pará, região Norte do Brasil, Amazônia. Para tanto, por ser tratar de narrativas que circulam no âmbito de uma cultura onde há o predomínio da oralidade, adotamos como aporte metodológico a História Oral, sob o princípio de uma pesquisa qualitativa, utilizando questionários semiestruturados em entrevistas com os moradores mais velhos das comunidades em estudo. Os resultados, em síntese, apontam para o fato de que as narrativas orais acerca dos encantados sobrenaturais que habitam os encantos nas profundezas do rio e no interior da floresta, são mitos que reverberam na cosmogonia amazônica, pois legitimam a forma de conceber a sobrevivência, os modos simbólicos de (re)criar, ser e estar no mundo dos moradores das comunidades quilombolas da Região de Integração do Lago de Tucuruí.

Palavras-chave: Narrativas orais; Mito. Encantados; Comunidades quilombolas; Região de Integração do Lago de Tucuruí; Amazônia.

MOIA, M. L. **In the charms of the river and forest: the power of myth in *quilombola* communities of the Tucuruí Lake Integration Region, Breu Branco-PA.** (117 f.)
Doctoral Thesis in Society, Culture and Borders – State University of Western Paraná.
Advisor: Tamara Cardoso André. Foz do Iguaçu, 2025. MIX DE LEÃO MOIA.

ABSTRACT

In the remaining traditional quilombo communities in the interior of the Amazon, ways of life, beliefs, and symbolic relationships are deeply intertwined with the experiences of enchanted beings believed to inhabit the depths of rivers and the dense forest. These beings inspire a wealth of mythical oral narratives that permeate daily social life and extend into the cosmogonic universe of these communities. This thesis seeks to understand the oral narratives of vision circulating in the communities of Jutai and Crioulas as myths integral to the cosmogonic universe of the inhabitants of the quilombola territories in the Integration Region of Lake Tucuruí, located in the municipality of Breu Branco, in the southeastern mesoregion of the state of Pará, in the northern region of Brazil, Amazon. Given that these narratives emerge within a culture where orality predominates, the study adopts Oral History as its methodological framework, grounded in qualitative research principles. Semi-structured questionnaires were used in interviews with the oldest residents of the communities under study. The results indicate that oral narratives about supernatural enchanted beings inhabiting the depths of rivers and forests are myths that resonate deeply within Amazonian cosmogony. These narratives legitimize how the quilombola communities conceive survival, symbolically (re)create their world, and articulate their existence within the Tucuruí Lake Integration Region.

Keywords: Oral narratives. Myth. Enchanted beings. Quilombola communities. Tucuruí Lake Integration Region. Amazon.

MOIA, M. L. **En los encantos del río y del bosque: el poder del mito en las comunidades quilombolas de la Región de Integración del Lago Tucuruí, Breu Branco-PA.** (117 f.) Tesis Doctoral en Sociedad, Cultura y Fronteras – Universidad Estatal del Oeste de Paraná. Asesora: Tamara Cardoso André. Foz do Iguaçu, 2025. LEÃO MOIA MIX.

RESUMEN

En las restantes comunidades quilombolas tradicionales, o palenques, del interior de la Amazonía, modos de vida, creencias y relaciones simbólicas se entrelazan con las experiencias de los pueblos encantados que habitan las profundidades de los ríos y el interior de la densa selva, proporcionando inundaciones de narrativas orales míticas que se reflejan en la vida social cotidiana y desembocan en el universo cosmogónico. Así, esta tesis tiene como objetivo comprender las narrativas orales de visión que circulan en las comunidades Jutaí y Crioula como mitos que forman parte del universo cosmogónico de los habitantes de los territorios quilombolas pertenecientes a la Región de Integración del Lago Tucuruí, municipio de Breu Branco, región sureste del estado de Pará, región Norte de Brasil, Amazonía. Para ello, al tratarnos de narrativas que circulan dentro de una cultura donde predomina la oralidad, adoptamos como aporte metodológico la Historia Oral, bajo el principio de la investigación cualitativa, utilizando cuestionarios semiestructurados en entrevistas a residentes mayores de las comunidades en estudio. Los resultados, en resumen, apuntan a que las narrativas orales sobre los sobrenaturales encantados que habitan los encantamientos en el fondo del río y en el interior de la selva, son mitos que reverberan en la cosmogonía amazónica, en tanto legitiman la forma de concebir la supervivencia, las formas simbólicas de (re)crear, ser y estar en el mundo de los habitantes de las comunidades quilombolas de la Región de Integración del Lago Tucuruí.

Palabras clave: Narrativas orales. Mito. Contenido. Comunidades quilombolas. Región de Integración del Lago Tucuruí. Amazonas.

LISTA DE SIGLAS

AMCQC	Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola de Crioulas
AAFBRAQJUT	Associação Afro-brasileira Quilombola de Nova Jutáí
BASA	Banco da Amazônia S.A
EFT	Estrada de Ferro Tocantins
EMEIF	Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDEB	Índice da Educação Básica
INSS	Instituto Nacional de Seguro Social
PIB	Produto Interno Bruto
PLACOM	Plano de Desenvolvimento do Município de Breu Branco
PMBB	Prefeitura Municipal de Breu Banco
PND	Plano Nacional de Desenvolvimento
PP	Projeto Pedagógico
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
UHE	Usina Hidrelétrica

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	-	Mapa das Regiões de Integração do Estado do Pará.....	27
Figura 2	-	Mapa da Região de Integração do Lago de Tucuruí	28
Figura 3	-	Locomotiva sendo desembarcada em Alcobaça em 1920	35
Figura 4	-	Municípios atingidos pelo reservatório da UHE-Tucuruí.....	39
Figura 5	-	Árvore de breu branco com a respectiva resina	40
Figura 6	-	Escola Gonçalo Vieira, Vila Breu Velho	43
Figura 7	-	Vila de Cametá, 1784, por Joaquim Freire (aquarela)	49
Figura 8	-	Localização Geográfica da Ilha Grande Jutáí	54
Figura 9	-	Árvore Jutáí em Ilha Grande Jutáí	54
Figura 10	-	Organização espacial em Ilha Grande Jutáí	55
Figura 11	-	Retirada dos moradores de Ilha Grande Jutáí nas cheias do rio Tocantins em 1980.....	56
Figura 12	-	Mutirão para a construção das primeiras residências em Nova Jutáí	58
Figura 13	-	Mapa da atual Vila Nova Jutáí.....	58
Figura 14	-	Sede da Associação Afro-brasileira Quilombola de Nova Jutáí- AAFBRQJUT.....	59
Figura 15	-	Atual EMEIF de Jutáí	60
Figura 16	-	Tambores utilizados no samba de cacete em Nova Jutáí.....	61
Figura 17	-	Ilha Crioulas nas duas estações amazônica (inverno e verão)	64
Figura 18	-	Corredor de areia em Crioulas no período de verão amazônico	65
Figura 19	-	Ilha Crioulas no começo das cheias do rio Tocantins.....	66
Figura 20	-	Mapa da localização da comunidade de Crioulas	67
Figura 21	-	Quadra de esportes e posto de saúde na comunidade Crioulas.....	70
Figura 22	-	Escola Municipal de Ensino Fundamental Castro Alves, em Crioulas.....	70
Figura 23	-	Pesca utilizando redes de malhadeira no rio Tocantins em Crioulas.....	71
Figura 24	-	Instrumentos usados na pesca pelos moradores de Crioulas.....	72
Figura 25	-	Percurso da viagem de Pedro Teixeira.....	77
Figura 26	-	Propaganda publicada na edição especial Amazônia da revista Realidade de 1972.....	82
Figura 27	-	Redes de pesca colocados para secar na frente da residência, em Ilha Jutáí, Breu Branco-PA.....	103
Figura 28	-	Plantas medicinais utilizadas para chás e banhos em Ilha Grande Jutáí....	104

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	-	Informações gerais sobre os municípios da Região de Integração do Lago de Tucuruí.....	29
Tabela 2	-	População escrava do Grão-Pará em 1849.....	50

SUMÁRIO

	PREÂMBULO	16
1	INTRODUÇÃO	19
2	ÀS MARGENS DO RIO TOCANTINS: CONTEXTOS, SUJEITOS E PROCESSOS	26
2.1	AS REGIÕES DE INTEGRAÇÃO DO ESTADO DO PARÁ: O LAGO DE TUCURUÍ	26
2.2	VIAJANDO NAS ÁGUAS DO RIO TOCANTINS: DAS PRIMEIRAS NAVEGAÇÕES À CONSTRUÇÃO DA UHE TUCURUÍ	30
2.3	DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO E SOFRIMENTO: DA VELHA BREU BRANCO A NOVA BREU BRANCO	39
3	UM “FIO DE ÁGUA” NO TOCANTINS: ECOS DA ANCESTRALIDADE NEGRA NA REGIÃO DO LAGO DE TUCURUÍ, BREU BRANCO-PA	48
3.1	PERCORRENDO “FIOS D’ÁGUA” DE CAMETÁ A BAIÃO: BUSCANDO AS ORIGENS PARA JUTAÍ E CRIOULAS	48
3.2	“FILHOS DA ÁGUA”: A SUBMERSÃO DA ILHA GRANDE JUTAÍ E A IMERSÃO DE VILA NOVA JUTAÍ	53
3.3	SEGUINDO A MARÉ DO RIO TOCANTINS: A COMUNIDADE DE CRIOULAS	62
4	“DESBRAVANDO OS RIOS E A FLORESTA”: O OLHAR DO “OUTRO” SOBRE A AMAZÔNIA	73
4.1	O PONTO DE PARTIDA: OS VIAJANTES E CRONISTAS DO PASSADO...	73
4.2	“CHEGA DE LENDAS. VAMOS FATURAR! ”: A AMAZÔNIA E AS POLÍTICAS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL EM TEMPOS AUTORITÁRIOS	79
5	VOZES QUE VÊM DO RIO E DA MATA: A COSMOGONIA AMAZÔNICA NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE BREU BRANCO (PA)	84
5.1	BUSCANDO O CAMINHO, SEGUINDO O RIO E A FLORESTA: NARRATIVAS ORAIS DEBULHADAS NO MITO	84
5.2	DO RIO À FLORESTA: AS VOZES (PO)ÉTICAS MÍTICAS TECIDAS E TRADUZIDAS EM NOVA JUTAÍ E CRIOULAS	89
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
	REFERÊNCIAS	111

PREÂMBULO

Início de uma noite de verão. Céu estrelado. Vento soprando forte, causando pequenas maresias no rio que ao baterem na ribanceira¹ da terra faziam pequenos barulhos, como o som advindo com o toque das palmas das mãos. Três pessoas sentadas na ponte de uma casa de palafita que dava acesso ao rio em uma comunidade ribeirinha do interior da Amazônia. No centro, a mãe, no colo dela, embrulhado em um lençol o filho caçula, e ao lado, encostado à mãe, o filho mais velho.

O momento era encantador e mágico, a luz era apenas a propiciada pelas estrelas e pela lua, pois não havia energia ali... naquele dia a noite estava muito clara, por ser noite de lua cheia. Eis que a mãe inicia o momento mais esperado, o de contação de histórias, onde figuravam reis, rainhas, coelhos falantes, macacos espertos...e também, Botos, Cobra Grande e Visagens. Dentre as histórias contadas, sempre tinha aquela que causava medo e, naquele dia, a história contada foi sobre uma pessoa que foi sozinha para o mato² e desapareceu...

Essas lembranças são minhas primeiras memórias de convivência com as narrativas orais na localidade de Mutuacá de Baixo, comunidade ribeirinha pertencente ao município de Cametá, estado do Pará, região Norte do Brasil, Amazônia. Recordo-me que em todas as situações cotidianas que vivenciávamos, as histórias de visagens se faziam presentes: não íamos sozinhos para o mato; não andávamos fora de hora no rio; dias de domingo ou em dias santos não poderíamos sair para a coleta de frutos de açaí, dentre tantas outras situações, porque senão alguma coisa poderia acontecer...

Tais ações eram corroboradas, ainda mais, quando ouvíamos falar de alguém que sofrera malineza de alguma visagem e que estava em tratamento com algum curador da região, afinal, era somente esse que poderia fazer um trabalho de desencante.

O tempo passou e continuava envolto no universo das narrativas orais. Em 2007, momento em que saio de minha comunidade e vou para a zona urbana de Cametá cursar Letras, na Universidade Federal do Pará, tive contato, no início do curso, com as disciplinas de Teoria literária e Teoria do texto narrativo. Percebi que, a partir de então, poderia estudar as narrativas orais de visagem, em meu Trabalho de Conclusão de Curso³.

¹ Margem elevada de um curso d'água; margem alta à beira do rio; precipício natural.

² Sentido de mata, floresta.

³ Com o título: *A NARRATIVA ORAL COMO GARANTIA DA CULTURA: Performance e memória na moral da visagem "Calça Molhada" do Mola*, apresentado em dezembro de 2010, na Faculdade de Linguagem da Universidade Federal do Pará.

Concluindo a graduação em Letras, ingressei na especialização em Literatura e Leitura, e em contato com a disciplina de Literatura, Cultura e Oralidade, delimito o recorte temático do Trabalho de Conclusão de Curso⁴, cuja temática versou sobre o universo das narrativas orais de visagem. Porém, em virtude de novas leituras e outros olhares para a pesquisa, vi a necessidade de adentrar em um outro curso de graduação.

Diante disso, ingressei no curso de Licenciatura em História, para poder compreender melhor as teorias advindas especialmente do campo da Antropologia para diálogo tanto com a Teoria literária quanto com a Teoria do texto narrativo, acerca de meu objeto de pesquisa. Assim, após isso ingressei em um mestrado interdisciplinar, área Sociais e Humanidades, onde pude realizar a pesquisa conforme planejado e desenvolvendo a dissertação⁵ já em uma perspectiva acerca da importância das narrativas míticas para a organização social.

Para o doutorado, meu foco seria também um programa interdisciplinar, onde pudesse continuar a pesquisa, que há tempos já vinha realizando, agora não mais no município de Cametá, nordeste paraense, mas na Região de Integração do Lago de Tucuruí, mais especificamente, em duas comunidades quilombolas pertencentes ao município de Breu Branco-PA, mesorregião sudeste do estado do Pará

Assim, atravessar o Brasil, indo do interior da Amazônia, para Foz do Iguaçu, no estado do Paraná, região Sul do país, seria o destino, afinal o PPG em Sociedade, Cultura e Fronteiras, da Unioeste, na linha Linguagem, Cultura e Identidade, dar-me-ia a oportunidade de levar e desenvolver a pesquisa, pois o mito como lugar de fronteira entre o real e o imaginário sempre me inquietou como objeto de pesquisa, a partir de minhas vivências no espaço amazônico. Nessa direção, considero que não há como falar em identidades amazônicas sem associá-las aos mitos, pois somente assim podemos analisar e interpretar o comportamento e as diversas relações socioculturais tecidas no interior das comunidades tradicionais às margens do rio e da floresta.

Portanto, a pesquisa a qual venho me debruçando ao longo de minha trajetória acadêmica é um “mix”, parafraseando Cal (2014), de livros lidos, vivências (com)partilhadas por interações entre professores, orientadores, amigos, familiares e vivências pessoais no interior da Amazônia. O resultado, sem dúvida, advém de todas essas experiências e pessoas

⁴ Com o título: *A influência do mito da “Calça Molhada” no cotidiano social dos moradores da comunidade remanescente de quilombo do Mola*, apresentado em junho de 2012, na Faculdade de Linguagem, da Universidade Federal do Pará.

⁵ Com o título: *VOZES DO PODER: A influência dos mitos no modo de viver dos povoados negros rurais do município de Cametá, PA*, apresentado em fevereiro de 2016, no Centro de estudos interdisciplinares da Universidade da Amazônia.

que são configurados e reconfigurados com o novo, sempre sujeito a novos olhares e revisões. Esse é o cerne desta pesquisa. Busco trazer à tona o universo cosmológico daqueles que vivem o mito em todas as suas dimensões simbólicas. O produto final de tudo isso se coloca em um espaço aberto para o diálogo de novas pesquisas e vivências.

1 INTRODUÇÃO

A arte de contar histórias sempre se fez presente na história da humanidade. Desde os primórdios dos tempos o homem esteve envolto em narrativas. Contudo, com o passar dos tempos as narrativas orais foram se tornando quase que invisíveis às gerações modernas, pois essas passaram a ser mediadas, especialmente, por modernas tecnologias de informação e comunicação. Benjamin (1987) já alertava para o fato de que a dificuldade de intercambiar experiências estaria levando a arte de narrar para vias de extinção, pois faltaria a sabedoria, o lado épico da verdade.

Porém, para muitas populações que habitam áreas longínquas deste imenso país, especialmente as situadas em áreas rurais, as narrativas orais ainda são contadas e compartilhadas de forma “artesanal”, tendo em sua dimensão prática um ensinamento moral, um conselho, uma forma de ver, viver e conceber o mundo, isto é, formas de ver, se situar e explicar o mundo e as ações nele estabelecidas.

Assim, nas comunidades remanescentes de quilombo de Nova Jutá e de Crioulas, localizadas na zona rural do município de Breu Branco, mesorregião sudeste do estado do Pará, Região de Integração do Lago de Tucuruí, Amazônia, região norte deste país, estabeleceu-se uma comunidade de pescadores/agricultores que, no contexto sócio-histórico, organizou-se na crença de existência em entidades sobrenaturais míticas, habitantes do rio e na floresta, que agem diretamente no cotidiano social da comunidade.

Nessa perspectiva, Vaz Filho (2016) ressalta algo significativo sobre o processo de contar/ouvir/viver com as narrativas no espaço amazônico, que é o fato dessas não serem aprendidas na educação formal, ou seja, na escola, mas no cotidiano, na vivência ao longo do tempo, pois todos conhecem as narrativas orais dos encantados que habitam a região ou, em certos casos, em algumas de suas variações, porque a tradição é repassada principalmente pela memória oral, e não pelos livros. As histórias persistem e se reproduzem “apesar da escola que as joga numa caixa e as classifica como ‘superstições e credences’ ou ainda ‘lendas’, termos que significam algo que não merece crédito, que não é verdadeiro” (Vaz Filho, 1996, p. 32).

Destarte, entender o que dizem as narrativas orais míticas no interior da Amazônia constitui um desafio intelectual, já que nem todos compreendem as formas de pensamento dos moradores que vivem às margens de rios e florestas, a partir de dentro mesmo do mundo dessas pessoas. Tanto que nos grandes centros urbanos, principalmente, há uma visão

estereotipada desses saberes tomados como superstições, do que são exemplos, a expressão “histórias de pescador” e termos como “causos” e “crendices”. Essas expressões e termos não expressam a correta compreensão do contexto, dos saberes e simbologias do mundo amazônico e do que são esses relatos orais. Assim, essas narrativas correm o risco de não serem entendidas naquilo que elas querem dizer (Vaz Filho & Carvalho, 2023)

A cosmovisão dos moradores às margens de rios e florestas no interior da Amazônia, em especial na Região de Integração do Lago de Tucuruí, especialmente em Nova Jutai e Crioulas, é centrada na existência dos encantados que vivem no rio e na floresta, próximos ou ao lado dos humanos. Essa correlação é tão profícua, que de acordo com Vaz Filho (1996) é comum existir “mães” para diversas situações, como por exemplo, a Mãe do mato, a Mãe do rio, a Mãe da terra, a Mãe do igarapé... mães que estão atentas para proteger seus filhos (animais, árvores, lugares) da ação dos humanos, quando esses estiverem ameaçados.

Vaz Filho (2021) enfatiza que a mata fechada, ou mais afastada da parte urbana dos povoados, é habitada por seres sobrenaturais chamados de *bichos*, os quais são muito temidos. As pessoas têm medo desses bichos, como por exemplo, o Curupira, que também habita a floresta, mas com quem é possível conviver. Já as visagens costumam aparecer na área urbana dos povoados ou nos caminhos/estradas. Essa crença é tão forte que tem reflexo nas atitudes e expectativas cotidianas das pessoas, nas relações sociais e manifestações culturais onde se fazem presentes.

Dessa maneira, no viver cotidiano das comunidades quilombolas de Nova Jutai e Crioulas, Região de Integração do Lago de Tucuruí, município de Breu Branco, sudeste paraense, modos de vida, crenças e ritos, com suas menções simbólicas vão sendo repassados oralmente há gerações, sendo assimilados pelos moradores, os quais vivem, repassam, renovam e recriam tais conhecimentos. Esses conhecimentos, expressos em narrativas míticas, estão enraizados nos remanescentes de quilombolas sendo parte integrante do mundo que os cercam, como uma simbiose entre moradores e natureza.

As narrativas orais míticas acerca dos encantados do rio e da floresta se fazem presentes no cotidiano social dos moradores se entrelaçando ao modo de viver dessas comunidades, as quais a partir das vivências relacionadas ao mito/encantados, constroem suas vivências simbólicas e o modo de organização pessoal/coletiva no dia a dia, criando valores e condições de organização nos espaços em que estão inseridos por meio de um controle dos comportamentos que, sem dúvida, estão implícitos em um poder moral do mito.

Assim, compreender como se entrelaçam as relações sociais e culturais nas comunidades de Nova Jutá e Crioulas, as quais associam relações de poder e saberes locais, é navegar nos relatos narrativos míticos, transmitidos há gerações através da arte de falar e que desaguam nos rios dos encantados, levados por marés de narrativas ecoados em vozes daqueles que vivem às margens do rio e da floresta. Vozes que, por sua vez, são de grande relevância para a construção da identidade social e cultural e que representam um poder não comparável a nenhum outro, por serem valores fundadores de uma cultura (Zumthor, 2005).

A proposta desta pesquisa tem um recorte para duas comunidades remanescentes de quilombolas da Região de Integração do Lago de Tucuruí, em Breu Branco-PA, sendo elas: Nova Jutá e Crioulas. O problema que orienta a pesquisa é: como narrativas de visagem se inserem no universo cosmogônico dos habitantes dos territórios quilombolas pertencentes à Região de Integração do Lago de Tucuruí, Breu Branco-PA? A partir dessa problemática, o objetivo geral consiste em:

Compreender as narrativas de visagem que circulam nas comunidades de Jutá e Crioulas enquanto mitos que fazem parte do universo cosmogônico dos habitantes dos territórios quilombolas pertencentes à Região de Integração do Lago de Tucuruí, Breu Branco-PA.

Para isso, os objetivos específicos são:

- 1) Descrever, a partir de entrevistas, as visagens narradas pelos habitantes mais antigos de Jutá e Crioulas.
- 2) Analisar os elementos naturais presentes nos mitos, rio e floresta, e suas relações com a vida e a cultura das comunidades de Jutá e Crioulas.

O contato pessoal com as comunidades de Nova Jutá e Crioulas deu-se no ano de 2012, momento em que saí de minha comunidade ribeirinha, no município de Cametá, para vir morar no município de Breu Branco, em virtude de ter sido aprovado em concurso público. À época, fui trabalhar como professor na zona rural do referido município, local onde fiquei trabalhando por 05 anos. Durante esse tempo, pude observar como os moradores lidavam com o universo das encantarias e poéticas orais, situações que posteriormente me levaram a esboçar o projeto que desenvolvo nesta pesquisa.

Para fazer a pesquisa acerca da influência das narrativas orais no cotidiano social das comunidades quilombolas da Região de Integração do Lago de Tucuruí, Breu Branco-PA, sob a perspectiva daqueles que vivem o mito, como sendo algo verdadeiro e sagrado, inicialmente, fez-se necessário um levantamento bibliográfico das pesquisas que versam

acerca da temática. Assim, a partir das buscas no portal da Capes e Google acadêmico, pude detectar que não havia nenhum estudo similar à pesquisa que pretendia desenvolver nas comunidades quilombolas do município de Breu Branco, existia apenas duas dissertações de mestrado⁶, cujas temáticas não versavam sobre narrativas orais míticas.

No que diz respeito ao percurso metodológico, sob o viés de uma pesquisa qualitativa, adotou-se a História Oral como fonte, devido essa ser necessária na reconstituição dos saberes vividos no âmbito de uma cultura que se perpassa através da oralidade. Nesse sentido, Portelli (1997) ressalta que a História Oral é uma ciência e arte do indivíduo, que embora diga respeito a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, visa aprofundá-los em essência, por meio de conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individual e, ainda, por meio do impacto que estas tiveram na vida de cada uma.

Assim, optou-se em utilizar entrevistas semiestruturadas com moradores das comunidades quilombolas de Nova Jutá e Crioulas, em Breu Branco-PA. Nessas comunidades foram entrevistados os moradores com idade superior a 50 anos, em uma estimativa de 08 participantes, independente de escolaridade e sexo, acreditando que esse é o grupo de pessoas que detém mais conhecimentos acerca das narrativas orais míticas em que figuram os seres encantados presentes no fundo do rio e no interior da floresta. Com a necessidade de trazer as vozes daqueles que vivenciaram o processo de inundação da Vila Breu Velho, causada em virtude da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, entrevistamos duas pessoas, do sexo feminino, com idade superior a 50 anos, moradoras atualmente da cidade de Breu Branco. O questionário teve como perguntas norteadoras as que estão elencadas a seguir:

- Olá seu/dona...Eu estou fazendo um levantamento sobre as histórias de viagem aqui do lugar e gostaria que o(a) senhor(a) me desse algumas informações a respeito... Vamos conversar um pouco.
- Há quanto tempo o(a) senhor/a já mora aqui?

⁶ LIMA, Wynklyn. *Memórias de mulheres quilombolas e identidade territorial da comunidade Nova Jutá, Breu Branco-PA*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá – PA, 2017. A dissertação investiga como as memórias das mulheres (re)criam a identidade territorial na comunidade de Nova Jutá; URBANO, Francisco, W. *Territorialização do povo negro na Amazônia paraense: um estudo sobre a Comunidade Quilombola de Nova Jutá, em Breu Branco, Pará*. Belém/PA. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG da Universidade do Estado do Pará - UEPA, 2021. A pesquisa versa acerca das formas de compreensão do processo de territorialização na comunidade de Nova Jutá, como estratégias para manter viva a organização social, política e cultural.

- Aqui na comunidade o/a senhor/a já vivenciou uma situação em que uma visagem apareceu?
- O/a senhor/a, quando chegou aqui na comunidade, ouviu outras pessoas falarem dessas histórias de visagem?
- Seu/ dona...por que o/a senhor/a acha que essa visagem passa aqui?
- Qual é o horário que a visagem passa/aparece?
- E quando ela passa, o que vocês fazem?
- Seu/dona, se não respeitar a visagem, o que acontece?
- O/a senhor/a sabe alguma história de alguém que não acreditou na visagem? O que aconteceu com ela?
- Seu/dona... o que o/a senhor/a acha sobre a vivência desses seres encantados que aparecem aqui no lugar? Que conselho o/a senhor/a daria aos moradores a respeito dessa visagem?

As entrevistas foram realizadas em Nova Jutá em 10 e 11 de outubro de 2022. Em Crioulas, foram feitas em 17 e 18 outubro de 2022. As indicações das pessoas a serem entrevistadas foram sugestões dadas pelos presidentes das comunidades *locus* da pesquisa, os quais acompanharam as visitas durante a coleta de dados. A investigação foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa com seres Humanos, sendo aprovada em 29 de setembro de 2022, sob número CAAE 62388622.4.0000.0107 / Plataforma Brasil.

Após a transcrição das narrativas orais coletadas em Nova Jutá e Crioulas, houve a necessidade de se fazer um levantamento teórico de autores que pesquisam o universo das encantarias na região amazônica em uma perspectiva decolonial, dos quais podemos citar, *a priori*: Vaz filho & Carvalho (2023); Vaz Filho (1996, 2010, 2016, 2021); Simões (2000); Loureiro (2000, 2001); Maués (1990); Victor Neto (2008). Quanto à ancoragem teórica sobre mito e narrativas, *a priori*, dialogamos com: Eliade (2004); Detienne (1998); Ribeiro Jr. (1992); Campbell (2001).

Quanto ao percurso metodológico da pesquisa, a História Oral revelou-se útil e necessária. A partir da memória oral, através dos relatos narrativos e das histórias de vida, fui tecendo vestígios, fios e retalhos na constituição do objeto desta pesquisa, pude ouvir e materializar, por exemplo, as histórias vividas por Raimundo Alves (o Mundico Alves), um dos pioneiros na luta pela reconstrução de Jutá, pós a enchente dos anos 1980, e que se encantou (faleceu) em janeiro de 2024. Pude também, ouvir por muitas vezes, Raimunda Coelho, de 105 anos, muitas histórias e memórias acerca dos encantados e, também, as de

vida, acerca de mulheres que fazem de tudo e um pouco mais na luta pela sobrevivência no interior da floresta e nas margens do rio.

De forma geral, no que diz respeito à organização desta tese, dividimo-la, em quatro capítulos. No primeiro capítulo: *ÀS MARGENS DO RIO TOCANTINS: Contextos, Sujeitos e Processos*, apresentamos uma contextualização sócio–histórico-geográfico –espacial da Região de Integração do Lago de Tucuruí, dando ênfase em uma perspectiva histórica ao rio Tocantins e a posterior Vila de Alcobaça, como vetores para a construção da Estrada de Ferro Tocantins e a Usina Hidrelétrica (UHE) de Tucuruí, que impulsionou a migração para a região do Tocantins e, conseqüentemente, a submersão da Vila Breu Branco Velho .

No segundo capítulo, *UM “FIO” DE ÁGUA TOCANTINS: ecos da ancestralidade negra na região do Lago de Tucuruí, Breu-Branco-PA*, mostramos como se deu a origem e a ocupação da presença negra escravizada na Região de integração do Lago de Tucuruí, o processo de escravidão e seus desdobramentos e as formas de resistência ao sistema escravagista, dando ênfase às formações de núcleos de “fugitivos” e desertores que culminaram na formação das atuais comunidades remanescentes de quilombo de Nova Jutá e Crioulas, em Breu Branco-PA.

No terceiro capítulo, *DESBRAVANDO OS RIOS E A FLORESTA: O olhar do “outro” sobre a Amazônia*, abordarmos os discursos que foram construídos sobre a Amazônia, inicialmente pelas escritas do europeu no contexto do “descobrimento” e em seguida, na modernidade, pelo governo militar como formas de compreender as visões de mundo e políticas pensadas para a região amazônica.

E por fim, no quarto capítulo: *VOZES QUE VÊM DO RIO E DA MATA: A cosmologia Amazônica nas comunidades tradicionais em Breu Branco (PA)*, evidenciamos as enchentes de narrativas acerca dos moradores das profundezas do rio e da floresta, suas simbologias, significado e relevância para os moradores das ribeiras, isto é, adentramos no universo das encantarias, em uma perspectiva endógena e socioantropológica, acerca do significado e da relevância das narrativas orais míticas para os moradores de Nova Jutá e Crioulas.

Agora, convidamos a todos para navegarmos nas correntezas das águas escuras do rio Tocantins, adentrarmos no coração da vasta floresta, através de furos e igarapés, para conhecermos as misuras e ações dos encantados que reinam na parte mais funda do rio, nas praias, lagos, assim como nos caminhos para o mato e copas das grandes árvores, os modos

de vida, saberes e experiências vivenciadas há gerações pelos remanescentes de quilombo da região de integração do Lago de Tucuruí-Pará.

2 ÀS MARGENS DO RIO TOCANTINS: CONTEXTOS, SUJEITOS E PROCESSOS

As marés e correntezas do rio Tocantins levam os chamados mururés⁷ aos mais diversos locais e espaços presentes ao longo do rio. O trajeto é feito conforme a maré, pois, se água está em vazante os mururés correm rio abaixo, mas se a água está em enchente os mururés sobem rio acima. Na enchente, se os mururés encostarem na margem do rio, na vazante ficará preso e ali irá enraizar e crescer, mudando a paisagem local e abrigando assim um novo ecossistema, incluindo peixes e aves.

Assim, neste capítulo, faremos uma apresentação e contextualização sócio-histórica-espacial da Região de Integração do Lago de Tucuruí, na Amazônia Tocantina, fazendo o recorte para o atual município de Tucuruí, dando ênfase ao rio Tocantins, cujos trajetos e margens possibilitaram a entrada dos primeiros viajantes, personificados em “mururés”, e posteriormente o capital, em um ir e vir de pessoas que reordenaram novas configurações para a Região, ou seja, “novos ecossistemas sociais”, com o surgimento de postos, vilas e cidades, para além da população que já habitava as margens do rio e o interior da floresta.

2.1 AS REGIÕES DE INTEGRAÇÃO DO ESTADO DO PARÁ: O LAGO DE TUCURUÍ

O Estado do Pará, região Norte do Brasil, Amazônia Legal, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, com base no censo 2022, possui uma população de 8.116.132 pessoas, uma densidade demográfica de 6,51 habitantes por quilômetro quadrado, e 144 municípios, em uma unidade territorial de 1.247.955, 238 km², o que o faz ser o segundo maior estado do Brasil em extensão territorial, ficando atrás apenas do estado vizinho do Amazonas.

Em virtude do estado do Pará ter uma extensão territorial de grande proporção, criou-se, através do Decreto nº 1.066, de 19 de junho de 2008, uma nova regionalização estadual, a qual dentre os objetivos, consta compreender e atender as necessidades e peculiaridades de cada localidade, facilitando assim o desenvolvimento de políticas públicas para cada área. Segundo o Art. 1º e 3º do Decreto nº 1.066, de 19 de junho de 2008, DOE nº 31.194, de 20/06/2008:

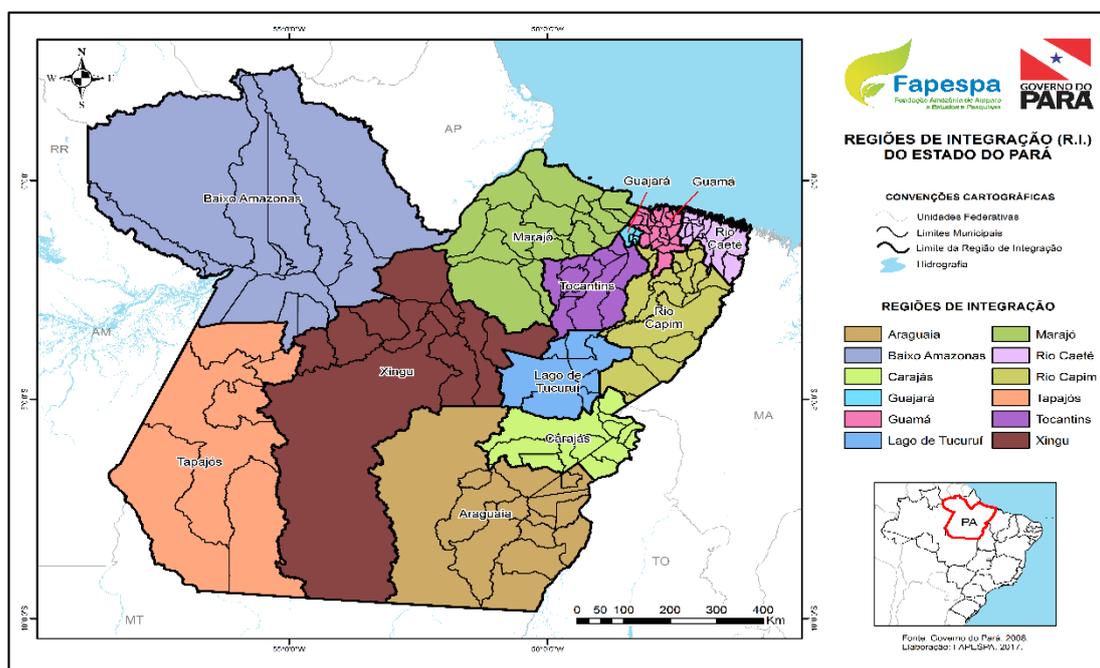
⁷ Planta aquática e semiaquática muito comum nos rios, igarapés e furos amazônicos. Pertence à família das *Eichhornia crassipes*, *E. azurea*, *E. diversifolia* e *Pontederia rotundifolia*.

Art. 1º A regionalização do Estado do Pará tem como objetivo definir regiões que possam representar espaços com semelhanças de ocupação, de nível social e de dinamismo econômico e cujos municípios mantenham integração entre si, quer física quer economicamente, com a finalidade de definir espaços que possam se integrar de forma a serem partícipes do processo de diminuição das desigualdades regionais.

Art. 3º A regionalização, ora instituída, passa a denominar-se “Regiões de Integração”, sendo composta por doze Regiões.

Como se observa, definidas as características regionais dos municípios pertencentes ao Estado, foram definidas as Regiões de Integração, agrupando os municípios em 12 Regiões de Integração, a saber: Região Metropolitana, Região Guamá, Região Rio Caeté, Região Araguaia, Região Carajás, Região Tocantins, Região Baixo Amazonas, Região Lago de Tucuruí, Região Rio Capim, Região Marajó, Região Xingu e Região Tapajós. Vejamos as Regiões de Integração do Estado do Pará:

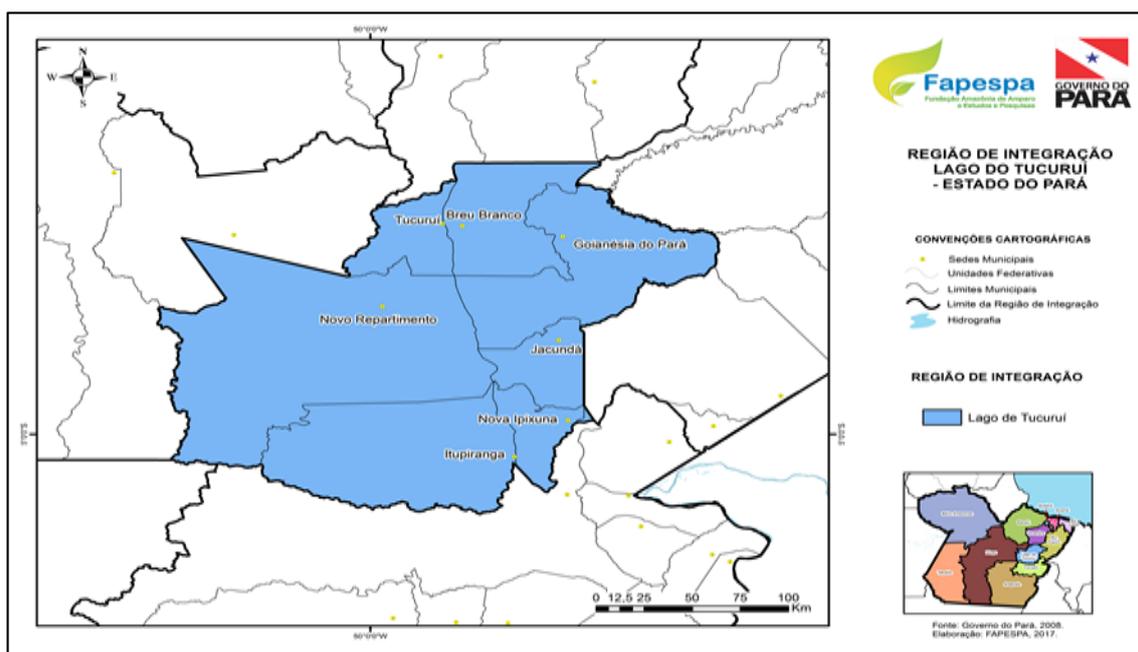
Figura 1 - Mapa das Regiões de Integração do Estado do Pará



Fonte: (IBGE 2016).

Dentre as regiões de integração, destacamos a região *locus* desta pesquisa, a Região de Integração do Lago de Tucuruí, que atualmente, engloba os municípios de: Tucuruí, Breu Branco, Novo Repartimento, Goianésia do Pará, Jacundá, Nova Ipixuna e Itupiranga, conforme mapa a seguir:

Figura 2 - Mapa da Região de Integração do Lago de Tucuruí



Fonte: (IBGE 2016).

A cidade polo da Região de Integração em destaque é Tucuruí, a qual possui, segundo o censo 2022 do IBGE, a maior população dentre os municípios que integram a região, totalizando 91.306 habitantes, uma densidade demográfica de 43,81 habitantes por quilometro quadrado. Em se tratando de área territorial, o maior município em extensão é Novo Repartimento com 15.398,723 km², e o menor município é Nova Ipixuna, com 1.564,184 km². Já no que diz respeito ao PIB per capita, Tucuruí desponta em primeiro com, R\$ 39.674,02, ficando em último Jacundá com R\$ 8.846,22

Para uma caracterização geral acerca dos municípios pertencentes à Região de Integração do Lago de Tucuruí, vejamos a tabela a seguir:

Tabela 1 - Informações gerais sobre os municípios da Região de Integração do Lago de Tucuruí

	População	Densidade Demográfica	Taxa de escolarização (6 a 14 anos)	IDEB *Anos iniciais **Anos finais	PIB <i>per capita</i>	Unidade Territorial
Tucuruí	91.306	43,81	94,9 %	*4,8 / **4,5	39.674,02 R\$	2.084, 289 km ²
Breu Branco	45.712	11,60	96 %	*4,4 / **4,7	10.220, 80 R\$	3.941, 904 km ²
Goianésia do Pará	26.362	3,75	93,6 %	*4,7 / ** 4,4	12.156, 01 R\$	7.023, 948 km ²
Novo Repartimento	60.732	3,94	90,9 %	*4,8 / **4,3	12.171,19 R\$	15.398, 723 km ²
Itupiranga	49.752	6,31	91,2 %	*3,7 / **3,5	12. 339, 48 R\$	7. 880, 109 km ²
Nova Ipixuna	13.955	8,92	95,1 %	*3,9 / **4,3	10.036, 28 R\$	1. 564, 184 km ²
Jacundá	37.707	18,78	96,3 %	*4,3 / **3,8	8.846, 22 R\$	2.008, 315 km ²

Fonte: (IBGE 2022).

Como pode se observar, a partir do quadro acima, no que diz respeito aos aspectos econômicos, dentre os municípios que integram a Região do Lago do Tocantins, Tucuuruí é o que tem a maior receita. Isso o faz “ser qualificado como tendo um médio desenvolvimento humano. Todos os demais municípios estão enquadrados na zona de médio-baixo desenvolvimento” (CASTRO *et al*, 2010, p.05). Essa qualificação é decorrente da presença do empreendimento hidroelétrico na região, situação que faz com que, dentre os municípios integrantes do Lago, esse seja o que recebe maior incentivo de royalty provenientes da Hidrelétrica de Tucuuruí – UHE.

Assim, a utilização energética do rio Tocantins propiciou novas configurações sociais, políticas, econômicas, culturais e espaciais aos municípios pertencentes ao Lago de Tucuuruí, nome dado a partir da inundação provocada pela construção da barragem em Tucuuruí.

2.2 VIAJANDO NAS ÁGUAS DO RIO TOCANTINS: DAS PRIMEIRAS NAVEGAÇÕES À CONSTRUÇÃO DA UHE TUCURUÍ

O rio Tocantins, segundo Flores (2006), nasce das confluências entre os rios Paraná e Maranhão, no Brasil central, sendo a região de Formosa, no estado de Goiás, o principal formador, somando um total de 2.400 km de extensão no sentido sul-norte, sendo que na região do Bico do Papagaio (divisas entre Tocantins e Pará) recebe as águas do rio Araguaia. “É um rio de integração do centro-sul ao extremo norte do país, pois sai do planalto central de Goiás, cortando todo o atual estado do Tocantins, passa pelo Maranhão e deságua no Pará” (Flores, 2006, p. 42).

No que diz respeito ao nome Tocantins, Rodrigues (2001) explica que a origem estaria ligada à presença dos poderosos indígenas Tocantins que habitavam a região e que, etimologicamente, o referido nome significaria nariz de tucano, nariz pontudo. Flores (2006) ressalta que a região do Tocantins, ao norte em sua confluência com o rio Pará, abrigava uma variedade de povos que tinham nomes com denominações semânticas próximas a “Tocantins”, sendo eles: Tacamedus (habitavam as margens do rio Tocantins), Tacandiras (o mesmo que Tocandiras), Tacanhunas, Tocanos, Tocantis, Tocanos, Tucanos, entre outros⁸.

⁸ Para maior aprofundamento ver: TOCANTINS, L. **O RIO COMANDA A VIDA: uma interpretação da Amazônia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968.

De acordo com Oliveira (2015), nas fases de descobrimento e colonização, os rios foram os caminhos naturais para o conhecimento do interior, realidade vivida tanto pelo Brasil como por outros países, sendo esses utilizados para adentrar o território, os quais contribuíram, significativamente, para a expansão da fronteira brasileira no período colonial. Dele se serviram tanto os religiosos em busca de povos indígenas para a catequese, quanto os bandeirantes na procura por metais preciosos. Assim, os primeiros registros de pioneiros, missionários e bandeirantes, a adentrarem o rio Tocantins, fazendo um recorte para os dias atuais, em direção à Região de Integração do Lago de Tucuruí, remontam ao século XVII-XVIII. Para Castro (*et al*, 2010, p.06):

Entre 1625 e 1721, religiosos e bandeirantes penetram o rio Tocantins. O padre Capucho Frei Christovão de Lisboa foi o primeiro missionário a navegá-lo, conforme documentos de época. Gonzalo Paes e Manoel Brandão percorreram as terras do Tocantins até a foz do rio Araguaia à procura de ouro ou prata. Com esse mesmo objetivo, o Padre Antonio Rapozo Tavares remontou o Tocantins até as terras dos Guajarus em 1675. Essa nação havia sido perseguida pelo Mestre de Campo paulista, Pascoal Paes do Araújo, que formou uma Bandeira com objetivo de cativar os Guarajus.

Barbosa (2009) ressalta que devido às descobertas de ouro na capitania de Goiás, a produção de gêneros alimentícios decaiu significativamente, uma vez que a migração para a referida Capitania era quase que exclusivamente para o trabalho nas minas. Isso fez com que houvesse a necessidade de importar alimentos de outras regiões, o que gerou um alto custo, forçando a necessidade de estudar rotas comerciais menos onerosas. Além desses fatores havia, também, a ideia de vazio demográfico para a região amazônica, visão desenvolvida a partir das obras de Bates e Agassiz⁹.

Assim, a solução para o “problema” seria fazer, de fato, a ocupação do vale do Tocantins, projeto desenvolvido por vários governadores. Dessa forma, segundo Castro *et al* (2010), José de Nápoles Tello de Menezes ordenou a criação de um posto de controle em Alcobaça, em 1782, com a finalidade de evitar o extravio do ouro, assim como as fugas de escravos de Cametá, bem como desviar as agressões dos indígenas Timbira, Carajás, Apinajé, Gavião, que eram presentes na região. Além disso, a presença de um posto seria importante não só pela luta contra indígenas, mas também contra negros que habitavam as margens do Tocantins na região de Alcobaça, local onde atualmente onde está situada a sede do município de Tucuruí.

⁹ Para melhor entendimento ver: BATES, Henry Walter. **O naturalista no rio Amazonas**. 1º volume. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

Barbosa (2018) destaca que o processo de colonização das margens do rio Tocantins perpassa pelos séculos XVIII e XIX, especialmente no que diz respeito às extinções, relocações e elevação dos núcleos de ocupação a outros estágios, a exemplo das vilas, municípios e lugares, tanto que as relocações contribuíram em grande medida para a ocupação da região Tocantina, uma vez que alguns locais vieram a se tornar novos núcleos de ocupação/habitação.

Em uma síntese historiográfica da ocupação do rio Tocantins, em se tratando do contexto histórico da região de Tucuuruí, Castro *et al* (2010) enfatiza que o espaço social foi destaque nos recortes das intervenções e transformações na linha do tempo. Esse recorte se deu em três momentos: o primeiro, ligado à intensificação da exploração de recursos extrativistas advindos da floresta; o segundo, correlacionado à navegação entre as províncias do Pará, Maranhão e Goiás; e o terceiro, com a presença da vila de Alcobaça, presente com a construção da estrada de ferro e, posteriormente, a hidrelétrica de Tucuuruí.

No que diz respeito ao primeiro recorte da linha do tempo acerca das intervenções na região, hoje conhecida como Região de Integração do Lago de Tucuuruí, a presença de ribeirinhos às margens do Tocantins sempre foi uma constante. Esses detinham do rio e da floresta a principal forma de sobrevivência, pois em suas roças plantavam, principalmente, mandioca, milho, arroz e outros alimentos usados para o consumo próprio e também para a comercialização em pequena escala. Contudo, Barbosa (2018) ressalta que tais moradores não se restringiam somente à agricultura, mas também ao extrativismo, como forma de complementar o produto das roças.

A relação com o rio e a floresta determinava o modo de vida dos ribeirinhos do Tocantins, pois esses viviam em consonância com as estações presentes na região. Assim, no período de inverno – tempo das cheias do rio Tocantins – as moradias mudavam para locais altos, onde a água não inundava, enquanto no período de verão – momento em que as águas diminuíam no rio – as moradias voltavam para a região de várzea, às margens do rio. Para Barbosa (2009, p. 04):

A população do Tocantins migrava de acordo com as estações. As residências em geral eram feitas sobre palafitas, sendo as casas mal-acabadas, reduzindo-se entrançados, cobertos de folhas de ubuçu, feitas com o tronco do açaizeiro e tabuas estreitas para formarem as paredes e o soalho. Essas residências eram temporárias, pois quando as águas de abril e maio subiam até o chão das casas, a família se mudava para terrenos em áreas de terra firme. Também era próprio dessa população mudar para acampamento.

Esse modo de vida ribeirinho era decorrente da relação estabelecida na região, marcada pela forte influência do *modus vivendi* entrelaçados ao rio/floresta, que somado às trocas culturais, especialmente a indígena, influenciaram o cotidiano ribeirinho daqueles que viviam na região, pois a “vida dos moradores beira-rio era bastante dinâmica, repleta de experiências e de conhecimentos peculiares” (Barbosa, 2009, p. 05).

Essa visão de um modo de vida baseado na agricultura de subsistência, associada à pesca e ao extrativismo, passou a ser vista como um dos entraves para a povoação às margens do Tocantins pelas autoridades coloniais. Assim, passou-se a desenvolver uma política que tinha como base a ideia de fixação da povoação ao solo por meio da atividade agrícola e, para tal, passou-se a conceder algumas vantagens àqueles que se aventurassem a mudar tal realidade. De acordo com Barbosa (2018, p. 125):

Dentre os “prêmios” podemos destacar a concessão por carta de sesmaria das terras necessárias para o seu estabelecimento; a cobrança de meio dízimo para o cultivo de gêneros para exportação e isenção de dízimos para os gêneros de consumo interno por seis anos; isenção de dízimo para todo aquele que houvesse feito descimento de gentio e com ele tivesse formado estabelecimento ou fazenda de cultura de qualquer tipo de gênero; sobre as ferramentas necessárias não seriam pagos direitos de entrada e sobre as fazendas e gêneros seriam pagos meios direitos; concessão de mercês do Hábito de Cristo e proteção contra execução por dívidas para aqueles que fossem povoar e levarem consigo mais de trinta escravos; para os que levassem consigo mais de vinte escravos seria concedido, além dos privilégios anteriores, a mercê do Hábito de São Thiago; por fim, para aqueles que ao final de quatro anos possuíssem mais de cinquenta escravos, seria concedido à mercê do Hábito da Ordem de Cristo e o foro de cavaleiro fidalgo.

Como se observa, havia muitos incentivos como política para povoar “uma terra sem homens”, contudo, e apesar de toda a política desenvolvida, não havia interesses em deslocamento de pessoas para tal região. Assim, consolidar a navegação do Tocantins em uma rota Pará-Goiás foi a “saída” pelas autoridades da época, pois a “questão fundamental não seria saber se a navegação era ou não dificultosa, mas sim, a sua importância para o desenvolvimento da região” (Barbosa, 2009, p. 04).

Dessa forma, devido a esses fatores e ao crescimento da produção extrativista da castanha-do-Pará¹⁰ na região do médio Tocantins, segundo Rocha (1998), o governador à época, José Nápoles Telles de Menezes, usou como estratégia a utilização fluvial do rio Tocantins como estímulo para o desenvolvimento econômico e, conseqüentemente, a

¹⁰ Para maior aprofundamento ver a tese de doutorado: SILVA, Adriane dos prazeres. **AS TERRAS DE USO COMUM E OS CASTANHAIS DO VALE AMAZÔNICO: Luta, Resistência e a lei dos posseiros (1930 - 1991)**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2021.

ocupação da região, instalando em Alcobaça bases fiscais e militares. Pompeu (2020) ressalta que a localização espacial da referida base estava situada próxima às corredeiras de Itaboca, local onde, atualmente, está instalada a UHE-Tucuruí.

Essa posição espacial de Alcobaça exigiu um novo reordenamento geográfico-espacial, pois eram grandes as dificuldades encontradas para se fazer a transposição das corredeiras de Itaboca, por, dentre outros fatores, apresentar um trecho encachoeirado. Nas palavras de Paternostro (1945, p. 89):

A ideia da construção, nesse trecho, de uma estrada de ferro foi devido às corredeiras, travessões e rápidos que impedem a navegação franca de Alcobaça à confluência Araguaia-Tocantins. Incluída no plano Bulhões de viação nacional, a ferrovia, numa extensão de 391 km, ligaria três povoações: Alcobaça, São Vicente do Araguaia, Boa-Vista do Tocantins, e sua trajetória seria um ângulo obtuso.

Assim, de acordo com Rocha (1998), em virtude do grande interesse em se fazer ligações com áreas mais ao Sul, visando o abastecimento e a comunicação, emergiu a ideia de se construir uma ferrovia, ligando Alcobaça, no Pará, a Santa Isabel, no estado de Goiás.

Conforme Paternostro (1945), a ferrovia foi construída em etapas, apresentando-se, primeiramente, na Câmara Imperial, em 24 de março de 1882, o projeto que visava o governo autorizar e conceder a construção da estrada de ferro a quantia de juros de 5 ao ano sobre o capital máximo de 16.000:000\$000, sendo dada a concessão a José Negreiros de Almeida Sobrinho, através do Decreto nº 9.405, de 21 de abril de 1885.

Posteriormente, o governo provisório anunciou a estrada de Ferro Tocantins, porém um ano e meio depois explicou que não havia capital para a obra, nem no país e nem no exterior, solicitando ao Congresso um prolongamento do prazo para iniciar a construção. Foi somente em 1905 que a Companhia conseguiu um empréstimo no exterior para dar início às obras em 1908.

Figura 3 - Locomotiva sendo desembarcada em Alcobaça em 1920



Fonte: Museu virtual de Tucuruí

Ainda sobre a construção de Estrada de Ferro Tocantins – EFT e seu posterior insucesso, Ignácio Moura, que era natural da região do Tocantins (Cametá), engenheiro de formação e responsável pela construção da Estrada de Ferro de Bragança, ressaltou que a localização geográfica inicial da estrada teria sido um dos fatores para que a ferrovia não lograsse tanto êxito. Para Moura (1989, p 162):

A minha opinião sobre a escolha daquele lugar para ser o ponto inicial de uma Estrada de Ferro tão importante, é que se deveria, para isso escolher melhor situação, a 2 ou 3 quilômetros abaixo, onde o rio é mais largo e o ancoradouro mais fundo e mais livre...sua situação deveria ser melhor estudada, avaliando-se sua importância futura, demografando-se e planejando, sendo assim, a mais importante do Estado, depois de Belém. Por tudo isso, as suas circunstâncias topográficas são escassas e mesquinhas, oferecendo apenas uma lombada de terra entre o barranco, que foge cada inverno para o rio...envenenando as fontes e tornando más as condições de salubridade pública.

Destarte, a ideia de se construir uma ferrovia ligando, via Alcobaça, o Pará a Goiás, não saiu como o planejado, pois a construção dessa se deu apenas em um trecho dentro do próprio estado “a construção e conclusão da ferrovia se deu, apenas, entre Alcobaça e a localidade de Jatobal (atual município de Jacundá), pela margem esquerda do rio Tocantins, com 117 quilômetros e 200 metros de trilhos com bitola de um metro” (Pompeu, 2020, p. 27).

Apesar do insucesso acerca dos planos e projetos que se tinha para a ferrovia, é inegável que a presença da estrada de ferro, em Alcobaça, acarretou um novo reordenamento

sócio-espacial, pois anterior à EFT, Alcobaça era um simples posto militar, cujo objetivo era “domesticar índios, aprisionar escravos fugitivos, contrabandistas de ouro que desciam das minas goianas e mato-grossenses, pela via natural de comunicação entre o Centro e o Norte - o rio Tocantins” (Paternostro, 1945, p. 87).

Com a presença da Estrada de Ferro houve uma nova reorganização sócio-espacial em Alcobaça. Para Moura (1989, p. 160):

Alcobaça, nome tirado de algum lugar do reino de Portugal, foi fundada sem dúvida, por algum fervoroso colono da metrópole. Ali se achava erguido sem estilo algum o casarão coberto de folhas de zinco, todo de madeira, destinado a servir de escritório e de residência da administração e do pessoal técnico da Estrada de Ferro de Alcobaça. Oito a nove casas cobertas de telha de zinco ou de madeira (cavaco, sistema este introduzido no Pará por colonos franceses vindos do Canadá), destinadas a oferecer acomodações ao resto do pessoal de construção, armazéns, escritório, etc., completam toda a casaria que formava naquele ano a povoação, destinada a servir de ponto inicial a maior e mais importante via-férrea do Norte da República.

Pompeu (2020) enfatiza que a implantação da Estrada de Ferro Tocantins - EFT foi o marco de uma das primeiras e significativas mudanças sócio-espaciais ocorridas no espaço urbano de Alcobaça (atual Tucuruí), já que redimensionou o comércio e estimulou o surgimento de novos processos migratórios para a localidade, reordenando a geografia local. “De pequeno núcleo ribeirinho, Tucuruí, além de ser uma área produtora, passou a se destacar também como ponto de estocagem da castanha oriundas das cidades a montante das corredeiras de Itaboca, especialmente de Marabá” (Pompeu, 2020, p. 28).

É importante ressaltar que Alcobaça passou a ter o nome substituído por Tucuruí, em uma linha cronológica do tempo, em 1944, momento em que cidades e vilas que tinham nomes repetidos passaram por mudanças em todo o país. Para uma explicação etimológica do nome, Pompeu (2020, p. 80) enfatiza:

Tucuruí foi o nome dado em 1944. Quanto as explicações de seu significado são utilizadas algumas justificativas, dentre elas que o vocábulo advém da origem indígena Tupi, língua das várias tribos indígenas que habitavam a região. Sendo decomposto em tucura (gafanhotos) + i = ig = (rio) = Rio de Gafanhotos ou a derivação de tucuru = tacuru (espécie de formigas) + i = ig = (rio) = Rio das Formigas, outra explicação se fundamenta da derivação tycu-roy = líquido gelado, fazendo referência aos rios e igarapés de águas geladas que ficavam nas mediações do território do município, ou então origina-se do anagrama de Pucuru-y, afluente do rio Tocantins.

Assim, Tucuruí passou por uma nova reconfiguração sócio-econômico-espacial, decorrente da inserção da Amazônia aos novos moldes capitalistas empreendidas pelo Estado brasileiro para a referida região. Costa (1992) enfatiza que o Estado foi o “agente

mor” da estratégia de patrocinar a abertura de novos territórios à penetração efetiva do capital e respectiva incorporação ao mercado de áreas economicamente ociosas ou subutilizadas, fazendo assim a transição de um modelo de “desenvolvimento nacional costeiro para o de desenvolvimento horizontal interiorano” (Costa, 1992, p.45).

Pompeu (2020) corrobora afirmando que a inserção da Amazônia nos novos moldes de exploração capitalista, adotados pelo governo brasileiro, explicam as recentes transformações ocorridas na dinâmica espacial, já que foi a partir da implantação da rodovia Belém-Brasília, no governo de Juscelino Kubistchek (1956-1961), que a Amazônia foi “integrada” às demais regiões do país. Costa (1992, p.46) afirma:

Manifestou-se e propagou-se, a partir de década de 60, o recente padrão de ocupação da Amazônia, cujas bases haviam sido preestabelecidas pelo Plano de Metas do governo Juscelino Kubitschek, implementado durante a segunda metade dos anos 50, com a construção da capital federal em 1961, da rodovia Belém-Brasília e da primeira tentativa de construção da Brasília-Acre. Os sucessivos governos militares que durante vinte e um anos empolgaram o poder, a partir de 1964, deram-lhe continuidade.

Essas novas ordenações foram impulsionadas ainda mais com os planos de desenvolvimentos propostos para a Amazônia, sendo eles, inicialmente, o Plano Nacional de desenvolvimento (I PND) e, posteriormente, o segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND).

Pompeu (2020) explica que o I PND (1972 a 1974), na Amazônia, esteve atrelado ao Plano de Desenvolvimento da Amazônia - I PDA, cujo objetivo consistia em buscar, por meio da colonização oficial, preencher os chamados “vazio demográfico”, efetuado a partir do Plano de Integração Nacional – PIN, o qual objetivava, dentre outros fatores, a abertura de rodovias, aeroportos, energia e telecomunicações, com o intuito de integrar a Amazônia ao restante do país.

Mudanças expressivas serão vivenciadas com a adoção do II PND (1974-1979), pois é quando se intensificou a exploração dos recursos hídricos, exploração do subsolo e a abertura de eixos viários. Para Costa (1992, p. 47):

A partir da adoção do II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), na segunda metade do decênio de 70, a implantação de grandes projetos de impacto passou a ser o mecanismo mais importante de transformação econômico-espacial. Dentre os mencionados instrumentos de política econômica espacial simultaneamente adotados, a construção de grandes eixos viários (e suas principais variantes) convergentes para o centro dinâmico industrial do país foi de vital importância. [...] a BR – 230 (Transamazônica), complementarmente, a PA-150, grande eixo estadual (986,2 Km), principal via do Leste do Pará, que atravessa seu território no sentido norte-sul.

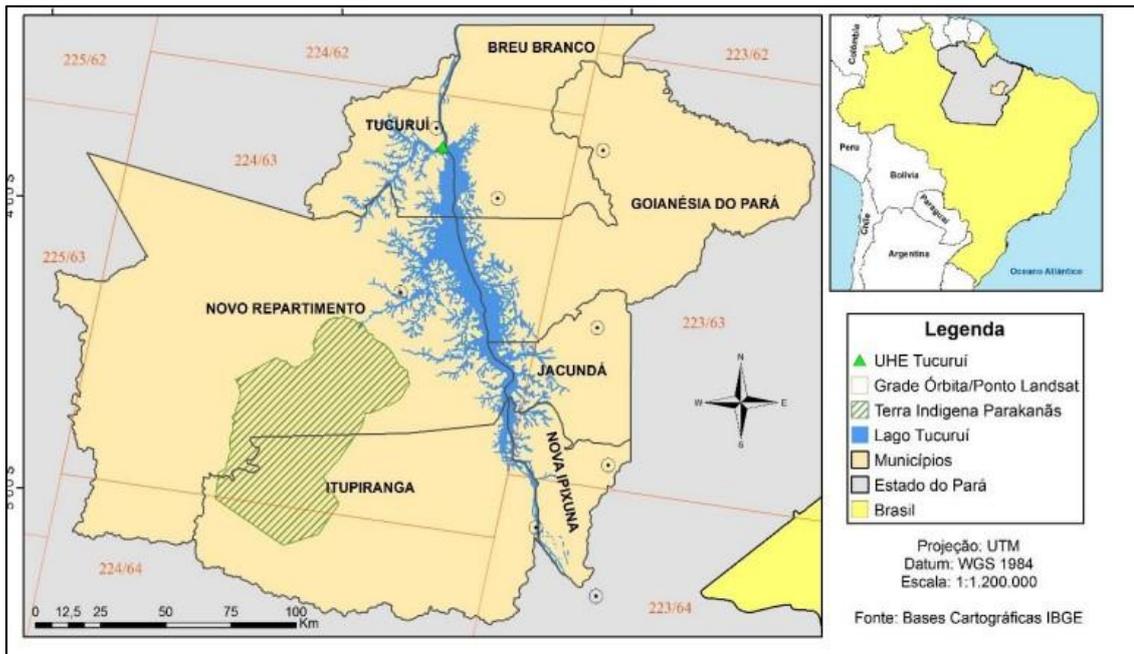
Para Pompeu (2020) é no contexto dos PNDs (I e II) e, conseqüentemente, a partir dos desdobramentos em PDAs (I e II) é que se consolidam definitivamente a implantação de grandes projetos para/na região. Isso, impulsionado pela abertura das novas rodovias, trouxe para Tucuruí novos fluxos de circulação e organização espaciais e econômicos, abrindo-se, assim, com a construção do grande projeto UHE-Tucuruí.

A ideia para se barrar o rio Tocantins, a montante de Tucuruí, nas corredeiras de Itaboca, segundo o Secretariado da Comissão Mundial de Barragens (2000), surgiu com o intuito de, inicialmente, suprir a energia da capital do Pará, Belém, e região circunvizinhas, o que mais adiante foi alterado em virtude do projeto Albrás. Assim, com o projeto de produção de alumínio da Albrás é que finalmente se definiu o local e as características do aproveitamento de Tucuruí.

Silva Júnior (2019) enfatiza que o sistema gestor de empreendimentos Eletrobrás/Eletronorte, começou a atuar no estado do Pará em 1975. No dia 24 de novembro do mesmo ano, deu início à construção da Usina hidrelétrica, a qual foi inaugurada em 10 de novembro de 1984, com a missão de preparar a infraestrutura energética necessária para atender ao polo minero-metalúrgico que seria instalado no Oeste do Pará.

Dessa forma, a UHE Tucuruí, de acordo com Montoya (2018), foi o primeiro projeto hidrelétrico de larga escala para a região amazônica, formado pelo represamento do rio Tocantins, o qual abrange os municípios de Tucuruí, Breu Branco, Novo Repartimento, Goianésia do Pará, Jacundá, Itupiranga e Nova Ipixuna, municípios que atualmente compõe a Região de Integração do Lago de Tucuruí.

Figura 4 - Municípios atingidos pelo reservatório da UHE-Tucuruí



Fonte: Montoya (2018)

Assim, com o represamento do Lago de Tucuruí, novas reconfigurações sociais e espaciais foram vivenciadas nas áreas que compõem a atual Região de Integração do Lago de Tucuruí. Muitos vilarejos, com a construção da UHE-Tucuruí, emergiram, assim como muitos ficaram submersos nas águas do rio Tocantins, obrigando o deslocamento compulsório da população que vivia às margens do rio, tal qual ocorrera com a antiga vila Breu Velho.

2.3 DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO E SOFRIMENTO: DA VELHA BREU BRANCO A NOVA BREU BRANCO

A vila Breu Branco foi um dos vilarejos que com o represamento do rio Tocantins, para a construção da UHE Tucuruí, “foi para o fundo” (Mercês *et al*, 2019). Um Breu, de acordo com Wanzeler (2016), pacífico e adormecido nas águas do misterioso Tocantins, inserido na floresta Amazônica e abraçado pela gigante de concreto moderno e elétrico.

O lago artificial produzido pelo barramento do rio Tocantins acarretou o deslocamento compulsório e, conseqüentemente, uma temporalidade comparativa entre o velho e o novo, passado e presente. Assim, para fazer referência à Vila que foi submersa, o termo utilizado pelos moradores é de “Breu Velho”.

A respeito do referido nome, Wanzeler (2016) afirma que “velho” perpassa o sentido atribuído pelo adjetivo, tornando-se um substantivo próprio, pois conota não aquilo que é negativo e retrógrado, mas, de forma geral, as antigas vilas e povoados atingidos diretamente pela construção da usina hidrelétrica. Assim, “Velho é usado como sinônimo de vida, memória viva, luta dos que moraram e viveram cada espaço de terra e de tempo num lugar submerso” (Wanzeler, 2016, p. 40).

O nome Breu Branco, segundo o Plano Diretor do Município de Breu Branco - PLACOM (2006), deriva da presença abundante, que havia na época, de uma árvore nativa da floresta amazônica da família da Burcerácias (*Protium pallidum*), macia e de odor agradável, denominada breu branco, que produz uma resina utilizada na fabricação do breu. Esse, por sua vez, é extraído do tronco da árvore, o qual lembra um mineral por ter cor branca e brilhante que o com o tempo, solidifica-se, formando uma massa dura, esbranquiçada e cinzenta, quebradiça e facilmente inflamável.

Figura 5 - Árvore de breu branco com a respectiva resina



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Essa massa, breu, pode ter usada de várias formas e ter várias funcionalidades, dentre elas, “dar acabamento e cobrir costuras de tabuado de navios, tapar fendas e orifícios de utensílios domésticos e inseticida natural ao ser exposto ao fogo...a fumaça provocada pela queima do breu afasta mosquitos e insetos” (Wanzeler, 2016, p.38).

Uma outra hipótese levantada por Wanzeler (2016), em um estudo aprofundado sobre a antiga vila Breu Velho, com base na história oral dos antigos moradores do referido local,

é que o adjetivo substantivado “branco” poderia ser usado como referência ao solo, por esse ser coberto de areia branca, mineral muito presente na região.

Se há discordâncias acerca da origem do nome, as hipóteses acerca das primeiras habitações em Breu não são diferentes. Há referências de que a vila surgiu com a construção da EFT, outros, de um pequeno povoado de coletores de castanha-do-Pará que aos poucos foi crescendo, assim como histórias de que a vila surgiu com a migração proporcionada pela construção da rodovia Transamazônica.

No PLACOM (2006), Breu Branco surgiu a partir de um pequeno povoado localizado à margem esquerda do rio Tocantins, a 43 km de Alcobaça, atual Tucuruí, numa região originalmente habitada pelos indígenas Assuriní. No referido Plano não há referências acerca das origens desse “pequeno povoado”, contudo, Wanzeler (2016) explica que na região sudeste do estado do Pará existiram sítios arqueológicos a céu aberto, de caçadores-coletores, sem indícios de cerâmica, que, como os primeiros ocupantes da Amazônia, eram amparados pela biodiversidade vegetal e faunística, o que fazia com que essas sociedades não recorressem a práticas agrícolas. “Isso traz a hipótese de que o território que corresponde ao Breu Velho foi ocupado bem antes do que se imagina, mas sem o *status* de vila, apenas habitantes primitivos que foram vivendo em sociedades” (Wanzeler, 2016, p. 33).

Algo significativo para a Breu velho, deu-se no contexto do governo do presidente Prudente de Moraes (1894-1898), época em que foi construída a Estrada de Ferro Tocantins – EFT, pois houve um deslocamento das famílias dos trabalhadores para perto da ferrovia. Alguns desses trabalhadores passaram a ser funcionários na EFT. Vejamos o relato de uma antiga moradora do Breu Velho:

Meu pai tinha uma renda extra que era da Estrada de Ferro Tocantins. Naquela época o pessoal entraram pra trabalhar na estrada de ferro e logo, logo ela deu por falida, né? Mas se aposentaram. Meu pai se aposentou muito cedo, meu pai se aposentou com 30 e poucos anos, né? (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023)

Outro fator importante para a migração na região foi a construção da rodovia Transamazônica, na década de 1970. Essa ajudou no crescimento da população, mas como assegura Wanzeler (2016), não foi o marco de origem para a Breu Velho, pois antes da construção da estrada já haviam registros, anteriores a 1949, de moradores convivendo na Vila. Para Wanzeler (2016, p. 40):

A ocupação do território da Vila foi intensificada com a construção da Estrada de Ferro Tocantins (EFT), da Rodovia Transamazônica e da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT), este último projeto, pivô da mudança de localidade da Vila, entre 1983 e 1984, para onde está hoje o Novo Breu.

A vila Breu velho era composta por poucas famílias que, na grande maioria, tinha como base econômica a agricultura e a pesca. O vilarejo era composto de “ 127 pessoas, dos quais cerca de 80% viviam da caça, da pesca, castanha-do-pará, extração de madeira e lavoura” (PLACOM, 2006, p. 02). A caça e a pesca eram praticadas como forma de subsistência e não comercialização, “ *ali, quase tudo era pescador, vivia da agricultura e da pescaria, né? Meu pai tinha roça, pescava, era pescador. Naquela época a caça era sobrevivência, você não caçava pra outra coisa, era pra se alimentar, só se alimentar*” (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023).

Breu Velho era um vilarejo com apenas duas ruas, havia uma escola, um postinho de saúde, um poço artesiano comunitário e um campo de futebol, onde os moradores ao final da tarde se reuniam para se divertirem. As famílias que viviam no lugar, em sua maioria, mantinham grau de parentesco e reciprocidade, vivendo em comunidade:

Quanto ao espaço, como a minha vó era de lá mesmo, minha avó era descendente de índio mesmo, era daquelas negras do cabelo liso, né? Tinha a família da Maria Rodrigues, a família da Maria Rodrigues, que era a minha avó, era grande. Era grande a nossa família, né? Então tinha aquele negócio de família. Tinha a família do seu Jairo, da dona Zeruda...a maioria era tudo comadre e compadre, né? Eu lembro que eram só duas ruas. Era uma rua de um lado, vinha o campo de futebol de areia no meio e a outra rua. Aí ia do início do Breu até o final as duas ruas. Eram só aquelas duas ruas. Tinha uns três comércios, que era perto de um poço comunitário, tinha um poço que todo mundo pegava água lá e tinha as cacimbas dos igarapés, chamavam de cacimbas, que eram pra tomar, beber água. Então era assim que a gente vivia. Lavava a roupa nos igarapés, tinha o igarapé dos homens e o igarapé das mulheres pra tomar banho (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023).

Segundo o PLACOM (2006), o posto de saúde presente em Breu Velho recebia medicamentos fornecidos pela Secretaria de Saúde Pública do estado do Pará, os quais eram insuficientes para atender a todas as necessidades dos moradores locais. Quanto ao abastecimento de água, havia um poço comunitário construído pela EFT. No que diz respeito à educação havia duas salas de aula, uma mantida pela EFT e outra pela igreja católica e pais

de alunos, assumindo, cada parte, 50% do salário da professora. As aulas limitavam-se à alfabetização e às duas primeiras séries do primário:

Estudo era bem pouco, os professores eram aqueles antigos conhecidos, os professores nossos não tinham formação nenhuma, né? Eu me lembro que a minha tia era professora lá no Breu Velho, que ela até se aposentou muito nova. Ela começou a trabalhar com 16 anos lá, foi minha professora. Muito rígida, mas agradeço a ela. Não tinha questão de idade e nem de formação. Sabia ler e escrever, tu já podias dar aula e pronto. E vinha a dona Doviges, a mãe da Danusa...foram pessoas que contribuíram com a nossa educação e quando chegava na 4ª série, tu tinha que migrar pra outro lugar, porque não tinha como continuar lá. Era difícil, porque no meu caso eu tive que ir pra Tucuruí trabalhar nas cozinhas dos outros pra poder estudar. (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023)

Segundo Wanzeler (2016) foi somente em 1974 que foi inaugurada a escola Gonçalves Vieira, construída em alvenaria, a qual possuía duas salas de aula, uma secretaria e um refeitório. Eram ofertadas turmas de alfabetização até a quarta série.

Figura 06: Escola Gonçalves Vieira, Vila Breu Velho

Figura 6 - Escola Gonçalves Vieira, Vila Breu Velho



Fonte: Wanzeler (2016)

A presença da escola Gonçalves Vieira foi um marco importante na história da Breu Velho, nela puderam estudar os filhos de moradores locais, que, mais tarde, seriam figuras representativas para a região, a exemplo de Sancler Ferreira, que fora aluno da escola e, posteriormente, prefeito de Tucuruí. Vale ressaltar que Breu teve a organização política

iniciada em 1960, com a eleição do primeiro vereador. Nessa época, a Vila era vinculada ao município de Tucuruí.

Os grandes projetos pensados para a “integração da Amazônia” foram determinantes para o “processo de estruturação político-institucional e de formação sociocultural de Breu Branco (PLACOM, 2016, p. 03). A construção da EFT e da rodovia Transamazônica fizeram mudanças significativas, mas em proporções menores do que estaria por vir: a UHE-Tucuruí.

A partir do começo da década de setenta, segundo o PLACOM Breu Branco (2006) teve início a construção da UHE-Tucuruí. Tal empreendimento deixaria, posteriormente, Breu Branco submersa, em virtude do barramento do rio Tocantins¹¹, mudando completamente a vida daqueles que habitavam a vila. Para Pereira (2020, p. 172):

A vida dos moradores da região sudeste do Pará (Brasil) começou a mudar desde o anúncio do interesse do governo federal em construir uma usina hidrelétrica no município de Tucuruí. Medo, insegurança, dúvidas e incertezas povoaram a imaginação e o cotidiano dos residentes nas áreas que, possivelmente, seriam atingidas em fins dos anos de 1970.

Esses sentimentos foram vivenciados na prática, especialmente em 1984, uma data que como assegura Mercês *et al* (2019), vai em direção à encruzilhada do tempo físico com o cronológico, que liga dois momentos do tempo real: o antes e o depois, ou seja, o deslocamento compulsório dos moradores da Breu velho em virtude da UHE Tucuruí.

Conforme assegura Magalhaes (2007), muitas pessoas são submetidas a processos de deslocamento compulsório, sendo os parâmetros diversos e as denominações variadas, daí existirem classificações como: deslocamento interno, deslocamento-reassentamento, deslocamento massivo, atingido e eco-refugiado¹². Esses termos são usados conforme a posição política do agente que o nomeia. Porém, no que diz respeito às categorias e seus conteúdos, os termos “atingidos” e “relocados/reassentados”, “o contexto é predominantemente brasileiro. O objeto de disputa são as consequências sociais das barragens” (Magalhaes, 2007, p. 50).

¹¹ Para um estudo mais específico sobre o “afogamento” de Jacundá, uma cidade que foi submersa pelo barramento do rio Tocantins em virtude da construção da UHE Tucuruí, ver: SILVEIRA, Claudionor Gomes da. **Uma cidade submersa: memória e história de Jacundá**. Belém-Pará: Paka-Tatu, 2001.

¹² Magalhaes ressalta que a palavra “eco-refugiado” com tal grafia não existe nos dicionários de língua portuguesa. A autora manteve a grafia pela tradução literal do francês “éco-réfugié”. Para melhores esclarecimentos acerca dos termos ver a tese de doutorado: MAGALHAES, Sônia Barbosa. Lamento e dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragem. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará em co-tutela com a Universidade Paris 13. Belém-UFPA:2007.

No contexto dos moradores de Breu velho, a construção da barragem de Tucuruí trouxe consequências sociais refletidas em sofrimento e dor, dados pelo deslocamento compulsório drástico. Para Mercês *et al* (2019, p. 143):

Se há um elemento que une os deslocados compulsoriamente, esse elemento é o de sofrimento como vivência. Ou seja, a consequência imaterial ocasionada pela compulsoriedade drástica da mudança de uma forma de vida “breuense”. Passados anos do deslocamento compulsório, à violência sofrida...o sofrimento instaura constantemente o apelo ao reconhecimento dos danos deixados na vida dos nossos interlocutores.

Para os moradores que vivenciaram o deslocamento compulsório na Breu Velho, o sentimento externado é sempre o de sofrimento causado pela inundação. As marcas são visíveis pela performance dada pelos entrevistados que, em falas, olhares, pausas, gestos...deixam claro a experiência traumática vivida. Vejamos:

Aí no início a gente não acreditava, ninguém acreditava. Eles começaram, o pessoal da Eletronorte, eles iam fazer o cadastro, ver o que tu tinha, se era mais de uma casa, se tinha roça. Eles iam lá faziam o cadastro, mas a gente não acreditava, diziam que aonde que aquilo ali iria pro fundo, nunca passava isso pela cabeça. Tanto que teve pessoas que quando a água já estava chegando aos poucos e não queria sair, foi muita luta pra sair, meu pai foi um. Meu pai não acreditava... e eles diziam (Eletronorte) que tinha que sair...Então, foi muito difícil, muito. As pessoas que eram de lá mesmo, assim, que nasceram lá, no meu pai que nunca, nunca viajou pra outro lugar. E quando foi no final de 83 pra 84 já foi forçado mesmo, entendeu? Os caminhão vinham já pra tirar o que tu tinha, trazer alguma coisa que tu tinha, da casa, telha, madeira, essas coisas, teve muita gente que trouxe, mas mesmo assim teve muita que relutou, que não queria vim. (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023)

Mercês *et al* (2019) ressalta que enfatizar a retórica do sofrimento decorrente do deslocamento compulsório pelos moradores de Breu Velho não é apenas uma insatisfação diante das perdas e violência, ou seja, não é algo aleatório, mas a única forma para torná-la pública, “...o deslocamento compulsório se manifesta como um mal-estar difuso, os sintomas desencadeados neste tipo de sofrimento se embasam em uma compreensão de promessa quebrada pela Eletronorte” (Mercês, Castro, Cañete, 2019, p. 227).

A promessa seria de que no “novo” lugar haveria uma infraestrutura favorável aos deslocados, bem como o compromisso com a indenização aos atingidos pela construção da barragem, porém tais fatos não aconteceram. Silveira (2001) afirma que no momento em que a Eletronorte conseguiu “expulsar” os moradores dos lugares que seriam “afogados” pelo reservatório, abandonou-os à mercê do destino, que por sinal, não foi traçado por eles. Isso gerou uma desolação muito grande, uma onda de insatisfação, revolta e muito sofrimento. Vejamos:

E o pior foi quando a gente chegou aqui (Breu Novo), aqui que foi sofrimento, né? porque era um pouco de casa ali perto do Gonçalo que a Eletronorte tinha feito e outra aqui pra trás da praça da bíblia. Era só mata esses arredor e era no chão mesmo, numa lama, não tinha água potável. O carro pipa vinha e colocava as águas no tambor pra gente fazer as coisas e pra beber a gente pegava da firma que estava construindo as casas. Banheiro comunitário, então a gente sofreu muito, pessoal sofreram muito, até mesmo de passar fome o pessoal que vieram de lá, viviam de pescar lá, não tinham outra renda... E assim, vindo, mas com lágrimas no olho, né? Deixando...meu pai até dele falar assim, quando ele falava, a lágrima escorria do olho dele, porque ele dizia que aquilo que era lugar. Foi muito difícil. Eles sentiram muito, a minha vó nem sem fala a dificuldade que ela enfrentou de largar pra trás, assim... (Cleide Rodrigues de Oliveira, 55 anos, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023).

O processo de sair foi porque falaram que tinha que mudar porque ali ia encher. Aí viemos naqueles caminhão pau de arara, 9215, eu lembro que quando falavam pra gente que tinha que ir, eu chorava pra não entrar no carro, tinha medo, chorava.... O Breu Novo era só lama, isso aqui era só lama. Era o carro pipa que vinha abastecer de água. (Maria José Torres Nascimento, 54 anos, Breu Branco. Entrevistada para esta tese em 26 de fevereiro de 2023)

Conforme Mercês *et al* (2019) o recurso utilizado por moradores deslocados compulsoriamente, em virtude de grandes projetos como o da UHE-Tucuruí, de (re)afirmarem sempre uma narrativa de sofrimento, frente a um atentado à dignidade humana, tem sido um meio adotado para se fazer valer os direitos da parte agredida, pois a perda é um dano moral irreparável, uma vez que Breu Velho “foi afogada nas águas do grande lago da hidrelétrica e o sonho do regresso alimentado por muitos se desfez totalmente” (Silveira, p. 97, 2001).

O deslocamento compulsório provocou um grande sofrimento, “um rosário de perdas...uma forma de ritualizar a dor que não tem espaço na arena pública” (Magalhaes (2007, p. 221). Conforme Pereira (2020), o deslocamento compulsório desarticulou relações preexistentes, a vida cotidiana das famílias, os laços de solidariedade, os pontos de encontro e as relações comerciais que foram construídos ao longo de muito tempo, “destruíram a cidade antiga sem que a nova estivesse construída ou apta para abrigar os realocados” (Pereira, 2020, p.182).

A “Breu Velha”, adormecida no lago da UHE-Tucuruí, cedeu espaço a “Breu Nova”, a cidade das águas; aquela situada à margem esquerda, esta à margem direita do majestoso rio Tocantins. Breu Branco, de um pequeno vilarejo, tornou-se município em 1991, através da lei nº 5.703, de 23 de dezembro de 1991, tendo sido desmembrado de Tucuruí, ocupando a partir de então um espaço territorial que anteriormente pertencia a Tucuruí, Moju e Rondon do Pará. O município é formado pela sede, cortada pela PA-263, e pelas vilas situadas na zona rural, sendo elas: Califórnia, Muru, Nazaré dos Patos, Quatro Bocas, São João, Roça

Comprida, Placas, Boa Esperança, Mojuzinho, Nossa Senhora dos Remédios, Areal, Jutáí e Crioulas, sendo as duas últimas remanescentes de quilombolas.

3 UM “FIO DE ÁGUA” NO TOCANTINS: ECOS DA ANCESTRALIDADE NEGRA NA REGIÃO DO LAGO DE TUCURUÍ, BREU BRANCO-PA

O “fio”, sob o prisma metafórico busca sempre a origem, sendo usado para costurar, amarrar, ligar...Nesse sentido, “fios” ajudam no entrelaçamento de pessoas e épocas, que mesmo em tempos distintos são conectados pelo passado e presente. Assim, para compreender como se deu o processo de ocupação territorial e a formação das comunidades quilombolas pertencentes à Região de Integração do Lago de Tucuruí, especificamente, as que pertencem ao município de Breu Branco, faz-se necessário fazer um recorte na linha do tempo e “navegar em águas” de tempos pretéritos. Dessa forma, neste capítulo, faremos uma contextualização da ocupação do território tocantino e os fatores condicionantes para a origem dos lugares de resistência ao sistema escravagista que, como fios, se ligam e entrelaçam as atuais comunidades de Jutaí e Crioulas.

3.1 PERCORRENDO “FIOS D’ÁGUA” DE CAMETÁ A BAIÃO: BUSCANDO AS ORIGENS PARA JUTAÍ E CRIOULAS

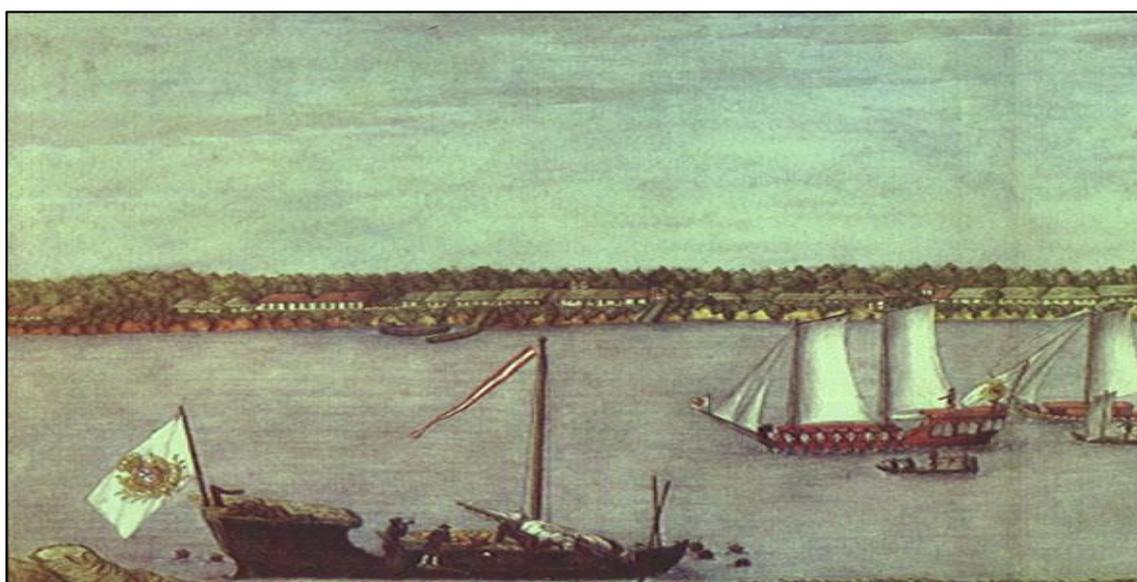
*“Olha, quando eu me entendi nós morava lá perto da velha Paula, irmã do meu pai...Ele falava que os pai dele vieram aí da baixada, rumo de **Cametá**. O que eu sei mesmo que meu marido era do Mocajuba”* (Raimunda Coelho, 105 anos, Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022). O relato proferido por Dona Raimunda infere fios de memória acerca da presença africana na Amazônia Tocantina. Na memória oral dos moradores mais velhos, tanto de Jutaí quanto de Crioulas, há uma referência a Cametá, como sendo um dos lugares de onde vieram os primeiros moradores para a região onde estão situadas, atualmente, as comunidades remanescentes de quilombos do município de Breu Branco.

Segundo a memória oral, em tempos de escravidão as fugas passaram a ser frequentes, sendo o rio Tocantins o principal meio usado para tal. Subjugado ao trabalho compulsório, dentre muitas outras situações, negros escravizados, resistentes ao sistema da época, advindos especialmente de Cametá, subiram o rio Tocantins e na região onde estão, atualmente, localizadas Vila Jutaí e Crioulas, fixaram moradas. Tal hipótese encontra respaldo, uma vez que o território atual do município de Breu Branco pertenceu a Tucuruí

(antiga Alcobaça), que por sua vez foi território de Baião, o qual era território de Cameté. Para uma melhor contextualização voltemos às origens.

Cameté, segundo a Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (1957), foi fundada em 1635 com, inicialmente, o nome de Vila Viçosa de Santa Cruz de Cameté, por Feliciano Coelho de Carvalho. Em termos cronológicos, segundo Braga (1915), foi a segunda vila criada no estado do Pará, sendo a mais importante em “terras tocantinas” (Braga, 1915, p.52), por ser o primeiro povoamento do baixo rio Tocantins.

Figura 7 - Vila de Cameté, 1784, por Joaquim Freire (aquarela)



Fonte: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2024

O território de Cameté, nos primórdios, era muito vasto, pois em virtude do processo de expansão da colonização portuguesa na Amazônia “cobria todo o vale do rio Tocantins” (Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1957, p. 328). Segundo Moura (1989), desejoso de engrandecer a capitania de Cameté, o governador geral do Maranhão e Pará, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, concedeu ao português Antônio Baião uma vasta sesmaria, cujo objetivo seria fundar uma vila, construindo no local escolhido uma casa decente.

Assim, em 30 de outubro de 1769, foi fundada uma freguesia denominada “Lugar de Baião”. Em maio de 1833, o Conselho de Governo da Província elevou o lugar a condição de Vila, batizando-a de Nova Vila de Santo Antônio do Tocantins. Foi por força da Lei Provincial nº 86, de 30/04/1841 que a vila recebeu novamente o nome de Baião (Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1957).

Nesse contexto de tempo, Cameté, pela posição estratégica e por estar situada às proximidades de Belém, transformou-se em um importante centro comercial, sendo anexado ao município o distrito de Mocajuba pela lei provincial nº 228, de 20/12/1853.

O desenvolvimento econômico tocantino teve, assim como em outras comarcas do estado do estado do Pará, a utilização da força do trabalho escravo. Destarte, em terras tocantinas, a mão de obra escravizada foi utilizada nos mais diversos serviços, especialmente na lavoura. A base econômica tinha como cerne a escravidão, tanto que no contexto do século XIX, Cameté era a segunda comarca do Grão-Pará a possuir maior população escrava, conforme tabela a seguir.

Tabela 2 - População escrava do Grão-Pará em 1849

Comarca	Homens	Mulheres	Total
Belém	9.637	9.552	19.189
Cameté	2.637	2.189	4.734
Santarém	2.018	1.865	3.883
Macapá	1.516	1.418	2.934
Bragança	1.416	1.350	2.766
Rio Negro	348	362	710
Total	17.471	16.736	34.216

Fonte: Salles (1971, p. 98)

Gomes (2006) ressalta que em termos demográficos, em Cameté, no ano de 1848 havia 4.038 cativos, totalizando 38% de toda a população escrava da região Tocantina. Diante de um sistema que tinha como força motriz o trabalho compulsório escravizado, homens e mulheres submetidos a tal, não se mantinham passivos com a condição estabelecida, recorrendo a inúmeras estratégias de enfrentamento ao sistema escravocrata, sendo a mais comum, a fuga. “Nas regiões banhadas pelo rio Tocantins e seus afluentes, como...Cameté, Mocajuba e Baião, havia desde o século XVIII, uma tradição quanto a formação de mocambos¹³, comunidade de fugitivos e desertores” (Gomes, 2006, p. 282).

¹³ Salles (1971) ressalta que os termos “quilombo e mocambo” foram utilizados como sinônimos no Grão-Pará. Contudo, há preferência pelo termo “mocambo”, por carregar o sentido semântico de aldeamento fixo e permanente, ao passo que “quilombo” significaria o provisório. Para Cardoso (2014) o “mocambo” era o espaço que agregava vários atores sociais, como escravos fugitivos, índios e desertores. Já para Funes (1999) o mocambo, seria o lugar, o terreno...onde o escravo assumia a condição de liberto, e como tal integrava-se ao ambiente e à cultura indígena, forjando uma cultura afro-amazônica, elementos constitutivos da identidade de uma sociedade mocambeira. Para maior aprofundamento ver: GOMES, Flávio dos Santos. MOCAMBOS E QUILOMBO: Uma história do Camponato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira).

Para Salles (1971), o processo tradicional da busca pela liberdade consistiu, invariavelmente, na fuga para os matos, onde os negros se reuniam solidários entre si. Fugir para as matas, em uma região onde, de acordo com Figueiredo (1999), a presença de recursos naturais tornava relativamente fácil a sobrevivência individual, *o labirinto dos rios, furos e igarapés* (Gomes, 2006), tonou-se o meio para garantir a liberdade. Para Lima, Melo e Vasconcelos (2012, p.34):

A presença da floresta, dos rios e cachoeiras foi aliada em muitos caminhos de enfretamento na iniciativa dos africanos. As imensas distâncias na região facilitaram sua mobilidade social. Embora sujeito às limitações da sociedade escravista, procuravam o momento certo para atacar o sistema de subjugação entre os homens de sua época, buscando constituir espaços e momentos de autonomia nas brechas do sistema.

Assim, na região Tocantina não foi diferente, driblando as forças do poder da época, negros escravizados, aproveitando-se da geografia espacial da região, adentraram furos e igarapés e formaram, no interior da floresta, os quilombos ou mocambos. Pinto (2010) salienta que a região de Cametá foi um foco de resistência ao sistema escravagista, em virtude de ventilarem ideais da Independência, o que atraiu os negros à luta pela liberdade.

Nesses ideais, formou-se segundo Pinto (2010), ainda na segunda metade do século XVIII, o quilombo do Mola, que chegou a abrigar mais de 300 negros, constituindo-se como o maior foco de resistência ao sistema escravagista na região Tocantina, tendo como figura de destaque Felipa Maria Aranha¹⁴. Santos (2023) ressalta que na região do Tocantins existem mais de 20 comunidades quilombolas, a exemplo de Jutá e Crioulas, que em suas origens, teve ligação às ações de Felipa Aranha como protetora e gestora dessas comunidades.

Os movimentos de resistência ao sistema escravagista na região do Tocantins eram intensos, conforme Sampaio (2011), muito mais frequentes do que se poderia fazer crer uma historiografia em silêncio. As margens do rio Tocantins, na região de Cametá, Mocajuba e Baião, constituíam-se em espaços de grande atenção das autoridades em virtude da presença de muitos mocambos. Para Gomes (2006, p. 284):

Juntamente com Mocajuba, Cametá, Baião – na outra margem do rio – eram regiões que mais preocupavam as autoridades quanto ao movimento de fugitivos e o estabelecimento de mocambos, também desde o século XVIII. Em 1870, soldados e auxiliares deslocar-se-iam para prender fugitivos em Cametá. Antes,

¹⁴ Líder quilombola da região do Tocantins, foi a responsável pela formação do quilombo do Mola, em Cametá-Pa, na segunda metade do século XVIII. Detinha capacidade militar e política, sendo responsável pela organização de cinco quilombos na região Tocantina. Para maior aprofundamento ver: SANTOS, Rusevelt Silva. **Felipa Aranha: A guerreira da Amazônia**. Editora Pakatatu, Belém: 2021.

em abril de 1774, aconteceu uma fuga coletiva, quando os pretos de Antônio de Medeiros fizeram um levante derrubando a casa de seu senhor, roubando quarenta e tantos paneiros, e vários trastes e armas de fogo. Embarcariam em “botes” e iam salvando com tiros todos os sítios que passavam de liberados e irem pelo rio Tocantins.

Nesse processo de resistência ao sistema escravagista, o rio Tocantins foi um forte aliado, pois, parte-se da ideia de que usando “botes”, cascos¹⁵ ou canoas, os “resistentes” encontram os caminhos para a liberdade. “As vastas matas, riachos e rios que o estado não pode fiscalizar, criou uma fronteira aberta. O rio foi um corredor propício para desertores e outros fugitivos em busca de um novo começo” (Santos, 2023, p. 36).

Na memória oral das comunidades quilombolas às margens do rio Tocantins, há narrativas que fazem referência ao rio como um fator importante para o encontro da liberdade e do (re)começo. Gomes (2006) afirma que, com base nos mais idosos, o povoado de Umarizal, também conhecido como Umarizal do Pretos, localizado na margem esquerda do rio Tocantins, no município de Baião, teve origem em 1870, quando um grupo de escravos preparou uma fuga coletiva descendo de canoa, à margem direita do rio Tocantins.

O rio Tocantins foi o caminho a ser trilhado em busca da liberdade, da mobilidade e o povoamento. Para Urbano (2021, p.63):

O rio foi via de interiorização e ocupação das ilhas ali presentes, como também, promoveu a constituição de uma paisagem cultural ditada pelo que era natural da terra, mas também pelo que a interiorização determinava. Se a elite agrária reproduzia, basicamente, o que o tempo faz reforçar como capacidade produtiva – a destacar o cacau – por outro lado, em tais culturas também se espelharam as populações fugitivas, a destacar os grupos quilombolas.

Importante destacar, que conforme enfatiza Gomes (2006), na extensa margem do rio Tocantins, incluindo as inúmeras ilhas, furos, braços e igarapés, os mocambos tinham se transformado em micro-sociedades camponesas que acessavam outros povoados e regiões, havendo sociabilidades e atividades econômicas, que articulavam Belém aos vários rios e povoados em toda a região do Tocantins.

Com base em Santos (2022), os quilombos e mocambos da Região de Integração do Lago de Tucuruí tiveram como base aqueles que resistiram ao sistema escravagista em Cametá, tendo como liderança Felipa Aranha. Esses “resistentes” teriam subido o rio Tocantins e se instalado na região de Alcobaça, que era território de Baião.

¹⁵ Na região Tocantina, especialmente na ribeirinha, a população opta pelo termo “casco”, que corresponde a uma pequena embarcação onde se utiliza remos. É um meio de transporte bastante utilizado no deslocamento de pessoas na Amazônia Tocantina.

Alcobaça foi fundada em 1781 pelo governador José de Nápoles Telles de Menezes, sendo em 1894 completamente destruída por indígenas. Em 1870 o governo provisório criou a freguesia de São Pedro de Alcobaça, que, dentre os objetivos propostos, estava o de controlar as fugas de escravos vindo de Cametá. Baena (2004[1839], p. 359) afirma:

[...]cujo registro foi plantado coevamente com um lugarete denominado Alcobaça na margem direita em sítio ceterior da 1ª cachoeira, e tinha a incumbência de evitar os extravios do ouro de Goiás, as fugas dos escravos de Cametá, desviar as agressões dos Silvícolas Timbira, Carajá, Apinagé, Gavião, e refocilar os viandante.

Urbano (2021) enfatiza que o rio Tocantins, na região de Alcobaça, foi significativo para a fuga da escravidão das grandes propriedades rurais veiculadas a Cametá. Assim, negros escravizados subiram o rio Tocantins e fizeram suas moradas no território que, atualmente, pertencem à Região de Integração do Lago de Tucuruí, a exemplo de Jutaí e Crioulas.

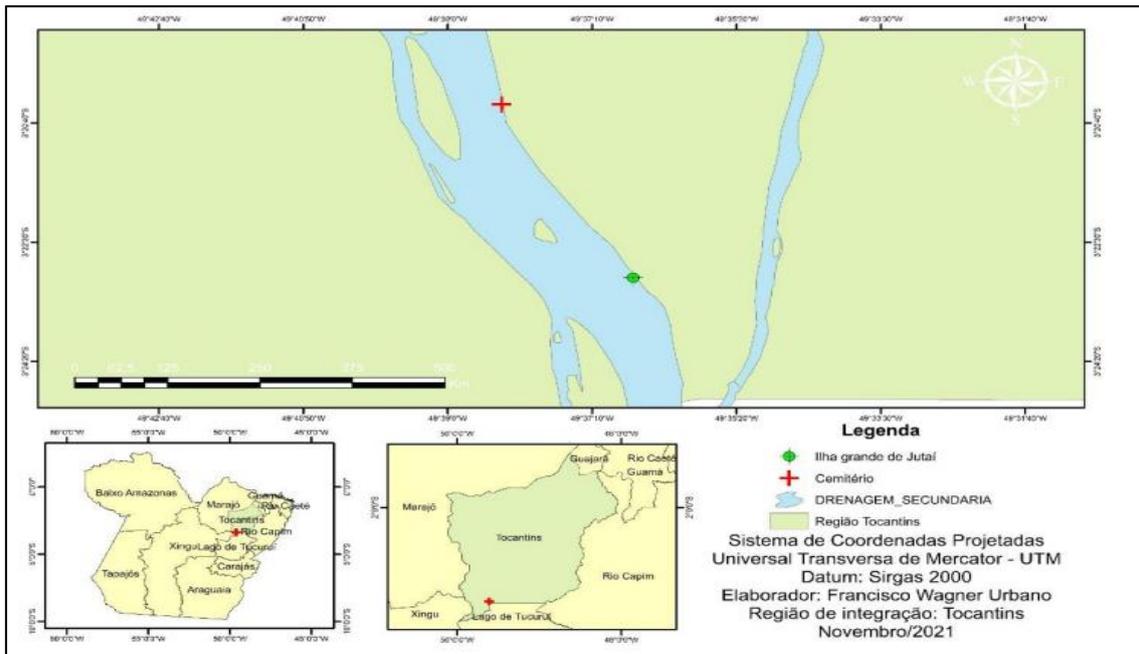
3.2 “FILHOS DA ÁGUA”: A SUBMERSÃO DA ILHA GRANDE JUTAÍ E A IMERSÃO DE VILA NOVA JUTAÍ

Enveredar pelos caminhos que levam à formação de Nova Jutaí, comunidade quilombola situada na zona rural do município de Breu Branco-Pará, é trilhar passos que remontam a Ilha Grande Jutaí, local onde tudo começou.

Os registros escritos sobre a Ilha Grande Jutaí são escassos, recentemente que começaram pesquisas acadêmicas sobre o referido lugar, dentre as quais já citadas nesta tese. Contudo, as histórias sobre o lugar atravessam gerações através da memória oral. Assim, com base em depoimentos de moradores mais velhos da comunidade, Urbano (2021) afirma que a origem de Jutaí remonta ao ano de 1940, período em que se instalaram no lugar os primeiros moradores, o Sr. Juvêncio da Igreja e a Sra. Eulália Sousa Conceição.

Lima (2017) ressalta que os primeiros moradores da Ilha Grande Jutaí eram oriundos de Itacoróa, uma ilha que ficava próxima a Jutaí. Esses moradores foram obrigados a saírem do lugar onde moravam em virtude de constantes ataques de indígenas Assurinís que habitavam a região. Devido a essa instabilidade e temendo por ataques que poderiam ser fatais, algumas pessoas foram abandonando suas residências e (re) construindo novas na Ilha Grande Jutaí.

Figura 8 - Localização Geográfica da Ilha Grande Jutaí



Fonte: Urbano (2021)

O nome da ilha, segundo relatos locais, deu-se em virtude da presença abundante na localidade de uma espécie de árvore da família das *Hymenaea courbaril* ou *Hymenaea parvifolia*, o Jutaí, que também é conhecido como Jatobá, madeira de grande valor comercial.

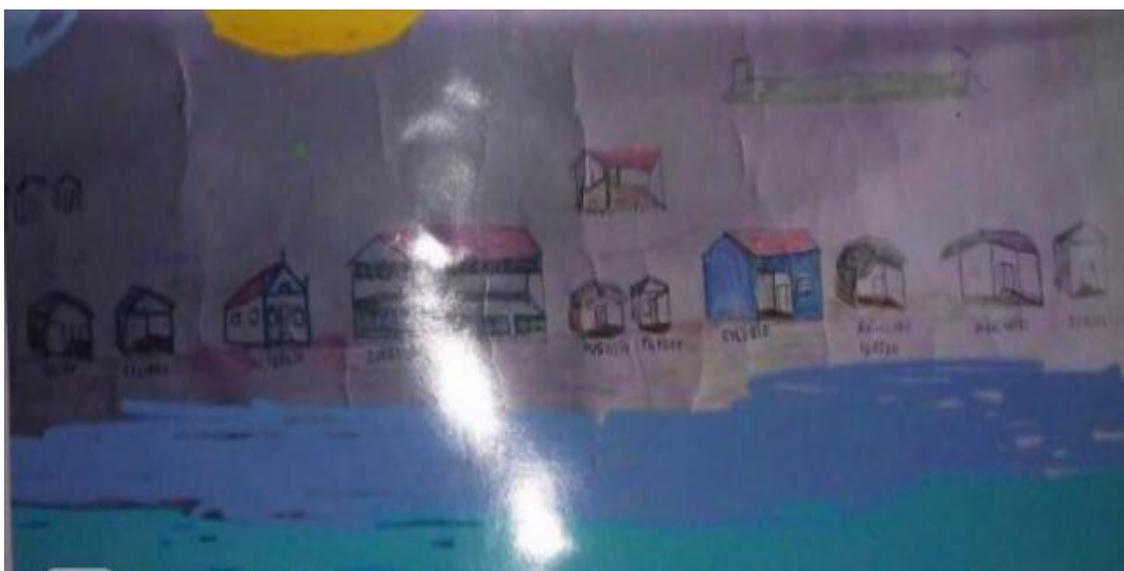
Figura 9 - Árvore Jutaí em Ilha Grande Jutaí



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Urbano (2021) enfatiza que os fluxos migratórios, proporcionados especialmente pelos conflitos entre moradores de Itacorua e indígenas Assurinís, foram importantes para o processo de formação e estruturação da Ilha Grande Jutaí, uma vez que tal fato fez que se formasse um núcleo populacional de casas próximas umas das outras, o que anteriormente não ocorria. Essas casas passaram a ser organizadas em torno do barracão de festas, onde veneravam a Santíssima Trindade. Vejamos a organização espacial das primeiras habitações em Ilha Grande Jutaí:

Figura 10 - Organização espacial em Ilha Grande Jutaí



Fonte: Souza (2021)

A organização e estruturação na Ilha Grande Jutaí ocorreu na década 1960, momento em que se criou a Irmandade¹⁶, a qual segundo Urbano (2021), foi significativa por iniciar uma gestão mais eficiente pelos moradores ao dar condições necessárias para o desenvolvimento da comunidade, como tomar decisões necessárias em benefício de todos. “Com a irmandade formada, passaram a decidir melhor sobre suas necessidades, como por exemplo: descobrir que seus filhos precisariam estudar e se a nova comunidade precisava de assistência médica” (Lima, 2017, p.12).

Em Ilha Grande Jutaí a forma de sobrevivência provinha do rio e da floresta, a pesca artesanal e a plantação de produtos primários como arroz, milho, cacau e mandioca - para a

¹⁶ Para uma melhor compreensão acerca da importância da irmandade no contexto da religiosidade negra na Amazônia, ver o artigo: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **OS REIS DE MINA: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos no Pará do Século XVII e XIX**. Editora Museu Goeldi. Belém-PA, 1993.

produção de farinha - eram cultivados no local e usados, também, na alimentação. Tal cotidiano foi drasticamente mudado da década de 1980, momento em que houve o que os moradores chamaram de “água grande”. As cheias do rio Tocantins, no referido ano, constituíram-se como um fenômeno natural, sendo conhecido como a maior cheia que o rio Tocantins já teve no estado do Pará. Segundo Urbano (2021, p. 82):

No início da década de 1980 ocorreu uma grande enchente, que ficou conhecida entre os moradores como a *enchente de 80*, a qual destruiu tudo que tinha sido feito até aquele momento. Quando a água começou a crescer, rapidamente os moradores foram buscar refúgio em outros lugares.

Lima (2021) afirma que a data acerca da inundação total da Ilha grande Jutaí, deu-se por volta do dia 20 de fevereiro de 1980. Urbano (2021) ressalta que o fenômeno foi tão rápido que com dois dias de água grande não existia mais nenhum morador em Ilha Grande de Jutaí, pois todos já tinham evadido. Naquele contexto, os moradores utilizaram pequenas embarcações que existiam na localidade para a retirada da população e alguns poucos pertences.

Figura 11 - Retirada dos moradores de Ilha Grande Jutaí nas cheias do rio Tocantins em 1980



Fonte: Souza (2021)

Os moradores foram retirados da Ilha Grande com a ajuda voluntária de algumas pessoas que possuíam pequenas embarcações, residentes no local. Segundo Souza (2021) as pessoas que viviam no referido lugar, devido à grande cheia do rio Tocantins, procuraram

lugares diversos, onde não havia alagamento, dentre eles: Estirão, Nazaré dos Patos, Roça Comprida, Cachoeirinha e Boca do rio, local que se tornaria o recomeço – Nova Jutáí.

Ao chegarem na Boca do rio, local que logo em seguida se tornaria Nova Jutáí, havia lá um casal de moradores, que abrigaram as pessoas de Ilha Grande que tiveram suas terras e casas alagadas pela cheia do rio Tocantins. Naquele ano, 1980, Ilha Jutáí pertencia ao município de Baião. Dessa forma, o prefeito do referido município visitou a área e comprou o terreno para abrigar os novos moradores. Acerca do novo recomeço, vejamos o relato:

Ah, viemos pra cá no ano de 1980. Quem primeiro chegou nesse lugar aqui foi eu com minha família. Aqui o chefe era o compá Leonel com a velha dele. Aí cheguei e virou meu compadre, aí falei: ei, meu compadre, se o prefeito vier nos procurar aqui e quiser comprar aqui o senhor vende? Ele falou: vendo! Quando foi dia 27 de fevereiro de 1980 chegou o Chico Ralo, prefeito de Baião. Era Baião isso aqui, aí conversando comigo eu falei, olha prefeito se o senhor quer ajudar nós, a hora é essa. Ajudar com quê, Mundico? Pro senhor comprar essa área aqui. Aí chamei o meu compadre, ele deu o preço, o prefeito pagou. O chico Ramos foi o prefeito de Baião que morreu, mas nos deixou agasalhados, nos tirou da água, nos deixou agasalhados. (Raimundo dos Santos de Carvalho¹⁷, 82 anos, Nova Jutáí, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 10 de outubro de 2023)

Souza (2021) enfatiza que as primeiras casas construídas foram feitas em forma de mutirão, com o uso de mão de obra coletiva, onde todos eram mobilizados para um bem comum, de toda a comunidade, participando ativamente todos os moradores do lugar. “Foi feito um mutirão com homens, mulheres e crianças para a limpeza das ruas, serviço pesado com machado, enxada, facões, entre outros; enquanto outros moradores trabalhavam arduamente no transporte dos objetos que restaram na ilha” (Paixão, p. 23).

¹⁷ Raimundo dos Santos Carvalho, popularmente conhecido como Mundico Alves, foi um dos pioneiros para a construção de Nova Jutáí. Foi comissário de político por longos anos, cedeu entrevista para esta tese em 10/10/2022. Faleceu em 16/01/2024.

Figura 12 - Mutirão para a construção das primeiras residências em Nova Jutuí



Fonte: Souza (2021)

Assim, oficialmente em 27 de fevereiro de 1982 foi inaugurada a comunidade Vila Nova de Jutuí. O nome faz referência ao lugar onde outrora viviam os moradores de Jutuí. Assim, Vila Nova Jutuí, faz alusão ao Jutuí, que foi submerso pelas cheias do rio Tocantins, passando a ser o lugar do recomeço daqueles que foram obrigados a deixar suas antigas moradas.

Figura 13 - Mapa da atual Vila Nova Jutuí



Fonte: Urbano (2021)

Atualmente, Nova Jutai está situada à margem esquerda do rio Tocantins e possui uma população de aproximadamente 800 pessoas, segundo dados fornecidos pela Associação Afro-brasileira Quilombola de Nova Jutai -AAFBRAQJUT. A principal fonte econômica de renda vem da pesca artesanal e da agricultura familiar.

No processo de reconhecimento, como resultado de lutas e buscas pela afirmação identitária e cultural, em 22 de dezembro de 2011 houve o registro de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, no Livro de Cadastro Geral nº 014, Registro n. 1.638, fl. 055 Fundação Palmares, p. 19 – Seção 1 do Diário Oficial da União. (Brasil, 2020). Para o reconhecimento da Vila, como comunidade quilombola, a organização dos moradores, através da AAFBRAQJUT, foi de vital importância, pois proporcionou não somente o reconhecimento da ancestralidade dos moradores, mas a implementação de políticas públicas, como acesso a cursos de nível superior¹⁸, a partir de cotas raciais a moradores do local.

Figura 14 - Sede da Associação Afro-brasileira Quilombola de Nova Jutai-AAFBRAQJUT



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Através da AAFBRAQJUT a comunidade Vila Nova Jutai passou a ter uma melhor organização e planejamento, fazendo assim, pedidos ao poder público municipal, conforme os anseios da comunidade, para o acesso à infraestrutura básica de serviços públicos, dentre

¹⁸ Segundo dados fornecidos pela AAFBRAQJUT a comunidade quilombola de Jutai possui uma média de 56 universitários. Esses, após se formarem, têm um espaço, em dia e horário planejado, para apresentarem seus Trabalhos de Conclusão de Curso-TCC, aos moradores locais.

os quais: sinal de telefonia móvel; água encanada (a partir de poço artesiano); linha de ônibus diária (Nova Jutai X Breu Branco); construção de uma praça; posto de saúde (com uma ambulância) e reforma e ampliação da escola local.

A escola em Jutai tem uma importância significativa e é vista como algo de grande valor pela comunidade local. A construção do primeiro prédio escolar em Nova Jutai deu-se em um contexto em que a Vila já pertencia ao município de Breu Branco, emancipado em 1993. À época, a escola se chamava Escola Mista Deputado Raimundo Ribeiro de Souza e possuía três salas de aula onde funcionavam turmas dos anos iniciais do ensino fundamental no formato multisseriado.

Posteriormente, a escola passou a se chamar Escola de Educação Infantil e Ensino Fundamental Nova Jutai, sendo o nome uma homenagem à comunidade local. Urbano (2021) explica que o ano de 1997 foi significativo no campo educacional para os moradores de Nova Jutai, porque foi quando a escola passou a ofertar as primeiras turmas de, à época, 5ª e 6ª série, e, em seguida, as demais dos anos finais do ensino fundamental. Com isso, os filhos de moradores locais puderam estudar no lugar em que residiam e dar prosseguimento aos estudos, sendo que alguns atualmente são professores na escola.

Figura 15 - Atual EMEIEF de Jutai



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

A EMEIEF Jutai, no ano de publicação desta tese (ano base 2025), possui uma estrutura física composta de oito salas de aula, uma biblioteca, uma sala de professores, uma sala de diretoria/secretaria e um refeitório. Conta com um total de 21 professores, desses 11

são efetivos e 10 são temporários. Há 266 alunos regularmente matriculados, distribuídos entre educação infantil (creche e pré-escola), ensino fundamental (anos iniciais) e ensino fundamental (anos finais). Em 2021 o Índice de Educação Básica – IDEB da escola de Jutuí era 3,7 (Anos iniciais) e 4,0 (Anos finais), contudo, em 2023 a média caiu para 3,5 e 2,5, respectivamente.

No que diz respeito ao campo religioso e cultural, em Nova Jutuí há a Festividade da Santíssima Trindade, festejo religioso que movimenta a vila por meio de novena e festas. Tal festividade perpassa o tempo, pois era festejada em Ilha Grande Jutuí, antes das cheias do rio Tocantins. Com relação à festividade da Santíssima Trindade, algumas manifestações culturais que faziam parte do festejo se perderam no tempo, enquanto outras permaneceram. Das que não resistiram ao tempo, a reza em latim foi uma delas, das que permanecem vivas e são remodeladas e ressignificadas ao longo do tempo, o Samba de Cacete¹⁹ é um bom exemplo.

Figura 16 - Tambores utilizados no samba de cacete em Nova Jutuí



Fonte: Torre (2022)

¹⁹ O Samba de Cacete, segundo Barbosa (2015), é uma dança que está intimamente ligada à família, à figura da mulher, à coletividade, ao trabalho e à religiosidade. Apresenta-se como prática cultural, sendo utilizada em diferentes contextos. No cunvidado (trabalho coletivo para o plantio da mandioca nos roçados), antecede os trabalhos e marca o fim das atividades de plantio da mandioca. Nas festas religiosas marca o início e o fim da festividade. Através de um projeto de lei, do deputado estadual Carlos Bordalo (PT-PA), o Samba de Cacete, no dia 27/08/2024, foi aprovado por unanimidade na Assembleia Legislativa do Estado do Pará–ALEPA, como **patrimônio cultural de natureza imaterial do Estado do Pará**.

O Samba de Cacete figura como uma dança tradicional presente em Nova Jutáí, Urbano (2021) ressalta que tal dança desafia o tempo e vem se renovando ao longo da existência da comunidade, sendo a face mais marcante da territorialidade. “O samba de cacete, por exemplo, que é um elemento da territorialidade afro-brasileira na comunidade é fortemente praticado na vila Jutáí” (Torre, 2021, p. 23).

Para Lima (2017) a referida dança em Nova Jutáí, no contexto da politização da tradição, insere-se como parte do processo de construção da autoconsciência cultural, a qual é importante para a emergência de novas identidades sociais e territoriais. Na comunidade são as mulheres mais velhas que comandam o grupo, que cantam, dançam e se engendram nas narrativas, memórias dos tempos vividos em Ilha Grande Jutáí, que por sua vez são ressignificados em Nova Jutáí.

Assim, as práticas culturais e os modos de vida evidenciados na Ilha Grande Jutáí foram reelaboradas e ressignificados em Nova Jutáí, fazendo-se presente na comunidade e refletindo práticas culturais ancestrais negras presentes entre o rio e a floresta. Elementos que são fundamentais para a busca e reconhecimento de identidades e de raízes afro na Região de Integração do Lago de Tucuruí.

3.3 SEGUINDO A MARÉ DO RIO TOCANTINS: A COMUNIDADE DE CRIOULAS

Seguindo as águas do rio Tocantins, a montante de Nova Jutáí, outra comunidade que se identifica como remanescente de quilombo, presente no município de Breu Branco, é Crioulas. A origem da comunidade, segundo o Plano Diretor do Município de Breu Branco – PLACOM (2006) remontam a 1920, período em que chegaram os padres jesuítas na região onde, atualmente, corresponde a região do lago de Tucuruí. Junto aos religiosos da referida companhia, vieram alguns casais de negros, que após a chegada e instalação na região, aproveitando a extensão de floresta densa e de águas abundantes do rio Tocantins, dispersaram-se para a localidade de Pederneiras e ilhas ao entorno.

Com o passar do tempo, a Ilha do Meio, localizada próxima a Pederneiras, foi o local que abrigou um pequeno povoado de negros e outros moradores que habitavam as redondezas. Esse espaço foi onde começou o povoado de Crioulas, uma ilha banhada pelas águas do rio Tocantins. A referida ilha foi, *a priori*, o local de origem da comunidade de Crioulas, contudo há uma outra versão que circula na comunidade, a partir da memória oral

de moradores mais antigos e seus descendentes, acerca do processo de início da referida comunidade.

Segundo essa versão, a origem dos quilombos às margens do rio Tocantins, estaria ligada à braveza e resistência ao sistema escravagista evidenciado por Maria Felipa Aranha na região da Amazônia Tocantina. Segundo relatos orais, como forma de fuga das fazendas onde se usava mão de obra escravizada, Maria Felipa propunha que se usasse o rio Tocantins, através de canoas. No trajeto, em busca de um lugar que fosse seguro, usavam ilhas que fossem propícias para o descanso, para no dia seguinte continuarem a viagem.

Essas ilhas usadas para “passar um dia ou uma noite de descanso”, acabavam se transformando em moradas, tal qual aconteceu com a Ilha do Meio, local onde inicialmente surgiu Crioulas. No Projeto Pedagógico (2024, p.06) da Escola Castro Alves, localizada na Vila de Crioulas, temos:

Buscando ouvir relatos das pessoas mais antigas de nossa comunidade, cada um com suas versões é claro, mas que em uma coisa todos os ouvidos concordam é que, todos os libertados nunca eram deixados as margens do rio, até mesmo para que fosse evitado conflitos com os nativos que já habitavam na maioria das terras firmes, tanto que a frente de cada Quilombo, que hoje se organizam em busca de seus reconhecimentos, sempre há uma ilha que simboliza a chegada e permanência de nossos antepassados. E em nosso Quilombo de Crioulas não é diferente, além de seu nome que já nos remete a reflexão, pois se refere muito as pessoas de pele escura: "Criolo e/ou Criola"²⁰.

Segundo o PP da escola Castro Alves (2024), nos primórdios da comunidade de Crioulas, havia na ilha moradias e um barracão comunitário, que servia de local para se cultivar as mais diversas culturas, dentre elas: o samba de cacete, a roda de capoeira e o candomblé. Essas práticas, segundo relatos locais, foram trazidas e implantadas por Maria Felipa Aranha.

Na ilha Crioulas os moradores viviam em comunidade, partilhavam histórias, alegrias, dores e até alimentos, tudo era pensado para o bem comum dos que viviam na ilha. Como o inverno amazônico é marcado por intensas chuvas que fazem o rio Tocantins ter um volume de água bem maior que em outros períodos, os moradores da ilha Crioulas precisavam migrar para a outra margem do rio, quando ocorria as cheias do rio, para um local que não era inundado pela “água grande”.

²⁰ O Projeto Pedagógico da Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Castro Alves, localizada em Crioulas, Breu Branco-PA, no item que corresponde a “caracterização histórica da comunidade”, em consenso com os moradores locais e lideranças, optou por evidenciar a história que se propaga na memória oral acerca da origem da referida comunidade.

Figura 17 - Ilha Crioulas nas duas estações amazônica (inverno e verão)



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Quando as chuvas diminuían e, conseqüente, a água baixava - período que marca a chegada do verão – os moradores retornavam à ilha para a retomada da vida cotidiana. Vejamos o relato:

Olha, que eu me lembre, meu pai falava assim, que quando meu pai veio pra cá ele tinha a idade de 15 anos e não era Tucuruí, era Alcobaça. No tempo que ele veio pra cá não era Tucuruí, era Alcobaça, como já lhe falei. Aí ele ficou morando desde lá. Aí nós não morava aqui, nós morava nessa ilha aqui (em frente), lá onde a água invade, lá nós morava, onde papai morava, né? Nesse tempo não muita gente, porque ele veio com a idade de 15 anos, aí ainda não tinha gente. Ele morava lá, então como todo ano a água enchia, aí tinha que vim pra cá pra esse lado. Chegava aqui eles cortavam palha, cortavam pau, faziam um barraco, aí mudavam pra cá, né? Aí daqui, quando a água baixava, eles voltavam pra lá, pra essa ilha que fica aqui na frente das Crioulas, né? E era assim. (Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52, anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2023)

Os moradores de Ilha Crioulas viveram por muito tempo em consonância com as condições climáticas impostas pelo inverno e verão amazônico, estações que definiam a morada e fixação na ilha, bem como a migração para a outra margem do rio, local livre de inundação no período das cheias do rio Tocantins. Essa forma de (sobre)vivência dos moradores se dava por condições naturais, pois a ilha Crioulas é cercada por uma vasta extensão de praia, que no período de inverno com as cheias do rio, fica submersa, paisagem

que muda com a “baixada da água” no período de verão. Com a chegada do verão entre a ilha Crioulas e a outra margem, forma-se um extenso corredor de areia.

Figura 18 - Corredor de areia em Crioulas no período de verão amazônico



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Esse vasto corredor de areia é visível apenas no verão amazônico, tendo seu ápice nos meses de julho a dezembro. A paisagem que se forma, composta por esse imenso corredor, muda totalmente no inverno, pois as chuvas começam a ficar intensas e, conseqüentemente, a água começa a crescer, propiciando ao corredor de areia, onde é possível andar apenas a pé, o “nascimento” de um rio, onde é possível andar de barcos, canos e rabetas²¹.

²¹ Motor que fica acoplado no casco ou canoa. Muito utilizado na região Tocantina por ser um meio de transporte mais prático, leve e mais rápido que os barcos, por exemplo. Popularmente chamado de “rabudo”.

Figura 19 - Ilha Crioulas no começo das cheias do rio Tocantins



Fonte: Prefeitura Municipal de Breu Branco (PMBB –PA, 2025)

Essa forma de (sobre)viver entre o inverno e o verão, isto é, entre a seca e a enchente do rio, estendeu-se até 1980, ano em que houve as cheias do rio Tocantins, ou como dizem os moradores “ a água grande de 80”, fato que obrigou os moradores de Ilha Crioulas a abandonarem suas residências e buscarem um lugar que não estivesse inundado pela água.

A “água grande de 80” foi um fenômeno natural que ocorreu no rio Tocantins e consistiu no crescimento volumoso das águas em curto período de tempo. Tal fenômeno fez com que muitas famílias, que viviam às margens do rio, tivessem suas moradas inundadas, tal qual aconteceu com os moradores de ilha Crioulas:

A gente morava na ilha aqui em frente, naquela época já tinham famílias lá... Na água de 80 o que tinha acabou tudo, foi muito rápido, não teve negócio de pega isso que dá tempo, não teve isso, nós se ajeitamos de lá pra fazer barraco pra cá, foi tirado as coisas de lá, já por dentro da água, se mudamos pra cá e ficamos uns dias aqui, quando ela chegou aqui, quem tinha transporte ainda socorreu algumas coisas, o velho Vítor, que era um morador muito antigo aí, ele tinha um barco, ele conseguiu botar umas coisinhas dele dentro, e os que não tinham só conseguiram salvar a vida mesmo e aí a água passou por cima e levou tudo, era só um capô de água, moço, foi coisa horrível, conto sempre pros meus filhos, daqui nós ia na beira da terra de lá correndo de barco, meu irmão tinha um barquinho, e nós ia sair lá....correndo tudo isso aí...inundou tudo isso aqui, foi embora tudo pro fundo, era horrível, horrível, do tanto de água, o motor tinha que ser forte pra passar aí,

era muita correnteza. (Hélder Luiz Viana da Cunha, 60 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 18 de outubro de 2023)

As cheias do rio foram tão intensas e rápidas que a maioria das famílias perderam tudo que tinham, pois não tiveram tempo e nem meios para salvar aquilo que construíram ao longo do tempo. Contudo, além das perdas materiais e de todo o simbolismo do viver em Ilha Crioulas, os moradores tiveram que travar uma outra luta para sobreviver, pois na outra margem do rio, local para onde iam os moradores no período de inverno, já viviam proprietários.

Segundo o PP da escola Castro Alves (2024) toda a terra firme²² em torno da ilha Crioulas já possuía proprietários, fazendeiros, que após a passagem das cheias do rio, reivindicaram o espaço e expulsaram os moradores do local. Tal fato fez com que houvesse uma dispersão das famílias que estavam morando no lugar, algumas foram para a cidade de Tucuruí, enquanto outras voltaram para a ilha e fixaram moradas em uma sobra de terra situada entre o rio e um lago natural, local onde atualmente está situada a comunidade.

Figura 20 - Mapa da localização da comunidade de Crioulas



Fonte: Elaborado por Salim (2023)

²² O mesmo que lugar mais alto, colina. Espaço em que o fluxo de maré não atingia, impossibilitando inundação causada pelas cheias do rio.

Nesse novo espaço escolhido para fixar as moradas, a forma de sobrevivência das famílias em Crioulas provinha basicamente do rio e da floresta. Da pesca artesanal provinha a principal fonte de alimentação e o excedente era comercializado na cidade de Tucuruí, pois na época o município de Breu Branco ainda não existia. Além da pesca a agricultura familiar era outro meio significativo usado pelas famílias em Crioulas, que plantavam o que seria utilizado na alimentação:

A forma de sobrevivência era a pesca. O peixe era vendido em Tucuruí, Breu não existia nessa época. A gente vendia o peixe lá em Tucuruí e comprava o que precisava, era dessa forma. Quando nós chegamos aqui tinha muito peixe, naquele tempo tinha a abundância muito grande, era difícil o comércio pra peixe, mas peixe tinha demais, hoje já não tem mais, tá pouco... (Hélder Luiz Viana da Cunha, 60 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 18 de outubro de 2022)

Na água de 80 (1980) que eles vieram de vez pra cá, ná água de 80, porque na água de oitenta, ainda ela meteu aqui um pedaço, foi no fundo na verdade. Nessa época existiam as mesmas famílias aqui, poucas famílias. A forma de sobrevivência sempre era ligada ao rio e a terra, a pesca e a plantação, de mandioca, feijão, milho, melancia, as coisas da gente se manter. Essas coisas serviam pra se manter e serem vendidas em Tucuruí, nessa época aqui pertencia a Tucuruí. Pescando, mexendo com a terra, mexendo com farinha, plantação de arroz, milho, feijão. A gente mexia com várias coisas de plantação. Aí essas coisas a gente vendia em Tucuruí. Muitas vezes meu pai vendia essas coisas e já pegava outros tipos de mercadoria pra vender em Cametá. (Ana Rosa Caldas Rodrigues, 51 anos. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022)

O rio e a floresta forneciam o básico para a sobrevivência, porém os moradores de Crioulas perceberam que era preciso se organizarem politicamente para cobrar das autoridades públicas elementos básicos para a comunidade. Foi assim que um grupo de moradores liderados pelo Sr. José Almeida Lopes começou a dar os primeiros passos para a melhoria daquilo que precisavam na comunidade:

No início do ano de 1990, o Sr. José Almeida Lopes, popularmente conhecido como Jozico, como assim se fazia ser chamado e conhecido, filho de João Dias Lopes e Raimunda de Almeida Lopes, netos e descendentes direto de escravos, juntamente com a esposa dele, Dilmir Rocha Lopes, que era filha de Eufrásia Ferreira, descendente de indígenas, e Samuel da Rocha, judeu turco, e seus filhos, dentre eles, o Sr. Ginaldo, o qual veio ser seu maior aliado nas lutas que viriam pela frente. Nesse período em Crioulas, não havia nada de infraestrutura, e foi quando se deu início a uma grande luta em prol da melhoria de vida daquelas

famílias, que ali já existia, famílias essas que seriam sr. Nilo Aquino Divino e sua esposa Maria de Nazaré, seus filhos e netos, sr. Raimundo Nonato, popular Mundinho, sua esposa Maria Caldas Rodrigues, seus filhos e netos, sr. Geraldo e sua esposa Domingas e filhas, sr. Euclides, popular kidinho, e sua esposa Zenaide, filhos e netos, sr. Vitor Neres e sua esposa, Amada, sr. Rui Rosa e sua esposa, Jelcides, e filhos, Sr. José Alfredo Paiva e sua esposa Irismar e outras famílias mais. Dali em diante, deu-se início a grandes lutas em prol de melhorias na qualidade de vida daquelas famílias. (PP, 2024, p. 07)

A primeira ação realizada pelo Sr. José Almeida Lopes foi criar uma Associação de moradores na comunidade para, através dela, cobrar das autoridades da época serviços que necessitavam no vilarejo, bem como o acesso à infraestrutura básica e reivindicações de direitos. Foi assim que conseguiram reivindicar e conseguir, na justiça, a reintegração de posse de parte das terras da comunidade ocupadas por fazendeiros, conseguiram também, através da Prefeitura Municipal de Tucuruí, a construção de um sistema de abastecimento de água via poço artesiano.

Logo em seguida a associação de moradores de Crioulas construiu uma pequena casa, feita de taipa²³, que serviu como posto de saúde, onde a senhora Dilamar fazia os atendimentos básicos, como auxiliar de enfermagem. Além disso, a associação construiu uma escola simples, com uma sala de aula, de chão batido, parede de taipa e coberta de palha, onde ofertava as séries iniciais do ensino fundamental de forma multisseriada. Na ocasião, quem ministrava as aulas era a professora Cida, que após um ano de trabalho foi substituída pela professora Lúcia Helena.

Em 1992, com a emancipação de Breu Branco como município, Crioulas passou a ter acesso a uma melhor infraestrutura. Com o mandato do primeiro prefeito do município, Armênio Barreirinhas, a prefeitura construiu uma estrada para dar acesso da comunidade à sede urbana do município, bem como construiu um novo posto de saúde e uma escola na comunidade.

Da emancipação do município de Breu Branco até o presente momento, a comunidade de Crioulas passou por algumas mudanças infraestruturais. Atualmente foi construída uma quadra de esportes na comunidade e um posto de saúde para atendimentos básicos aos moradores locais.

²³ Técnica em que se usa, para erguer uma parede, varões de madeiras e argila (barro).

Figura 21 - Quadra de esportes e posto de saúde na comunidade Crioulas



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Outro estabelecimento público que passou por reforma e ampliação foi a escola municipal presente na comunidade.

Figura 22 - Escola Municipal de Ensino Fundamental Castro Alves, em Crioulas



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

A EMEIF Castro Alves possui (ano base 2025) 05 salas de aula, uma sala de diretoria/secretaria, uma sala de professores, uma cozinha e uma sala de leitura. Atende 47

alunos regularmente matriculados, sendo a oferta somente no turno matutino. Assim, funcionam em formato multisérie: pré I (11 alunos) e pré II (03 alunos); 1º ano (04 alunos) e 2º ano (09 alunos); 3º ano (06 alunos), 4º ano (10 alunos) e 5º ano (04 alunos). Quanto ao quadro de servidores, há um total de 11, sendo: 01 gestor escolar, 04 professores, 03 auxiliares de serviços gerais e 03 agentes de apoio e segurança.

No que diz respeito à população de Crioulas, segundo dados fornecidos pela Associação de Moradores da Comunidade Quilombola de Crioulas – AMCQC, há na comunidade 101 famílias, totalizando 307 pessoas, sendo: 165 adultos, com idade de 21 a 59 anos; 32 idosos, com mais de 60 anos; 25 jovens, de 16 a 20 anos; 32 adolescentes, de 11 a 15 anos; 38 crianças, de 6 a 10 anos; e 15 crianças, de 0 a 05 anos.

Na comunidade a maioria dos moradores são beneficiários do programa Bolsa Família e os idosos são beneficiários do INSS, aposentados como agricultores rurais ou pescadores. De forma geral, as principais fontes de renda da comunidade provêm da agricultura familiar e da pesca artesanal. Na agricultura cultivam, especialmente, culturas que são utilizadas na alimentação, com ênfase para a mandioca, raiz utilizada para a fabricação da farinha, elemento culturalmente necessário na alimentação na comunidade. Outro item comumente usado na alimentação local é o peixe.

Figura 23 - Pesca utilizando redes de malhadeira no rio Tocantins em Crioulas



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Pode-se dizer que o peixe, a farinha de mandioca e o açaí formam a base alimentar mais utilizada pelos moradores. Assim, a pesca artesanal desempenha um papel fundamental

para a sobrevivência na comunidade, pois os peixes capturados no rio são utilizados na alimentação e o excedente é vendido para a compra de itens da cesta básica.

Figura 24 - Instrumentos usados na pesca pelos moradores de Crioulas



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Os moradores de Crioulas, no período da piracema, guardam os materiais utilizados na pesca, pois é o momento de desova dos peixes. Nesses meses os pescadores recebem os valores do seguro defeso, que é um benefício pago ao pescador artesanal no período de defeso, ou seja, de reprodução de algumas espécies de peixes. O benefício tem o valor de um salário mínimo mensal, que é pago enquanto durar o defeso, que na Região Amazônica corresponde aos meses de novembro, dezembro, janeiro e fevereiro. Vale ressaltar que como o valor corresponde a 4 parcelas de um salário mínimo, durante esses respectivos meses, pescador que for beneficiário do programa Bolsa Família tem o referido programa suspenso.

Assim, pode-se dizer que o rio e a floresta são os vetores de sobrevivência em Crioulas e também em Jutaí, pois deles retiram aquilo que será usado na alimentação e o que excede, na venda para a compra de algum produto que estejam precisando. O rio e a floresta desempenham papéis significativos na vida cotidiana, na cultura e no modo de vida no que diz respeito ao universo mítico e simbólico, por ser também a morada dos encantados sobrenaturais.

4 “DESBRAVANDO OS RIOS E A FLORESTA”: O OLHAR DO “OUTRO” SOBRE A AMAZÔNIA

Conhecer um território implica visões de mundo situados no contexto social, político, econômico e cultural daquele que o descobre. As primeiras impressões, ainda mais quando escritas, funcionam com um registro de nascimento acerca do que se viu, viveu ou vivenciou. Essas impressões serão tomadas como ponto de partida para justificar ações posteriores. Assim, neste capítulo discutiremos os discursos que foram produzidos sobre a Amazônia pelo “outro”, tendo como início os relatos dos cronistas e viajantes e em seguida dos militares como fatores para compreendermos os imaginários e políticas adotadas para a região tanto pela metrópole em tempos pretéritos, quanto pelos governos militares em tempos modernos.

4.1 O PONTO DE PARTIDA: OS VIAJANTES E CRONISTAS DO PASSADO

Amazônia é uma palavra que apresenta um campo semântico vasto, agregando termos como floresta, rios, indígenas...de forma quase que imediata. Pizarro (2012) enfatiza que termos ou expressões como “pulmão do mundo”, “paraíso”, “território verde com populações indígenas” refletem imagens pré-concebidas sobre os modos como foram construídos os discursos e os imaginários sobre essa área.

O imaginário que propiciou tais construções discursivas é decorrente do contexto histórico, social e cultural que se vivia em fins do século XV, momento em que as nações europeias fomentaram o espírito explorador materializado nas grandes navegações em busca dos caminhos para as Índias. Esses fatores, segundo Gondim (1994), propiciaram a invenção da Amazônia. Para a referida autora (1994, p. 09):

Contrariamente do que se possa supor a Amazônia não foi descoberta; sequer foi construída, na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelos relatos dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes. Nesse bojo, inclui-se ainda a mitologia indiana, que a partir de uma natureza variada, delicia e apavora os homens medievais. A tal conjunto de maravilhas, anexam as monstruosidades animais e corporais, incluídas tão somente enquanto oposição ao homem considerado como adâmica normal e habitante de um mundo delimitado por fronteiras orientadas por tradições religiosas. A viagem ao Novo Mundo, fez-se acompanhar por esse imaginário e influenciou a visão do europeu sobre aquelas terras jamais vistas.

Assim, conforme explica Pizarro (2012), as imagens tecidas sobre a Amazônia são decorrentes de um pensamento construído externo a ela, ratificado em diversos textos, como as crônicas e relatos dos viajantes. A partir de tais escrito, segundo Costa (2011), a história

narrada é a história do etnocentrismo europeu, que postulou considerações sobre esse novo mundo e suas estranhezas.

A descoberta da América pelos europeus impulsionou os primeiros relatos acerca da existência da Amazônia brasileira no cenário mundial, sendo os espanhóis os pioneiros a adentrar o vasto espaço coberto pela densa floresta e um rio colossal, que a *priore* foi batizado pelo nome de Santa Maria de La Mar Dulce, ainda em fins do século XV. Tal rio, posteriormente chamado de Amazonas, foi explorado a mando da coroa espanhola por alguns navegadores, mas não foi ocupado (Costa, 2011).

Seguindo as trilhas deixadas por espanhóis, nos primórdios do Século XVI, portugueses realizaram expedições rumo ao Novo Mundo, assim como também ingleses, franceses e holandeses, marcando o início de disputas para a ocupação da Amazônia. Para Costa (2009, p. 01):

A atual configuração do que denominamos Amazônia, em suas linhas gerais, resulta do processo de ocupação da região pelos colonizadores europeus, entre os séculos XVI e XIX, que envolveu não apenas conflitos entre estes e os diversos povos autóctones, mas também disputas entre Espanha, Portugal, Inglaterra, Holanda e França, no marco das várias guerras coloniais do período.

Para Pizarro (2012) o período de ocupação da Amazônia iniciado no século XV foi marcado pelo intenso discurso europeu, que, materializado na escrita, garantiu permanência e visibilidade de uma Amazônia fruto da imaginação fantasiosa do conquistador que ocupou o território fisicamente, mas que inicialmente a penetrou muito pouco para o interior, em virtude das dificuldades impostas pelas muralhas da selva, sobre a qual se teceu uma infinidade de histórias.

Nessa missão de descobrir novos territórios, muitos “desbravadores” tiveram expedições patrocinadas pela coroa de suas respectivas nações para encontrarem especiarias e metais tão cobiçados à época pelo colonizador: o ouro. Segundo Fernandes, Leite e Andrade (2021, p. 55):

Os europeus haviam recém-chegado ao Novo Mundo, terras desconhecidas e inexploradas sob o viés do Velho Mundo. O sistema econômico em voga era o mercantilismo, marcado especialmente pela acumulação de metais preciosos pelos estados nacionais. Tendo por base esse modelo, os países que se descortinaram nas grandes navegações, notadamente Espanha e Portugal, procuravam nas suas possessões esses metais. Portanto, a fim de conhecer esses territórios, várias expedições foram realizadas, e as crônicas resultantes foram responsáveis por apresentar as características dessas terras aos seus contemporâneos. Imaginárias ou não, por muito tempo, esse foi o relato conhecido do ambiente e povos que habitavam a Amazônia, por isso a importância de ainda conhecê-los. Da lista dos mais conhecidos textos, encontra-se a cronista de Gaspar de Carvajal e de Cristóbal de Acuña. O primeiro era um frei dominicano, que fez parte da expedição

de Francisco Orellana; enquanto o outro era um padre jesuíta componente da expedição de Pedro Teixeira. E como se verá, cada um tem sua respectiva parcela na criação desse lugar chamado Amazônia.

Dentre as expedições rumos ao Novo Mundo, as de Francisco de Orellana e Pedro Teixeira ganharam destaque, isso porque os respectivos cronistas, Gaspar de Carvajal e Cristóbal de Alconcha, deixaram relatos importantes para se compreender os discursos produzidos naquele contexto sobre a Amazônia. Além disso, Pizarro (2021) explica que a viagem de Orellana e, conseqüentemente, a crônica de Carvajal, abriu os olhos do Ocidente para o universo privilegiado da natureza e riqueza amazônica, pois pela primeira vez se falará para a Europa sobre o rio e o seu interior, sendo o começo da implantação da mitologia grega na região, que resultará em um discurso que agregará “três figuras básicas do imaginário – as Amazonas, o Eldorado e o Maligno” (Pizarro, 2012, p.41).

A expedição de Francisco Orellana teve início em 1541 e foi a primeira a navegar o rio Amazonas, de Quito ao oceano Atlântico. Fruto dessa expedição surgirá, segundo Gondim (1994), o primeiro documento que se conhece sobre a penetração do europeu no maior rio da Amazônia, escrito pelo frei dominicano Gaspar de Carvajal, intitulado *Descubrimiento del río de Orellana*, que inicia a escrita afirmando que tudo que irá contar será resultado do testemunho de vista. Nas palavras de Pizarro (2012, p. 42):

Estamos no ano de 1541. Quem escreve a crônica dessa viagem, situado no espírito da contrarreforma e com inspiração medieval, é o dominicano Frei Gaspar de Carvajal, que lhe dará o título de *Descubrimiento del río de Orellana*. Como cronista afirma a veracidade de seu relato com a expressão “eu vi”, própria do gênero. Dessa forma, o documento afirma a perspectiva com a qual é narrada: a de alguém que viu diretamente os fatos relatados, o que define um valor frente a quem conheceu somente de ouvido.

Algo recorrente na crônica de Carvajal são as batalhas travadas com os nativos da região. Essa recorrência talvez fosse uma forma de conseguir chegar ao objetivo proposto, que era “encaminhar o relato para o tema principal: a presença das Amazonas na América espanhola” (Gondim, 1994, p. 83). O relato acerca das mulheres guerreiras e varonis, muito altas e alvas, que escolhiam homens apenas para relações sexuais e que se por ventura engravidassem, devolviam os filhos a esses sem vida, caso fossem do sexo masculino, é o ponto mais chamativo da narrativa de Carvajal. Para Gondim (1994, p. 85):

As amazonas são as guardiãs do Éden tropical. Por intermédio do índio que aprisionaram, conhecem em detalhes a vida das mulheres varonis. [...] explicou que as mulheres não eram casadas, viviam no interior e lá já estivera muitas vezes pagando vassalagem. Ao todo havia 70 aldeias construídas em pedras e com porta. Os caminhos que ligavam eram guardados por sentinelas que cobravam a entrada. As celibatas só coabitavam quando sentiam desejo e com homens de um povo

vizinho com os quais guerriavam, levando-os à força. Ficavam com eles o tempo que quisessem até engravidar. Depois deixavam-nos ir embora. Ao parirem um filho, mandavam-no morto ao pai, mas se fosse filha, era bem criada e educada na arte guerreira. A principal delas chamava-se Conhori.

O imaginário das Amazonas era algo presente no universo europeu desde séculos anteriores à “descoberta” da América. Pizarro (2012) explica que as narrativas acerca das mulheres guerreiras, sensuais e andróginas são anteriores a Antiguidade greco-latina, sendo provavelmente narrativas de origem iraniana, a voz *amazon*, que, segundo algumas interpretações, faria referência à ausência de seios, os quais eram cortados para o melhor manejo do arco.

De forma geral, pode-se dizer que as crônicas de Carvajal têm uma relevância por apresentarem as primeiras impressões do europeu sobre o Novo Mundo. São relatos em que “realidade e ficção possuem o mesmo *status*[..] o discurso que inaugura a descrição do mundo amazônico tem início com a projeção do imaginário europeu sobre uma realidade natural e humana que nada tem a ver com ela, mas que o discurso trata de modelar” (Pizarro, 2012, p. 74).

Navegando na mesma correnteza do rio que escreveu Carvajal, os relatos escritos pelo jesuíta Cristóbal de Acuña, segundo Fernandes, Leite e Andrade (2021), persegue o mesmo objetivo dos textos anteriores, que era a colheita de elementos para melhor subsidiar as ações exploratórias da Metrópole.

Cristóbal de Acuña foi o cronista da expedição de retorno da viagem do português Pedro Teixeira, de Quito ao Pará. De acordo com Gondim (1994), as autoridades espanholas presentes em Quito e Lima não se sentiam confortáveis com a presença de Pedro Teixeira e, diplomaticamente, o convidaram a empreender a viagem de volta ao Pará, tendo inserido na embarcação dois representantes da coroa espanhola, Acuña e Artieda, cujo objetivo era colher dados geoeconômicos daquela estrada fluvial. Saíram de Quito no dia 16 de fevereiro de 1639 e chegaram ao Pará em 12 de dezembro daquele mesmo ano.

terreno. Trata-se de informação útil para a navegação...[...] Trata-se de informação econômica.

Mesmo em um espaço de tempo correspondente a um século, os escritos de Acuña reverberam o modo de ver o mundo amazônico descrito por Carvajal. Gondim (1994) chama atenção para o fato de que; mesmo os séculos variando e os cronistas sendo das mais diferentes nacionalidades, diante da mata e dos rios amazônicos; de forma genérica, nenhum conseguiu se isentar de externalizar sentimentos que variavam do primitivismo ao infernismo. Porém, conforme assinala Santos (2022) os relatos de viagem desempenham funções significativas no processo de compreensão dos discursos que estavam sendo construídos naquele período, das teorias que eram defendidas e nos impactos que causaram em toda uma sociedade. Afinal, o conjunto dos relatos escritos “remete ao imaginário dos viajantes que a Europa leu e incorporou como uma das suas primeiras versões do Outro” (Pizarro, 2012, p 43).

Loureiro (2002) afirma que os primeiros viajantes instauraram mundo afora “mitos” sobre a região amazônica, sendo o mais persistente o que inferia na ideia de superabundância e resistência da natureza, a exemplo de árvores altíssimas que penetravam nuvens; de frutos e flores de cores e sabores indescritíveis; rios largos que se perdiam no horizonte; animais estranhos e abundantes por todo o chão, dentre muitos outros. Dessa forma, segundo Mourão (2016), as noções elaboradas sobre a Amazônia no contexto do “descobrimento”, foram fundamentalmente imaginárias e imaginadas, com pouco conhecimento de sua natureza e sociedade, das quais foram excluídas as complexas relações socionaturais. Para a referida autora (2016, p. 56):

A elaboração da ideia/conceito e categoria analítica de Amazônia é uma construção histórica. O sentido e significado do vocábulo Amazônia para se referir a porção brasileira no Norte da atual América do Sul, é uma elaboração de historicidades próprias de sentidos e significados distintos, orientada pelas noções pressupostas de conhecimentos vigentes e predominante por mais três séculos. São elaborações para expressar, em nível de discurso, teses sobre o que era a região florestada existente na grande bacia hidrográfica do Rio Amazonas e seus afluentes.

Em *A História da Amazônia*, Souza (2019) enfatiza que até agora a Amazônia teve a sua história contada de forma fragmentada, pelo “outro”, por gente da metrópole, da Europa, que marcaram para sempre a forma de ler os fenômenos sociais da região. Assim, os primeiros relatos sobre a Amazônia foram escritos sob o prisma do imaginário do europeu que veio para a região, dentre outros fatores, na eminência de encontrar aquilo que mais buscava: riqueza e poder.

Adiantando a linha do tempo, séculos depois, mudaram-se os personagens e os instrumentos, mas a forma de ver a Amazônia não diferenciou muito das pioneiras outrora vividas. Na modernidade, para executar o projeto desenvolvimentista era preciso ocupar, controlar, usar e proteger.

4.2 “CHEGA DE LENDAS. VAMOS FATURAR! ”: A AMAZÔNIA E AS POLÍTICAS DE INTEGRAÇÃO NACIONAL EM TEMPOS AUTORITÁRIOS

Historicamente a Amazônia foi “descoberta” e, conseqüentemente, vista pelo “outro” como uma área potencial para a exploração de inesgotáveis recursos naturais. Ao longo do tempo os imaginários sobre a região mudaram, ou se adaptaram aos contextos aos quais foram inseridos, mas os objetivos sobre a região permaneceram os mesmos, convergindo discursos que atravessam a linha imaginária cronológica do tempo, mas que tiveram como ponto de chegada a exploração, como elo propulsor do desenvolvimento econômico.

Dessa forma, “ Integrar para não entregar”; “Chega de lendas, vamos faturar”; “ A Amazônia tem dono, você é um deles”; “Para unir os brasileiros nós rasgamos o inferno verde”, foram algumas das propagandas veiculadas que expressaram as políticas e os discursos dos militares para a região Amazônica.

Costa (2011) enfatiza que a política de exploração das matérias-primas, adotadas no contexto da ditadura militar para a Amazônia, tinha como cerne o controle do território “longínquo”, e que para tal se fazia urgente e necessário proteger para não perder ou proteger para aproveitar os seus recursos. Para elaborar “planos para ocupar, colonizar, desenvolver e integrar a Amazônia, os presidentes buscaram construir uma imagem do território que legitimasse a execução dos projetos propostos” (Miranda, 2024, p. 80).

Com vistas a alcançar tais objetivos, a perspectiva adotada pelos militares foi a de desenvolvimento do capital. Para isso era necessário atrair os investidores através de políticas que fossem atrativas. Segundo Schmink e Wood (2012, p. 110):

Depois que as forças armadas assumiram o governo brasileiro em 1964, o regime militar adotou uma série de políticas de desenvolvimento bastante agressivas, com o objetivo de atrair investimento estrangeiro e estimular o acúmulo de capital. [...] A Amazônia desempenhou um papel especial no plano geral de desenvolvimento do regime. A riqueza dos recursos existentes, ainda inexplorados, e os grandes territórios pouco povoados na Amazônia fizeram com que a região fosse considerada um bom lugar para absorver investimentos de capital e excedente de mão de obra originários de outras partes do país. Além do mais, os critérios geopolíticos que figuraram com tanta proeminência na visão dos militares, determinaram a necessidade urgente de povoar áreas vulneráveis ao longo das

fronteiras internacionais localizadas ao norte do Brasil. Esses objetivos deveriam ser atingidos por meio do fomento à imigração e colonização, assim como de incentivos financeiros para investimento do capital privado. A intenção dos militares na expressão do ilustre estrategista do regime, General Golbery do Couto e Silva, era inundar a floresta amazônica com civilização.

Conforme explica Renha (2024), os militares não fizeram uma ação de forma efetiva e imediata na Amazônia. Esses iniciaram a intervenção, no que concerne aos rumos para estimular o crescimento econômico e incentivar a integração, dois anos após o golpe, apenas no final em 1966, com a Operação Amazônia, que por sua vez regulamentou a Zona Franca de Manaus, substituiu o Banco de Crédito da Amazônia pelo Banco da Amazônia – BASA e ampliou os incentivos fiscais e estímulos ao capital privado através de decisões que eram tomadas de forma centralizada pelo Executivo Federal.

Schmink e Wood (2012) afirmam que a Operação Amazônia propiciou, dentre as ações, aos empreendedores de outras partes do país, o reinvestimento de parte dos vencimentos de seus impostos de renda na Amazônia. Por outro lado, para as Companhias que já estavam instaladas na região e que tinham contribuição econômica, a SUDAM isentava de imposto por um período de dez anos. Quem liberava os recursos para empréstimos ou capital de giro era para os projetos aprovados era o BASA.

Essas ações e políticas desenvolvidas na Amazônia faziam parte do Plano de Desenvolvimento Regional que tinha como fonte os recursos disponíveis na natureza, cuja finalidade era o desenvolvimento econômico e a integração nacional. Para Fontes (p, 237):

Durante a ditadura militar foram elaborados planos para a Amazônia. Todos esses planos tiveram a exploração racional da natureza como eixo central. Eles foram diretrizes e metas de um determinado período histórico que tiveram nos governos militares os protagonistas para intervenção na região amazônica, utilizando recursos financeiros, humanos e instituições. O planejamento regional pensado pelos governos militares procurou, a partir de um diagnóstico da região amazônica, estabelecer diretrizes, metas e operações propondo um desenvolvimento regional, a partir dos recursos disponíveis na natureza. Chamo atenção que o olhar dirigido para a floresta amazônica procurava transformar a natureza, disponibilizando a terra para a implantação de uma fronteira agrícola onde a floresta em pé era um obstáculo, os componentes da natureza foram qualificados e apresentados como passíveis de serem transformados para possibilitar o desenvolvimento que integrasse a região ao processo nacional.

Acerca das ações pensadas para o crescimento e integração da Amazônia, Renha (2024) ressalta que governo militar trilhou um caminho que já havia sido traçado décadas antes, alterando alguns pontos na execução. Assim, dentro do plano desenvolvimentista, o governo investiu maciçamente em concessões para exploração mineral através do capital estrangeiro; fomentou a construção de grandes obras, como a Transamazônica, dando às

empresas estrangeiras a anuência de subsídios ou a isenção de impostos, assim como estímulos fiscais.

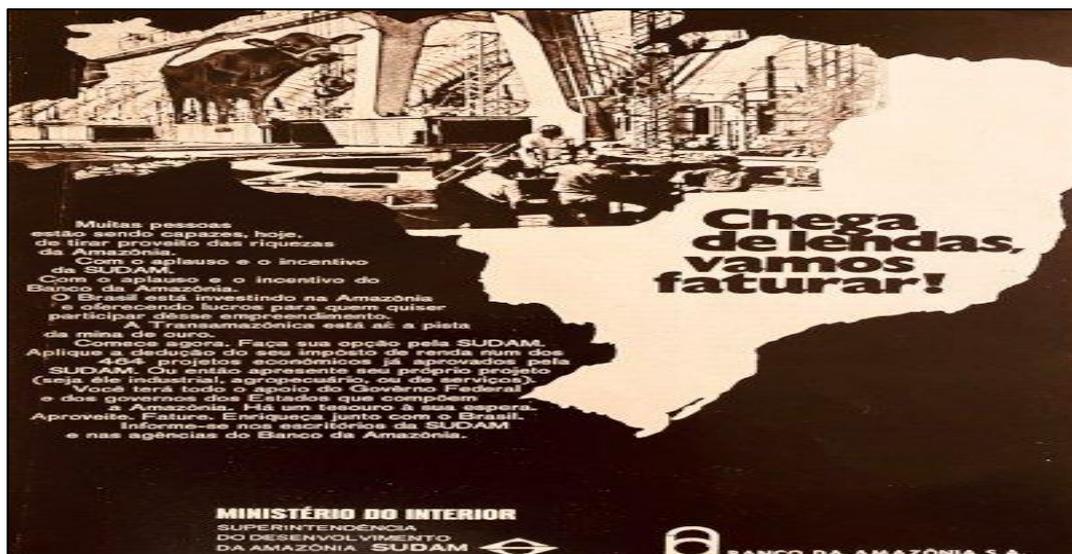
Com tais ações, o governo militar criou um discurso pautado no desenvolvimento. Costa (2011) enfatiza que o discurso da nova era criava um Brasil ufanista, pois o discurso oficial militar via a região amazônica como saída para os problemas do país, e para isso criava mecanismos centralizadores de defesa do território. Daí pensar na ideia de valorização do homem e a integração nacional, reafirmando o discurso da nacionalidade, que tinha como premissa um país que precisava crescer, produzir e avançar. Fontes (2021, p.239) afirma:

O discurso sobre a região amazônica apresentando-a como uma região de imensas possibilidades econômicas, tendo como eixo central a exploração de seus recursos naturais, mantém-se em todos os governos militares. A Amazônia como fornecedora de matéria prima, como repositório da biodiversidade, como reserva de recursos naturais. É incorporada como propaganda dos governos militares na mídia nacional, visando propagandar uma imagem da região Amazônica como um espaço a espera de grandes investimentos com apoio do governo instituído que buscava investimentos empresariais no sudeste do Brasil, para executar um planejamento regional para a Amazônia. Este desenvolvimento regional pressupunha uma leitura da região como atrasada, uma perspectiva de futuro tendo como objetivo a visão de progresso, modernização e crescimento econômico.

Dessa forma, para desenvolver economicamente a região amazônica era necessário integrá-la. É nesse contexto que aparecerão nas mídias da época propagandas que, segundo Costa (2011), tiveram um papel primordial para a ressignificação da Amazônia no que concerne ao binômio espaço versus ocupação territorial, uma vez que a Amazônia foi apresentada pelos militares como território a ser dominado para em seguida ser fronteira para a expansão econômica, fantástica fonte de riqueza.

A Amazônia, a partir de então, será representada não mais como o “inferno verde”, a região do atraso, mas como “El dourado da modernidade”, lugar de oportunidade e riquezas, e para isso era necessário “integrá-la”. Para fomentar a visão de uma Amazônia como sendo o paraíso de oportunidades, em 1970 o BASA e o Ministério do Interior lançaram a propaganda que tinha como chamada: “Chega de lendas, vamos faturar!”

Figura 26 - Propaganda publicada na edição especial Amazônia da revista Realidade de 1972



Fonte: (O)Eco (2020)

A propaganda apresenta o mapa do Brasil, destacando a região Norte, que dentre as imagens nela representada, enfatiza o desenvolvimento econômico por meio da pecuária e do processo industrial, simbolizados na imagem do boi, das indústrias, das usinas hidrelétricas e das linhas de eletrificação. Associada à imagem está a frase de efeito, “Chega de lendas, vamos faturar!”. A propaganda complementa a imagem que os militares queriam vender da Amazônia: lugar de riquezas, industrialização, prosperidade e oportunidades. A ideia de “inferno verde”, lugar vazio, sem civilização, atrasado e de muitas “estorinhas carregadas de fantasia” ficaria no passado. “É esse o desejo da ditadura: vender-se como entidade capaz de domar a grande selva, fazê-la prosperar e torná-la um berço de civilidade e modernização econômica” (Miranda, 2024, p, 79). Acerca dessa representação Fontes (2021, p, 248) assegura:

Nessa representação da região, os espaços vazios foram todos ocupados e as lendas, como representantes das historicidades anteriores aos governos militares, desapareceram. A Amazônia indomável do inferno verde, que precisava ser conquistada, na mídia é parte de um passado e o que interessa é tornar a fronteira, que na leitura dos governos militares estava vazia e pronta para ser ocupada pelas atividades econômicas. [...] é chegada a hora de mudar a forma de ocupação do solo e dos usos da floresta. É necessário incluir a região ao resto do país. A floresta é um espaço para faturar, para enriquecer.

A visão mercantilista adotada pelo governo militar era nítida no texto que acompanha a propaganda. O primeiro parágrafo, “muitas pessoas estão sendo capazes, hoje, de tirar proveito das riquezas Amazônia”, é um convite direto à exploração da terra, dos minérios e de outros recursos mais que a região poderia oferecer, com “aplausos e incentivo da Sudam.

Com aplauso e incentivo do Banco da Amazônia”, ou seja, com subsídios e incentivos do governo, tendo como financiador o BASA e, como responsável pela análise, aprovação, fiscalização e implementação dos projetos econômicos, a SUDAM.

O caminho para encontrar o ouro já estava sendo feito: “a Transamazônica está aí. A pista da mina de ouro”, tendo o investidor todo o “apoio do governo federal” para enriquecer e explorar os recursos da região, afinal “há um tesouro a sua espera”. “Aproveite. Fature. Enriqueça” são imperativos chamativos para investimentos que terão resultados positivos dados como certos. De forma geral, a propaganda faz um convite, segundo Miranda (2024), para atrair investidores do Sul pelo lucro que eles poderiam conseguir a partir das riquezas oferecidas pela região amazônica.

Dessa forma, o que se percebe nos diversos discursos construídos ao longo da história é a visão de uma Amazônia como lugar de exploração, uma Amazônia que Loureiro (2002) definiu como *lugar de perdas e danos*. E tudo isso em face do que a região possui de mais sublime, que é a exuberância, a magia e a riqueza. Para Loureiro (2002, p. 107):

A história da região tem sido, da chegada dos primeiros europeus à Amazônia até os dias atuais, uma trajetória de perdas e danos. E nela, a Amazônia tem sido, e isso paradoxalmente, vítima daquilo que ela tem de mais especial – sua magia, sua exuberância e sua riqueza. Não se trata de uma queixa, mas de uma constatação simples: a Amazônia foi sempre mais rentável e, por isso, mais útil economicamente à Metrópole no passado e hoje a federação, do que elas têm sido para a região[...]. Se a Amazônia tem gerado riqueza, a riqueza não se vê nem se fixa nela. Ao longo de sua história, a Amazônia tem gerado sempre mais recursos para fora (Metrópole e Federação) do que tem recebido como retorno; tem sido permanentemente, um lugar de exploração, abuso e extração de riquezas em favor de outras regiões e outros povos.

Diante dessa realidade de “perdas e danos” de uma região que teve sempre a sua história contada pelo “outro”, Loureiro (2002) é categórica ao afirmar que somente sendo sujeito de sua própria história que o homem da Amazônia poderá se reencontrar ou recriar a sua própria identidade, usufruir de uma verdadeira liberdade político-cultural e traçar o seu destino na construção de projeto de vida altamente amazônico, compatível com a gente, com o rio, com a mata, com os verdadeiros mitos da terra e com a modernidade.

5 VOZES QUE VÊM DO RIO E DA MATA: A COSMOGONIA AMAZÔNICA NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE BREU BRANCO (PA)

Cercado de uma densa floresta, composta por inúmeras árvores, onde correm rios, furos e igarapés, o homem ribeirinho amazônico tem uma vida que, sem dúvida, é intrínseca aos saberes vivenciados em um espaço onde a natureza comanda a vida. São, metaforicamente, verdadeiras veias e artérias produzidas pela natureza, que, imbricadas no corpo do homem das ribeiras mantém a vida, produzindo dentre tantos elementos, uma enchente de narrativas que são verdadeiros olhos d'água, que levados pela correnteza da maré, deságuam no mundo dos encantados, ou seja, nas narrativas orais míticas.

Assim, neste capítulo trataremos à tona o universo das narrativas orais míticas acerca das recorrências envolvendo os encantados do rio e da floresta, em Nova Jutaí e Crioulas, materializados nas vozes daqueles que vivenciaram ou que ouviram falar acerca das histórias em que os encantados submergiram ou emergiram de suas moradas e adentaram o espaço de vivência daqueles que vivem às margens do rio e no interior da floresta.

5.1 BUSCANDO O CAMINHO, SEGUINDO O RIO E A FLORESTA: NARRATIVAS ORAIS DEBULHADAS NO MITO

Para o homem amazônico que vive às margens dos rios ou no interior da floresta, a natureza que o cerca não é apenas um espaço do qual necessita para sobreviver, mas lugar significativo do simbólico e do maravilhoso de onde emanam poderes, saberes e experiências. Ribeiro e Belo (2020) enfatizam que o “caboclo amazônico”, que é dependente da floresta e dos rios, toma para si as riquezas da sua região e cria uma metamorfose constituída a partir da sua vivência, construindo, assim, a própria realidade, transfigurando o real e o imaginário, na qual a natureza surge como força de sua representação cultural, em um mundo habitado por seres encantados. Para Loureiro, (2000, p.08):

Rica de plasticidade e inocente magia, a natureza amazônica se revela como pertencente a uma idade mítica, plena de liberdade e energia telúrica. Situa-se em tempo cósmico no qual tudo brota como nas fontes primevas da criação: a mata, os rios, as aves, os peixes, os animais, o homem, o mito, os deuses. É nesse contexto que o imaginário estabelece uma comunhão com o maravilhoso, tornando-se propiciador de epifanias. Sob o sfumato do devaneio fecundado pela contemplação do rio e da floresta, olhando o horizonte das águas que lhe parece como a linha que demarca o eterno, o homem da Amazônia foi dominando a natureza enquanto ia sendo dominado por ela.

Nessa relação de dominador/dominado o universo mítico ecoa na vida/voz do ribeirinho amazônico, que compartilha com os encantados a floresta e o rio, que Loureiro (2000) define como “morada dos deuses” ou o “Novo Olimpo”. Belo e Melo (2021) ressaltam que a floresta amazônica, com suas cores e cheiros e o rio - em formato serpentear – oferecem um cenário inimitável que inspira a criação do ribeirinho, onde os elementos do universo natural mudam de função ao serem transfigurados para uma realidade ressignificada, pois a floresta passa a ser o cenário e a morada dos seres míticos, assim como o rio, que passa a ter uma forma existencial nova, transformando-se na morada, no lugar que é o reino submerso dos encantados.

Esses elementos são primordiais na vida ribeirinha amazônica, porque nesse cenário emergem narrativas que atravessam gerações e debulham o modo de ver, ou, em outras palavras, a gênese da criação do mundo, legitimando seres encantados da floresta e dos rios como vivência e forma de explicação da complexa formação do universo amazônico, vivida e ecoada nas vozes dos povos que habitam a região. “Esse mundo mítico, é recontado pelas narrativas orais e tece a imaginação cósmica, onde seres encantados legitimam a cosmologia das encantarias pela força da oralidade” (Ribeiro e Belo, 2020, p. 44).

As narrativas orais do ribeirinho amazônico, no percurso da voz ao ouvido, são carregadas de ensinamentos, pautadas sempre na relação entre o dito, vivido, ouvido e visto. Como ressalta Vaz Filho (2010), o homem amazônico gosta de ouvir e contar histórias, em situações cotidianas em que se reúnem pessoas, como em visitas a doentes, velório²⁴, cunvidados²⁵, dentre outras, emergem narrativas acerca das visagens, misuras, bichos e encantados, os quais são compartilhados pelos moradores, constatando, assim, a crença em tais seres míticos que habitam o lugar.

As vozes tecidas nas narrativas míticas traduzem os modos de vida, às margens dos rios e no interior da floresta, a partir das vivências pessoais, fazendo surgir seres encantados que legitimam a cosmogonia amazônica. De acordo com Ribeiro e Belo (2020, p. 45):

As narrativas míticas surgem como forma de explicação para a complexa formação do universo amazônico constituído por diversas manifestações orais que traduzem a cosmovisão dos povos da floresta. Nesse sentido, faz-se necessário

²⁴ Quando uma pessoa falece é comum as pessoas da comunidade se deslocarem para a casa do falecido, permanecendo ali durante todo o período em que o corpo esteja sendo velado. Na ocasião a família do falecido oferece café, almoço e janta. Durante o período da noite é comum as pessoas fazerem rodas de jogo de barulho, momento em que surgem muitas narrativas, especialmente as de visagem.

²⁵ Prática muito comum na região Tocantina. Consiste em convidar familiares ou amigos para ajudarem na plantação dos roçados de mandioca. O “cunvidado” marca o início e o fim dos trabalhos de plantio e é acompanhado de música e bebidas.

discutir o conceito de mito como fenômeno cosmogônico que faz parte da história da humanidade desde as primeiras visões que se tem registro.

Isso se faz necessário porque o mito na visão dos povos da floresta é uma verdade sagrada, que segundo Oliveira e Lima (2006) busca sempre a explicação de uma realidade e de fenômenos específicos que os cercam, ou seja, uma forma de sentir, ser, contar, explicar diferentes aspectos, atingindo o inatingível, transfigurando a realidade com significado, coerência e consistência, onde tudo é possível em virtude de uma “relação harmônica do sujeito com a natureza, vivenciada pelo devaneio como uma experiência única e inaudita por meio das narrativas, que correm no fluxo das marés da linguagem” (Belo e Melo, 2021, p. 35).

Essas marés da linguagem desaguam no mito, como elementos significativos para compreender a cosmogonia amazônica. Acerca da importância do mito, afirma Eliade (2004, p. 09).

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

No caso específico da Amazônia, o mito busca a origem das coisas, em uma relação do que Loureiro (2000) chama de imaginação maravilhada, onde os rios e a floresta é o significado/significante, morada dos deuses, afinal “ uma das maneiras de o mito narrar a origem do mundo e a de tudo que ele existe é encontrar nas coisas e nos seres forças divinas que derivam da construção cósmica” (Ribeiro e Belo, 2020, p. 49).

Para o amazônida ribeirinho os elementos da natureza estão intrínsecos à vida cotidiana, funcionando como uma simbiose, fazendo emergir diversas formas de explicar e entender a origem do mundo, ou de uma forma específica, a cosmogonia amazônica. Para Vaz Filho & Carvalho (2023, p. 25):

As narrativas míticas e crenças que povoam o imaginário indígena e ribeirinho amazônico contém explicações para a origem e a forma como se apresentam os fenômenos naturais e sociais hoje. Elas fornecem o material para se conhecer as maneiras de o amazônida pensar, ver e estar no mundo. Elas trazem as suas perspectivas filosóficas sobre a vida, a relação dos vivos com os mortos e com a natureza. Fazem parte da religião e da ciência da Amazônia.

A natureza emerge como um elemento significativo para compreender a cosmogonia amazônica, pois é a morada dos encantados que legitimam o simbolismo do homem amazônico através dos mitos. Belo e Melo (2020) enfatizam que uma das maneiras de o mito narrar a origem do mundo e de tudo a que nele existe, é encontrar nas coisas e nos seres forças divinas que derivam da construção cósmica, onde o tempo fabuloso dos começos se configura como uma genealogia, pois a cosmogonia serve como um modelo exemplar da criação, ser e estar no mundo. Eliade (1992, p.44) assegura:

O Tempo de origem por excelência é o Tempo da cosmogonia, o instante em que apareceu a mais vasta realidade, o Mundo. É por essa razão que a cosmogonia serve de modelo exemplar a toda “criação”, a toda espécie de “fazer”. É pela mesma razão que o Tempo cosmogônico serve de modelo a todos os Tempos sagrados: porque, se o Tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, é evidente que a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca criação é a criação do Mundo. Consequentemente, o homem religioso reatualiza a cosmogonia não apenas quando “cria” qualquer coisa (seu “mundo pessoal” – o território habitado – ou uma cidade, uma casa etc.), mas também quando quer assegurar um reinado feliz.

No caso específico da Amazônia, para Belo e Monte (2020), a cosmogonia surge como um fenômeno incorporado as narrativas orais míticas, as quais são responsáveis por personificar o universo amazônico. Para os referidos autores (2020, p.49):

Enveredar pelos caminhos das teorias em torno da criação do universo é considerar as narrativas míticas como manifestações do pensamento cultural. Na Amazônia, o universo mítico se entrelaça com a mitologia universal, são narrativas que trazem consigo elementos que marcam a forma como o ser amazônico vê a criação da sua atmosfera. Portanto, discutir as narratividades, os relatos do sobrenatural requer a descrição de diferentes explicações, versões de origem, sob a perspectiva histórica da heterogenia amazônica.

Assim, surgem na cosmovisão ribeirinha afro-indígena amazônica, narrativas orais míticas como formas de narrar a origem do ser, como explicação e sentido para a existência/sobrevivência, onde figuram os seres encantados presentes no rio e na floresta. Por encantados ou encantaria, de forma ampla, pode-se entender o “ enunciado ou o vértice das práticas mágico-religiosas, tendo inúmeras particularidades e que estão em constante transformação, formando a religião brasileira ou a religião dos encantados” (Prandi, 2004, p. 07).

Galvão (1976) enfatiza que encantado, em um contexto amazônico local, diz respeito a uma força mágica atribuída aos sobrenaturais, onde humanos, animais e objetos podem ficar encantados por um sobrenatural que habita a água, o fundo dos rios ou a floresta. Acerca do conceito de encantado, Maués (1990, p. 196) afirma que se trata de:

Seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes de outros sinais (como o apito do curupira, por exemplo). Entre os encantados, os do fundo são os mais significativos para os habitantes da região. Habitam nos rios e igarapés, nos lugares encantados onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas subaquáticas, sendo chamado de encanto o seu lugar de morada.

O encanto – lugar de morada de seres sobrenaturais – está mais relacionado aos encantados que vivem na água, nas profundezas do rio, dentre eles a Cobra grande e o Boto. Maués (1990) ressalta que os encantados podem emergir da mata e do fundo. Essa simbiose rio/floresta faz com que a natureza, para o ribeirinho amazônico, seja a fonte do sobrenatural, o que gera respeito e temor por parte daqueles que vivem conectados ao rio e à floresta. Para Vaz Filho (2022, p. 75):

O sobrenatural alcança toda a natureza, todos os lugares. A consciência de que rios e florestas são moradas dos espíritos, que são de alguma forma encantados, gera uma mistura de temor e reverência com relação a natureza e uma necessidade de respeito. Por isso é preciso pedir licença para entrar nas águas e nas matas, onde vivem esses seres. Ou seja, a natureza toda, com seus rios e florestas, é mesmo encantada, é o terreiro (quintal) dos encantados.

As encantarias amazônicas são decorrentes, especialmente, de dois elementos: terra e água. Maués & Villacorta (2001); Galvão (1976); Vaz Filho (2010), por exemplo, são autores que afirmam ser a floresta e os rios os olhos d'águas que alimentam as enchentes das encantarias na Amazônia. Contudo, Silva e Pacheco (2015), acrescentam outro elemento em que os encantados se fazem presentes – o ar. Assim, encantados podem estar na floresta, no fundo das águas do rio e no ar. Nas palavras de Silva e Pacheco (2015, p.132):

A observação da referida cosmologia resultou numa percepção dos encantados como seres capazes de transitar entre os mundos habitados por animais não humanos, humanos, vegetais, minerais, bem como de deslocarem-se para outros lugares do território brasileiro em sintonia com o ambiente por onde trafegavam. Se o percurso era feito de avião, encantados do ar acompanhavam; se era de ônibus, encantados da terra faziam-se presentes; se era de barco, encantados da água não abandonavam.

A cosmologia amazônica, cujos sistemas de crença se enraízam na encantaria, ou no encanto, segundo Silva e Gontijo (2016) foi decorrência, historicamente, de matrizes da

cultura de tradição oral indígena e africana que compõem narrações mágico-religiosas envolvendo objetos mágicos, reinos, cidades subterrâneas e espaços ecológicos. Galvão (1976) ressalta que a base de crenças pautadas no sobrenatural veio, sobretudo, do ancestral ameríndio, especialmente a tupi-guarani, da qual emergiram seres que habitam a água, o fundo dos rios e a floresta, a exemplo do Boto, Matinta Pereira e o Curupira. Além da ameríndia, outra contribuição veio de tradições europeias transmitidas no contexto dos primórdios do povoamento, assim como teve também a contribuição africana.

5.2 DO RIO À FLORESTA: AS VOZES (PO)ÉTICAS MÍTICAS TECIDAS E TRADUZIDAS EM NOVA JUTAÍ E CRIOULAS

No que diz respeito ao universo cosmogônico, a comunidade quilombola de Jutaí; assim como a de Crioulas, na Amazônia paraense, região de Integração do Lago de Tucuruí, Breu Branco-PA; as narrativas míticas se fazem presentes no cotidiano social dos moradores. Paes Loureiro (2001) afirma que na Amazônia, especialmente em comunidades ribeirinhas, as pessoas são guiadas pela memória, pela oralidade e pelo maravilhamento diante da realidade cotidiana.

Essa correlação é tão presente que uma das características no interior da Amazônia é conviver com as histórias orais, pois as pessoas gostam de contá-las e ouvi-las. “... *os antigos contavam pra gente, né? Que viam a visagem na beira (rio) ou no mato mesmo, entendeu? Aí a minha mãe sempre me contava umas histórias, porque ela tá com 93 anos...*” (Elza Sacramento Pompeu, 72 anos, Nova Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 11 de outubro de 2022).

É muito comum os moradores de povoados tradicionais se reunirem, por exemplo, nas pontes construídas de madeira que dão acesso das casas ao rio, à sombra de uma árvore, em família - no momento em já estão deitados na rede²⁶ para dormir... para que aconteça a contação de histórias, que como num ciclo de vozes que vão e vêm, tal qual o balanço das redes, fazem emergir uma narrativa oral mítica. Vaz Filho & Carvalho (2023) ressaltam algo significativo no ato de contar as histórias no interior da Amazônia, que é o momento em que elas são narradas, sendo tradicionalmente, em sua maioria, no início da noite, com pouca luz, envolvendo a todos num clima mágico de medo e mistério das próprias histórias.

²⁶ Na região Tocantina é comum as famílias dormirem todos pertos uns dos outros em algum cômodo da casa, podendo ser a sala ou a cozinha, local onde amarram as redes.

“Quando sentem que o interlocutor gosta de escutar tais histórias, eles parecem abrir um livro de arquivos sem fim, de onde retiram várias delas” (Vaz Filho, 2010, p. 182).

Assim, no interior da Amazônia o mundo mítico está intrínseco na cultura, o universo das crenças em seres sobrenaturais, como as visagens, está inserido no cotidiano social dos moradores às margens dos rios e floresta, vive-se muito dessa mitopoética. Assim, nos caminhos até os roçados, especialmente em ocasiões em que a pessoa esteja sozinha, nos rios quando se vai pescar, na ida ao mato para a apanhação do fruto de açaí em horas impróprias, ao passar em uma tapera²⁷, e em tantas outras ocasiões cotidianas, é comum se deparar com uma situação visagenta ou com a visagem.

A sensação de que alguém o acompanha ao caminhar na mata, o arrepiar dos pelos ou dos cabelos, a imobilidade diante de uma visão de pessoas conhecidas, mas que desaparecem em vultos, são alguns dos sinais da aparição de uma visagem para os moradores de Nova Jutá e Crioulas. Além dessas situações, seres sobrenaturais habitantes das profundezas do rio, como o Boto, a Cobra Grande, dentre outros, é recorrente no imaginário local. São muitas as histórias que envolvem tais habitantes dos rios e da floresta. Acerca do assunto Vaz Filho & Carvalho (2023, p. 15) afirmam:

As narrativas são contadas e recontadas porque elas têm uma grande importância dentro do conjunto de crenças dos moradores da Amazônia. As pessoas gostam e desejam ouvir contar histórias, porque estas refletem a visão de mundo e ao mesmo tempo reforçam a memória local e seus laços de pertencimentos a um território e a uma comunidade.

Tais características não fogem à regra em Nova Jutá e em Crioulas. O universo mítico faz parte do cotidiano social em uma relação mútua àqueles que necessitam um do outro para sobreviver: moradores e natureza. Assim, no que diz respeito às experiências vivenciadas ao sobrenatural pelos moradores, tanto de Nova Jutá quanto de Crioulas, essas se deram sempre de forma pessoal e/ou coletiva no cotidiano social da comunidade. Vejamos:

Eu tava só eu em casa com meus dois garotinhos, era o Vital e a Maria...toda tarde, assim, eu varria lá na frente pra eles brincarem lá. Aí eles estavam brincando lá e eu fui partir uma lenha no terreiro, quando eu ouvi aquele assoviu, aquele assoviu que o senhor, amodo, que não ficava na terra e ninguém via ela, aquilo. Aí eu fiquei lá quieta, até as crianças sentaram lá e ficaram quieta,

²⁷ Sentido de lugar abandonado, geralmente uma casa abandonada em um lugar isolado. No universo cultural dos moradores de Nova Jutá e Crioulas uma “tapera” é um local que sempre causa medo, pois ao passar sozinho por esses lugares, algo visagento pode aparecer.

sentadinha lá e eu olhando pra eles. Aquele assoviu o senhor não ficava na terra, aquilo era uma visagem.

(Maria Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022)

As visagens, no contexto do universo cultural amazônico de Nova Jutaí e Crioulas, diz respeito às entidades sobrenaturais que habitam o mato (floresta) e o rio. Essas aparições sobrenaturais fazem parte da vivência e do cotidiano social dessas comunidades, fazendo parte do universo mítico local. Destarte, observa-se no relato narrativo, em destaque acima, uma experiência vivenciada pela própria narradora no que diz respeito ao mito (visagem), que pela descrição “*assovio*”, demonstra-se como um ser muito conhecido e presente na Amazônia: A Matinta Pereira. Isso pelo fato de que tal visagem, no imaginário local, é um ser sobrenatural que tem como característica um assovio bem alto, causando no receptor calafrios e às vezes um formigamento ou febre. Quando isso acontece os moradores tendem a oferecer “fumo/tabaco” para que a visagem possa seguir viagem e, assim, não fazer nenhuma “malineza” aos moradores da comunidade.

Vaz Filho (2010) ressalta que a aparição da visagem causa muito medo aos moradores, mas apenas medo, porque raramente as pessoas morreram por terem visto uma. No contexto de Nova Jutaí e Crioulas existem hierarquias que exprimem a correlação vivenciada aos seres sobrenaturais ligados ao rio e à floresta. As visagens, para os moradores locais, que habitam a floresta são menos perigosas que as que habitam o rio. Nesse nível de entidades sobrenaturais que habitam a floresta, a Matinta Pereira é uma visagem que não causa tanto temor aos moradores, mas que merece respeito por ser um ser encantado que habita a mata e passa aos arredores das casas.

Galvão (1976) salienta que a Matinta é uma visagem que habita ou frequenta muitos lugares, especialmente os espaços onde há moradias, o que faz com que essa visagem dificilmente apareça na mata fechada. É invisível, sendo reconhecida pelo pio (assovio), cujo som denuncia a presença, porém é possível ver a forma física da Matinta, e para isso é necessário cobrir a mão com o pano preto para “amarrá-la”. Contudo, ninguém se atreve a fazer isso, porque tal ação resulta num fado, ou seja, um destino considerado ruim, pois a pessoa que fizer a amarração²⁸ vira uma Matinta, isto é, transforma-se na visagem. Para os moradores de Nova Jutaí e Crioulas a Matinta Pereira é, geralmente, uma mulher velha que carrega um fado, e em uma situação que ela aparecer, basta “*ficar quieto, num falar besteira*

²⁸ Sentido de “magia” para descobrir de quem se trata, ou seja, a identidade da pessoa.

e respeitar que ela passa e vai embora” (Maria Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutai, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022).

Saindo da floresta e adentrando o rio, que é “*a morada dos Deuses*” (Loureiro, 2000), outro ser mítico muito comum na região banhada pelo rio Tocantins é o Boto²⁹, a que Galvão (1976) definiu de *companheiros do fundo*. São inúmeros os relatos narrativos acerca de vivências envolvendo a manifestação de um encantado sobrenatural que habita os rios amazônicos, afinal se houver uma situação de aparecimento de uma visagem que esteja vestida de branco, às proximidades ao rio, trata-se do Boto em fase encantada.

Durante todo esse tempo aqui, aconteceu uma situação com uma visagem com o meu pai, né? Tem um lugar aí pra baixo que tinha os outros moradores e ele ia pra lá e nessa coisa que ele ia pra lá, no dia que ele foi pra lá, ele ficou assombrado, né?! Ele passou 03 dias assombrado, ele disse que tinha visto uma pessoa de branco que ele viu e de repente essa pessoa sumiu. Aí ele passou 03 dias assombrado.

(Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52, anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022).

O contato com uma visagem pode levar a pessoa a perder a sombra, ficando assombrada. Vaz Filho & Carvalho (2023) explicam que a sombra é uma espécie de segunda alma, o que quer dizer que todas as pessoas possuem a sombra e estão vulneráveis a perdê-la e, conseqüentemente, ficarem assombradas. A perda da sombra pode ocorrer tanto por um susto muito grande que a pessoa pode ter, ou - como é muito comum na região do rio Tocantins - através do contato com uma visagem. Para Vaz Filho (2022, p. 70):

E não somente crianças, mas adultos também podem ficar sem sombra, ou seja, assombrados. Nesta condição, a pessoa fica sem ânimo, sem viço, com medo, e desenvolve logo um quadro febril. É preciso a intervenção de um pajé, benzedor (a) ou rezador (a), que através da defumação e rezas, traz de volta a sombra para o corpo do enfermo. [...] quando a sombra é roubada pelos encantados e levada para o encanto, o seu resgate é mais trabalhoso, pois exige que o pajé lute ou negocie com o encantado para poder trazer de volta aquela sombra. Quando não se consegue a pessoa morre, pois, uma pessoa só consegue viver com as duas almas em harmonia.

Para os moradores de Nova Jutai e Crioulas, as crianças, para não ficarem tão vulneráveis a serem assombradas, precisam ser batizadas. Do contrário, encantados podem roubá-las a sombra. Assim, crianças que não são batizadas não podem ir sozinhas para a roça, para o rio ou para o mato (floresta), pois no caso de irem, estarão propensas ao ataque dos encantados que habitam o fundo das águas e o interior da floresta.

²⁹ Adotamos propositalmente a grafia da palavra com inicial maiúscula, tal qual Vaz Filho e Carvalho (2023), por entendermos que o Boto, não é o mesmo boto (animal), mas a personificação de um ser encantado.

No caso do trecho narrativo proferido por Dona Tânia, moradora da comunidade de Crioulas, o pai dela foi assombrado pelo susto tomado diante da visagem, que pelas características descritivas, trata-se do Boto. Galvão (1976) enfatiza que o Boto, quando aparece na forma humana, em geral, veste-se de branco, e quando aparece em festas, encanta as mulheres, porque as seduzem com vários detalhes, incluindo a dança, pois os Botos em fase encantada são exímios dançarinos. Nas palavras de Belo & Melo (2021, p. 36):

Em noites de festas, arraiais em homenagem a santos padroeiros das comunidades ribeirinhas, o Boto sai de seu reino (rio) e transforma-se em um rapaz garboso, bonito, trajado de branco, olhos negros e, com uma cabocla, dança de modo impecável de maneira a impressionar a todos que assistem a tal espetáculo.

As narrativas orais acerca do Boto são muito presentes no imaginário local dos moradores de Nova Jutá e Crioulas, pois dentre os seres míticos presentes esse é um dos poucos que pode se metamorfosear em “bicho que vira gente”. Assim, o temor é muito grande em relação ao Boto, pois além da característica de sedução e encantamento, “acredita-se que o Boto, quando toma a forma de homem e anda na terra, pode seduzir, engravidar e até levar as mulheres para o encanto, o que significa a morte aqui na terra (Vaz Filho, 2020, p. 23).

Vaz Filho & Carvalho (2023) ressaltam que acerca da metamorfose do Boto, esse pode passear e andar nas vilas ribeirinhas, nas festas, tomando a feição de algum rapaz do lugar ou povoados vizinhos, onde se mistura entre os moradores humanos e se diverte. As moças, por exemplo, podem pensar que estão conversando com algum morador conhecido, mas na verdade estão conversando com aquele que é temido pelo poder sedutor que possui: o Boto. Vejamos uma situação vivenciada em Crioulas:

Uma vez meu pai e minha irmã saíram pra Tucuruí, tava tendo um bingo, daqueles bingos grandes que tem na escadaria. Aí a minha irmã foi, com meu pai e meu outro irmão que já até faleceu também. Aí o pai perguntou: tu não vai jogar o bingo, não? Eu digo: vou, não. Vou ficar com a mãe. Aí no sair tinha um rapaz que eu conhecia lá em baixo, e ele foi lá em casa perguntando se o pessoal ia pra rua jogar esse bingo. Aí a mãe falou: o meu marido vai mais a Neusa. Aí ele perguntou: Vai jogar não, Rosa? Aí eu disse: vou, não. Aí ele falou, então eu vou com eles, vou com teu pai. Aí nesse intervalo ele voltou pra casa dele e quando foi umas 5h ele veio, aí o pai foi pra Tucuruí. Eu vi ele saindo com o pai. Quando foi umas 7h da noite, mamãe tava fazendo janta, tipo aquilo bateu palma na porta. Aí a mãe falou: Rosa vai ver o que é aí na frente e eu fui. Quando eu abri a porta, eu vi aquele homem, o dito cara que ia com meu pai. Só que no meu falar entra, aquela pessoa se afastou. Aí a mãe perguntou: Quem é Rosa? Eu falei: é o Neném. Mas ela falou, mas ele foi com teu pai. Falei: foi não, porque ele tá aqui. Aí a mãe saiu praí, quando a mãe saiu praí, a mãe não viu ninguém e eu via ele e a mãe não via. Aí ele saiu assim e se encostou numa mangueira que tinha lá em casa, aquele homem com a mesma roupa. Aí, aquela pessoa saiu pro rumo da outra casa da minha irmã andando na estrada, mas eu tô pensando que era o rapaz. Aí

falei: mãe eu acho que ele vai lá na casa da Neusa, vou lá abrir, vou lá saber o que é. A mãe falou: vai lá saber e fala pra ele vim pra cá. Aí eu peguei e fui, aí eu via ele andando, quando chegou bem na frente da casa da minha irmã ele falou comigo. Ele falou assim, tu ficou tomando de conta da casa da Neusa, foi? Eu disse, não, não. Eu olhei e disse, mas oxi, porque ele não quer encostar. Aí eu falei Neném tu tá querendo alguma coisa? Aí ele não respondeu mais. Aí no jeito que eu ia andando pro rumo dele, ele ia se afastando pro rumo mais do escuro. Aí tinha uma castanheira que meu pai tinha derrubado, aí tava eu, a casa assim e ele saiu pra lá e sentou. Aí eu fiquei meio que desconfiada que o Neném era uma pessoa chegada em casa, ele entrava, conversava com a gente, né? Aí eu desconfiei e disse: será que eu tô enganada. Aí nisso eu saí pra chegar até ele, quando eu saí pra andar pra onde ele tava, ele levantou e entrou no caminho no escuro. Aí eu voltei. Aquilo me comoveu. Eu disse, rapaz, isso não tá certo, não. No voltar chega aquilo me arrupiu. Aí chegando em casa a mãe falou: Rosa quede o rapaz? Eu falei, mãe não sei não, ele saiu naquele caminho pra beira do rio. A mãe falou assim: oxi, o Neném não é desse jeito. Aí quando deu uma meia-noite acabou o negócio lá em Tucuruí, quando o pai chegou uma meia-noite pra uma hora, quando o pai chegou na praia eles subiram em casa. A primeira pessoa que chegou com as coisas na mão foi o Neném. Quando eu vi aquele homem chegando em casa aquilo me deu até febre. Aí eu falei: Neném? E ele falou, Oxente, o que foi? Eu disse Neném eu te vi aqui em casa depois que meu pai foi pra Tucuruí. Ele disse: eu? Eu não! Nunca que tu me viu, eu vi na hora que vim perguntar na hora pro seu pai se ele ia pra Tucuruí, eu não vim aqui. Falei: Pois eu te vi. A mãe falou: pois ela te viu aqui na porta dessa casa e ainda conversou contigo.
(Ana Rosa Silva, 50 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022).

Quando transfigurado em humano, o Boto encanta não somente as mulheres solteiras, mas também as casadas. Galvão (1976) explica que nessa situação o Boto toma a semelhança do marido, o que faz com que a mulher não perceba o que, de fato, está acontecendo. O indício de que tal transmutação está ocorrendo, é perceptível nas características físicas da mulher, pois se ela apresentar emagrecimento brusco e amarelidão, na certa que o Boto tomou as feições físicas do marido. Se após a percepção de tais características nada for feito, as consequências serão fatais, pois a mulher irá definhando até a morte.

Para os moradores de Jutai e Crioulas é sempre preciso tomar alguns cuidados em relação ao Boto. Uma delas é que as mulheres não podem tomar banho no rio menstruadas, além de evitar viagens de canoa quando estiverem em tal condição, pois Botos podem sentir o cheiro e acompanhá-las. Mas quando isso ocorrer, para afugentar o encantado, faz-se o seguinte: “esfrega alho e pimenta no fundo da canoa; algumas estocadas de facão no fundo da embarcação tem o mesmo efeito que se atingissem o boto” (Galvão, 1976, p. 94)

As narrativas envolvendo os Botos são frequentes, mas é importante ressaltar que também existem as histórias de Botas³⁰, que por sua vez também são sedutoras e

³⁰ Além das histórias de Botas, também é possível as variações acerca do Boto-gay. Tais narrativas foram estudadas por Maria Oliveira da Cunha e estão presentes em: SIMÕES, M. S.; GOLDBERGER, C. (coords.) Santarém conta...Belém: Cejup/UFPA, 1995)

encantadoras. Vale ressaltar, segundo os relatos de moradores de Jutaí e Crioulas, as Botas não são tão perigosas quanto o Boto, isso porque o encantamento da Bota só acontece após a provocação do homem, que geralmente é um pescador. Então, se esse estiver no rio pescando, avistar botos e dizer: “*Boto, se tu for fêmea, bate lá na minha rede mais tarde*” (Hélder Luiz Viana da Cunha, 60 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 18 de outubro de 2022), a Bota irá acompanhá-lo e buscá-lo para relações sexuais. Para Vaz Filho & Carvalho (2023, p. 51):

Não são menos comuns os casos de Botas (como os nativos referem ao Boto-fêmea), que seduzem e perseguem os homens, geralmente depois de terem sido provocadas. [...] ouvi relatos de homens que tiveram dificuldades para se livrar de uma Bota, que vinha se deitar com eles na rede. Mesmo entre os homens não há romantismo quando se referem à possibilidade de uma Bota ir ter com eles na rede, pois eles comentam que elas são insaciáveis no sexo e, sem a intervenção de um pajé, o homem pode morrer ou ser levado para o encanto. Mesmo os homens temem o ataque do Boto-fêmea.

Galvão (1976) acrescenta que a Bota pode levar o homem ao desejo sexual mesmo estando morta, pois se esse encontrar aquela sem vida em uma praia, por exemplo, não resiste ao desejo e tentação de copular com o cadáver, pois a atração e o gozo são de tal intensidade que se não for arrancado à força pelos companheiros, falece de exaustão. Tais aspectos estão ligados aos órgãos sexuais da Bota e do Boto, que são semelhantes aos dos humanos. Para Vaz Filho & Carvalho (2023):

É no aspecto da sexualidade que os nativos colocam a maior semelhança entre o Boto e os humanos. Dizem que Botos machos “sentem” a presença de mulheres nas canoas e se aproximam, como se as desejassem. E que o pênis do Boto é muito parecido com o do homem, e a vagina da Bota é muito parecida com a da mulher. Por isso também, em outras regiões do Pará, há relatos de pescadores que têm relações sexuais com fêmeas de boto capturadas[...] ou seja, os Botos são gente como a gente.

Segundo os relatos locais, o perfume da Bota é tão sedutor que o homem consegue sentir o cheiro de longe. Assim, “*se o homem sentir o cheiro da Bota, ele não se aguenta, vai atrás dela*” (Raimundo Alves, Nova Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 10 de outubro de 2022). Na fase encantada, a Bota se metamorfoseia em uma mulher loura e encantadora, tal qual o Boto, que na metamorfose, pode ser também um homem branco, belo, sedutor e encantador. Porém, mas como já mencionado, as histórias de Boto ou Bota não se resume, apenas, aos aspectos acerca da sedução, mas também ao medo e temor, pois pode haver consequências, uma vez que sendo encantada, caso não haja a intervenção de um curador, isso pode significar o fim da pessoa, isto é, a morte.

Vaz Filho (2016) ressalta que um fator relevante acerca da importância das histórias envolvendo as encantarias é que essas possuem uma característica essencialmente coletiva, pois os relatos, em sua grande maioria, feitos em grupo, pressupõem uma crença partilhada entre quem conta e os que a escutam. O final das narrativas, já se presume, são “*bichos que viram gente e gente que vira bicho* ou sobre uma *cidade encantada no fundo do rio*” (Vaz Filho & Carvalho, 2023, p.12)

Victor Neto (2008) explica que nos relatos de natureza mítica, nas quais na maioria das vezes, se conta uma narrativa onde se figuram seres míticos da Amazônia, o relato envolve na ocorrência algum morador local, vizinho, parente ou como tem sido comum, o próprio narrador, deflagrando não só a veracidade do relato, mas também a proximidade imitadora do mesmo.

Nesse viés, no que diz respeito a uma situação envolvendo algum morador conhecido, em Nova Jutuí, houve unanimidade, acerca dos relatos narrativos de uma criança que desapareceu em um espaço conhecido na comunidade como “Lago da Velha”, Vejamos:

[...] A mãe dele tava nos falando, nos cuntado que ela - nós tava tudo em casa naquele dia - tinha dois filhos. Era uma menina e um menino. Aí disque ela foi, deu banho nos dois, vestiu o menino e disse: agora meus filhos nós vamos lá no Cacual buscar uns limão, aí disque eles saíram, ela saiu com essa criança, quando chegou lá, ela tava apanhando o limão e o menino saiu disque assim...Ela viu o menino sair, mas daí não viu mais, aí ela chamou a menina, a menina respondeu, chamou por ele...aí ela saiu lá dentro do cacual gritando, chamando ele e chamou e chamou e chamou. Aí ela veio chorando...aí o Tico disse assim: o que foi? O que foi que o fulano sumiu! Eu já procurei, já chamei, ele não me respondeu...E aí esse pessoal saíram, foram avisar o Gregório e esse pessoal nadaram no mato, vieram avisar o Mundico Alves que era comissário, ajuntaram um bocado de gente, até um dos meus filhos foi, o Nelson, procurar esse menino nesse cacual, não viram movimento do menino, não viram nada. Esse menino foi assombrado e té hoje não acharam o menino, não. Aquilo foi uma assombração...E lá aquele lago. Esse cacual fica perto de um lago, O Lago da Velha, lá agente não facilite, ou eles carregam ou eles fazem um serviço.

(Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutuí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022).

Aí a nossa comunidade aqui teve uma história verídica, a gente vivenciou essa história, a mãe dele é viva hoje, o pai dele também é vivo. Era uma criança que sumiu de 05 anos, né? Na época e que até hoje ninguém sabe, cadê? E nem pra

onde foi, não sabe nada, né? A criança, simplesmente, a mãe dele foi apanhar limão com ele, quando ele chamou mamãe, mamãe, quando ela prestou atenção e olhou o menino não existia mais. Aí reúne essa comunidade e aí joga todinha na ilha grande de Jutaí, procuraram dias e noites e nunca tiveram notícias dessa criança até hoje.

(Elza Sacramento Pompeu, 72 anos, Nova Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 11 de outubro de 2022).

Os relatos narrativos, evocados pelas memórias, refletem o modo de vida e a rede de solidariedade que existe entre os moradores de Jutaí, pois o desaparecimento do menino, mobilizou toda a comunidade para as buscas em torno do desaparecimento. Porém, no universo cosmológico, o Lago da Velha, espaço onde a criança desapareceu, trata-se do *encante*. Vaz Filho e Carvalho (2023) definem o encante como lugar onde vivem os seres encantados e as pessoas que foram encantadas. Esse lugar, geralmente, fica no fundo das águas do rio, dos igarapés, lagos, debaixo das praias ou pontas de pedras, no interior da floresta fechada, nas árvores grossas, nos vales, nas matas. No universo mítico local, se uma pessoa for encantada, essa não pode retornar ao mundo terreno dos humanos.

O Lago da Velha, local onde o menino de Jutaí se encantou, situa-se no centro da ilha Jutaí, contendo dois elementos cruciais para a morados dos encantados: a mata e a água. Daí ser um lugar onde todo “cuidado” deve ser tomado para que não haja danos aos moradores locais, afinal “*O Lago da Velha, lá agente não facilite, ou eles carregam ou eles fazem um serviço*”. (Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutaí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022).

Vaz Filho (2022) enfatiza que as crianças são muito vulneráveis, tanto aos olhares humanos, como para os encantados. Estes, por exemplo, podem causar quebrantos³¹ para as crianças se as olharem com muita admiração, aqueles podem roubá-las a sombra ou levá-las para o encante, que é a cidade sobrenatural.

A cidade sobrenatural, que é o encante, é, segundo Vaz Filho e Carvalho (2023) um lugar muito bonito, onde tudo reluz e brilha intensamente. Lá tudo funciona como na cidade dos humanos, porém de forma muito mais organizada, pois não há fome e sofrimento. Há muita fartura, inclusive de ouro, pois é um lugar de muita riqueza. No encante as pessoas

³¹ Vaz Filho (2022) define o quebranto como um tipo de enfermidade que afeta, principalmente, as crianças, e é provocada pelo olhar das pessoas, ainda que sem a intensão de provocar o mal. Na região Tocantina, quando uma criança está com quebranto apresenta, geralmente, vômito, diarreia e febre. Para a cura, procura-se um benzedor que faz orações usando galhos de plantas, especialmente a arruda, o qual também recomenda chás de plantas medicinais.

fazem muitas festas com músicas bem animadas. Daí os humanos ouvirem barulho vindo do fundo do rio, ou de um igarapé, ou lago em horas sagradas. Na cidade encantada vivem muitos seres, como a cobra, botos e poraquês, por exemplo. Humanos podem ser encantados e levados para o encanto, porém não devem desejar para si nada da cidade encantada, ou consumir alguma coisa, porque senão não mais poderão voltar ao mundo dos humanos, ou se voltarem, voltarão sem vida.

Aqui na beira do rio, bem na ponta dessa praia aí, o pessoal já viu brilhar algumas coisas, tipo tigela de ouro, deve ser alguma coisa que tenha aí pelo fundo. E aí são várias outras coisas, vários encantos, a minha mãe, ela contava que aqui em baixo, num local chamado Cachoeirinha, então eles estavam ali, lavando louça, que antes eles lavavam na beira do rio, né? lavando roupa, aí lá vem uma bacia com umas louças que disque assim brilhando que refletia no sol e aí teve uma fulaninha, uma menina, que pula na água pra pegar essa bacia, aí pronto, ela só deu com a mão, entende? Encantou ela, alguma coisa encantou ela, alguma coisa levou ela para sempre [...] aqui teve um caso uma vez que o pessoal conta que teve um rapaz que desapareceu aí no rio. Com 15 dias que ele sumiu acharam ele aí perto dessa praia sem nenhum sinal, com o corpo limpinho. Tava tudo perfeito. Aí eu lhe pergunto: Como? Porque com 15 dias uma pessoa num fundo dum rio desse já não se acha com o corpo assim. (Elza Sacramento Pompeu, 72 anos, Nova Jutáí, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 11 de outubro de 2022).

Paes Loureiro (2001) salienta que na Amazônia as pessoas ainda convivem com seus mitos, personificando as ideias e coisas que admiram, procurando explicar o que não conhecem, descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em seu redor. Essas vivências e experiências frente ao mito “ são a verdadeira expressão da multiplicidade do viver amazônida, envolvendo as emoções, devaneios, encantos, desencantos...enfim, toda a vida e utopia de um homem dividido entre a selva e a água daquela vasta planície” (Simões, 2002, p. 03).

A selva, floresta, ou “mato” - expressão utilizada pelos moradores de Nova Jutáí - é o lugar onde o encantamento acontece, a exemplo do Lago da Velha, espaço onde ocorreu o encantamento do “Menino de Jutáí”. Ressalta-se, ainda, que tal espaço é visto como sagrado, sendo esse temido pelos moradores. Assim, a maioria das narrativas míticas de Nova Jutáí, traz como cenário a floresta, a qual emana todo seu poder de encantarias.

Por outro lado, em Crioulas, o encantamento não exclui o “mato”, mas enfatiza o rio. Deste provém, a maioria das narrativas míticas coletadas na comunidade: Vejamos:

Aqui na nossa região tinha nascido duas cobras e uma delas ficou viva, que é o rapaz, e a moça morreu aí pro rumo de baixo, porque bicho grande matou, e sempre que meu pai falava eu acreditava e uma época ele falou que ela vem todo ano aqui na praia das Crioulas, ela vem, entendeu? E teve uma pessoa aqui que já viu, ela sobe com a cabeça e fica no lual, sobe com a cabeça e fica aqui no areal. Aí passa o tempo ela desce e vai embora. (Maria Raimunda Costa, 50 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada em 18 de outubro de 2022)

A Cobra Grande é bastante conhecida em Crioulas, pois conforme o trecho narrativo, ela ainda visita a praia, o que faz com que os moradores tomem “cuidado” para que não possam encontrar o ser mítico e assim sofrer algum dano. Galvão (1976) enfatiza que a Cobra Grande tem, a princípio, a forma de uma jiboia comum, mas que com o passar do tempo adquire um grande volume, que a faz sair da floresta e ir para o rio. Nessa ida para ir habitar a parte mais funda do rio, os chamados poções, deixam grandes marcas na floresta, que se transformam em igarapés. Dentre os encantados que habitam o fundo, a Cobra Grande é uma das mais poderosas e temidas.

Tal temor está no fato de que ela pode enganar os pescadores no período noturno, pois os olhos emitem luzes altas, como de uma embarcação, atraindo pescadores para engolilos. Assim, pescadores pensando que estão se aproximando de um possível barco, estão próximos da boca de uma cobra grande, o que pode ser fatal. No período de inverno amazônico a Cobra Grande, está mais propensa a aparecer, isso porque a água dos rios cresce em volume e ganha uma tonalidade mais escura devido a maior correnteza propiciada por temporais. Para Vaz Filho e Carvalho (2023, p. 55):

É quase sempre durante um temporal que a Cobra Grande aparece...[...] pode ser que é a própria Cobra Grande que provoca o temporal, também com o objetivo de fazer a canoa naufragar para devorar as pessoas. Há ilhas ou determinadas partes do rio que são conhecidas como moradas de Cobra Grande, e os moradores procuram evitar tais lugares, principalmente durante a noite.

No caso de Crioulas, a parte que a Cobra Grande habita é às mediações da praia, local onde já foi vista. Há relatos, também, de que tal ser mítico sobrenatural “hiberna” em determinados lugares às margens do rio e quando se desperta ou se mexe, a terra despenca, causando erosões e deslizamentos. Assim, pode-se dizer que os encantados estão conectados com a natureza, podendo inclusive modificá-las. Simões (2002) enfatiza que a paisagem amazônica, composta por rios e florestas, não é somente fonte de vida e subsistências, mas

fonte imediata mítica de encantos de desencantos, elemento mediador de ligação entre o maravilhoso e o fantástico.

De acordo com Victor Neto (2008) nas sociedades onde os mitos se fazem presentes, estes fundamentam todo o comportamento e as atividades cotidianas do homem, ou seja, o mito se confunde à própria maneira de viver e conceber a realidade e o mundo. Essas questões são evidentes em virtude do poder de coerção do mito, já que desacreditar no mito, desprezar ou invadir algum espaço considerado “sagrado” pode trazer consequências negativas:

Eu tenho uma prima, filha da minha tia Eurides. Ela tinha uma outra irmã, mãe do Arlindo com o compadre Waldemar, aquela Mariona que nós chamava era a filha dela, era a Raimunda a filha dela. Ela veio e convidou essa comadre dela e disse: - Minha rosa vumbora juntar umas duas paneirada de murumurum? Aí eles foram lá pro rumo dessa velha, desse lago. Chegaram lá eles estavam ajuntando assim na beira do barranco do lago e tinha uma árvore que tava montado de murumurum. Aí começaram a ajuntar aí ela escutou quebrarem um pau tec, tec, atrás da costa dela, a cumadre dela também escutou. Aí não demorou de novo, quebraram três vezes pau atrás da costa dela. Aí ela disse, minha rosa vumbora e ela disse, vamo, a comadre Dedé falou. Aí eles saíram, quando chegou no meio do caminho ela começou a falar bobagem, param e aí a tia Paula disse: O que é isso Raimunda? A comadre Dedé disse, tia Paula eu não sei já o que a minha rosa tem. Ela não tá boa do juízo, não. Quando ela falou “essa mulher não tá boa do juízo”, essa mulher saiu numa carreira gritando lá pra cima, pro rumo da casa deles. Aí a Eurides correu atrás dela, quando chegaram lá, ela já estava na casa dela desarrumando lá dentro da casa e o Raimundo tava mariscando, Raimundo, o marido dela. E essa mulher pintou e a tia Paula veio e levaram ela pra casa da velha Mariquinha e essa mulher falava, e essa mulher falava, ela ria, ela cantava, ela pintava o caneco. Depois o Raimundo chegou e disse: Vamo levar ela lá pra casa do tio Adão, que lá tem o quarto, tem a porta e a gente tranca ela, que ela só queria correr pro mato. Aí levaram ela pra lá, porque meu amigo, quase aquela mulher vai. Aí foram buscar a tia Maria pra benzer ela. A tia Maria veio, benzeu ela e disse: Ih, minha filha, ela tá assombrada. Ela foi pra beira do lago e aquele lago é perigoso. E agora tá difícil, vamo trabalhar, trabalhar...Que nada! Morreu doida, não ficou boa! Nesse lago ali tem coisa!

(Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutai, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022).

E já aconteceu com outra pessoa, outro morador daqui, com o filho do finado Rui, na época, o Olivaldo. Ele fez foi apanhar, ele fez foi apanhar da visagem, foi, apanhou da visagem, pulou na água, porque ele disse que caía tapa de tudo quanto era lado nele e ele não saía de onde era. Ele disse que metia a mão e não apalpava nada, aí ele apanhou até um tempo e caiu na água.

(Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022).

O universo dos moradores tanto de Nova de Jutai, quanto de Crioulas é o mesmo mundo onde vivem as visagens, ambos habitam o mesmo espaço em uma relação de harmonia e reciprocidade, daí a necessidade de haver sempre o respeito por parte dos moradores, uma vez que esses não podem adentrar o universo dos encantados.

Por outro lado, os encantados habitam o universo dos “humanos”, assim, quando as relações harmoniosas são quebradas, segundo Vaz Filho & Carvalho (2023), as pessoas sofrem retaliações dos encantados, sendo necessário apelar aos curadores e benzedores, e não a pastores ou padres, pois somente aqueles podem trazer a paz entre os humanos e encantados, pois eles se comunicam com o encantado e com o encanto “*A tia Maria veio, benzeu ela e disse: Ih, minha filha, ela tá assombrada. Ela foi pra beira do lago e aquele lago é perigoso. E agora tá difícil, vamo trabalhar, trabalhar*” (Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutai. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2022); “*ele ficou assombrado, né? Aí ele passou 03 dias assombrado, ele colocava pano na cabeça pra não tá vendo. Então a minha mãe levou ele num rezador, aí o rezador rezou nele e funcionou*” (Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022).

Na região às margens do Tocantins, curadores e benzedores exercem uma função significativa na comunidade, justamente porque são eles o elo de cura para aqueles que foram assombrados por alguma visagem, ou estejam enfrentando alguma enfermidade. Benzedores são, segundo Vaz Filho (2010) uma categoria específica de agentes da pajelança, pois eles têm o dom da cura, assim como os curadores, porém o foco do trabalho está nas orações e rezas e não na incorporação, tal qual fazem os curadores. Assim, se houver uma situação que não possa ser resolvida, benzedores encaminham o enfermo para o curador. Sobre a importância dos benzedores e curadores nas comunidades, Vaz Filho (2022, p. 81) enfatiza:

Esses sacerdotes e sacerdotisas do povo se fazem necessários sempre que ocorrem desarranjos. Defumando, benzendo, costurando rasgaduras, puxando os ossos para seu lugar e resgatando sombras, eles curam o corpo e a alma, devolvendo a

harmonia do mundo. Benzedores, rezadores são especialistas imprescindíveis por terem um dom que nenhum tem, de devolver a harmonia na relação dos humanos com a natureza.

Ser benzedor é um dom que a pessoa recebeu desde o nascimento, por isso a pessoa que recebeu essa “dádiva” para ajudar a comunidade, não deve cobrar pelos serviços. Vaz Filho (2016) ressalta que não cobrar pelos serviços é uma exigência ética de quem recebeu o dom, sendo um dos critérios mediante o qual as pessoas consideram quem é mesmo um bom profissional. O benzedor cujo dom foi dado para ajudar a comunidade nunca cobra, mas se o enfermo quiser dar alguma oferta pelo trabalho feito, esse tem o livre arbítrio, ficando a critério do benzedor receber ou não a oferta dada.

O trabalho dos benzedores e curadores na comunidade se divide em situações tanto ligadas a enfermidades físicas do corpo, como as que foram propiciadas pelos encantados sobrenaturais. Auxiliam com preparação de chás a base de plantas medicinais, banhos e defumações, assim como realizam trabalhos ligados a situações cotidianas específicas, como por exemplo, a *panema* ou *panemice* adquirida por um pescador ou por algum objeto. Para Galvão (1976, p. 111):

O conceito de *panema* passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de “má sorte”, “desgraça”, “infelicidade”. Incapacidade, talvez a melhor interpretação. Não se trata propriamente de infelicidade ocasional, má sorte, azar, mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados.

Existem muitas ações das quais podem causar a *panemice*, uma delas é guardar os materiais de pesca, incluindo redes (malhadeira), paneiros, matapis, caniços, dentre outros, na parte do fogão de barro da casa (cozinha). Esses materiais devem, após o uso, serem lavados e colocados na frente da casa para secarem e depois guardados em locais em que não passem pessoas por cima ou passe a fumaça do fogão (fogão a lenha), emitida no ato de cozinhar, pois se isso ocorrer, tanto o pescador quanto os materiais ficarão *panemas*.

Figura 27 - Redes de pesca colocados para secar na frente da residência, em Ilha Jutaí, Breu Branco-PA



Fonte: Acervo do pesquisador

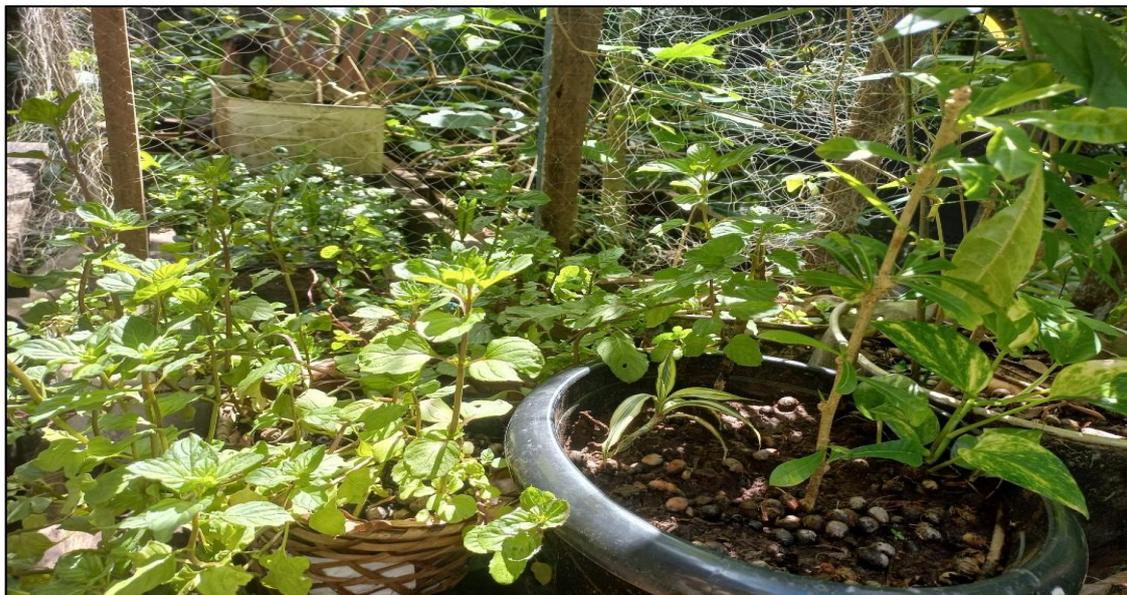
Existem inúmeras situações cotidianas que podem causar a panemice, em alguns casos a própria pessoa pode fazer algumas milongas³² para espantar a panemice. Se o caso for simples, o pescador pode misturar alho e pimenta e passar na linha e no anzol que os peixes virão, contudo, se o caso exigir mais é preciso a atuação de um curador para passar banhos e chás, à base de plantas medicinais, e defumações para tal.

São muitas as ações em que o poder sobrenatural pode agir na vida das pessoas, daí ser comum os moradores terem plantas em suas residências, tanto para afastar coisas ruins, quanto para curar tais enfermidade. Plantar um pé de alho em cipó na frente da casa pode espantar, por exemplo, maus olhados, energia negativa e, principalmente, o Boto em fase encantada. Por outro lado, ter um “pé” de Jiboia plantada atrás da casa, protege tanto a residência, quanto os que nela habitam, de energias negativas ou coisas ruins.

As plantas medicinais são comuns nas residências, especialmente onde moram pessoas idosas. É comum ter hortas suspensas cercadas por malhadeiras, para que assim animais criados pelos moradores, a exemplo de galinhas, não destruam ou danifiquem as plantações, que são utilizadas tanto para banhos, como para chás, a exemplo da uriza, verga morta, hortelã, dentre muitas outras.

³² Sentido de “práticas mágicas”.

Figura 28 - Plantas medicinais utilizadas para chás e banhos em Ilha Grande Jutai



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador

Os moradores de Nova Jutai e de Crioulas mantêm uma relação de proximidade às recorrências míticas vivenciadas no cotidiano social. Essas, por sua vez, são importantes para as relações sociais, porque apresentam um poder de coerção, a qual é significativa para determinar os comportamentos individuais e coletivos, uma vez que “o mito possui um caráter imperativo e interpelatório” (Barthes, 2001, p. 145)

De maneira geral, podemos dizer que os moradores de Nova Jutai e de Crioulas concebem o mito tal qual faziam as comunidades originárias, afinal como afirma Campbell (1991) os mitos não são histórias de entretenimento, porque só podem ser contados em certos contextos e sob certas condições. Dessa maneira, os moradores das referidas comunidades não hesitam em afirmar que o mito existe e deve ser respeitado:

A gente afirma que tem. A gente nunca viu, mas já ouviu e não foi só, tipo assim, só eu, ela, foi a comunidade toda ouviu, a comunidade toda porque ficava silêncio. Quando apagava a luz não tinha menino nenhum que ficava brincando, porque nessa época brincava de roda, entendeu? Mas quando apagava a luz não tinha ninguém que ficasse na rua. Ia todo mundo pra dentro de casa, aí quando havia aquele silêncio aí já começava a subir, a gente tinha medo. Só sei que era uma visagem.

(Elza Sacramento Pompeu, 72 anos, Nova Jutai, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 11 de outubro de 2022).

Porque tem gente que não acredita, né, mas isso pra mim existe, existe o bom, existe o ruim, tudo existe... Pra essas coisas existem, sim senhor! Pra mim, assim, que a pessoa tem que respeitar, né?

(Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022)

Observa-se que as recorrências míticas são significativas no contexto social dos moradores de Nova Jutai e Crioulas, apresentando uma relevância para o equilíbrio das relações sociais, apresentando assim uma significativa função sociológica. Ribeiro Jr. (1992) ressalta que o mito é uma narrativa que exprime as profundas aspirações religiosas e necessidades morais e sociais do homem. Nessa mesma perspectiva, Campbell (2001) afirma que o mito possui uma função sociológica e pedagógica, pois aquela funciona como validação de uma determinada ordem social, enquanto que essa ensina como viver a vida humana sob qualquer circunstância.

Dessa forma, os moradores de Nova Jutai e Crioulas no horário em que o mito se manifesta na comunidade, evitam sair de suas residências:

A gente ficava dentro de casa só ouvindo, porque quem que ia sair? A gente não sabia o que era, ninguém saía. A gente só ouvia subir e ouvia descer, ninguém disse: ah, eu fui lá e vi era realmente um cavalo, Não! Ninguém, nunca ninguém parou pra ir. A gente não saía por medo de acontecer alguma coisa, pensava que era alguma coisa, então era mais seguro ficar dentro de casa.

(Elza Sacramento Pompeu, 72 anos, Nova Jutai, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta em 11 de outubro de 2022).

A gente ficava dentro da casa. Não teve um que tivesse ido ver a visagem, todo ficou com medo. O velho Idalino, que era um velho que Deusolivre..., mas olha o pessoal tava falando que quando passou lá por trás da casa deles, mas como diz o pessoal, foi boca que não...aonde ela tava sentado, lá ele ficou, calado, não falou nada e nem o pessoal, as netarias dele, sobrinho, filho, também não falaram nadinha.

(Raimunda Coelho, 105 anos, Nova Jutai, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 10 de outubro de 2023).

Como se observa nos relatos, os moradores evitam sair de suas casas no momento de manifestação da visagem, contribuindo, assim, para as devidas relações sociais vivenciadas entre os moradores, especialmente no horário em que a visagem passa na comunidade, que pode ser às 18:00h, 22:00h, 00:00h, por exemplo, “*negócio de meia noite, de madrugada, é*

essa a hora da visagem” (Raimundo dos Santos Carvalho – Mundico Alves - 82 anos, Nova Jutáí, Breu Branco-PA. Entrevistado para esta tese em 10 de outubro de 2022); *“Olha, meio dia, 6 da tarde, meia noite, esses horários era perigoso*” (Tânia do Socorro Vieira de Souza, 52 anos, Crioulas, Breu Branco-PA. Entrevistada para esta tese em 17 de outubro de 2022). Esse horário Victor Neto (2008) chama de “grandes horas”, e Vaz Filho (2016) denomina “horas sagradas”, que é o horário reservado aos encantados, entes sobrenaturais.

Dessa forma, o mito emerge como um símbolo na comunidade de Nova Jutáí e Crioulas, afinal, preocupado em compreender o mundo e seus mistérios, o homem procurou desde o surgimento das primeiras sociedades, reproduzir em símbolos, algo que escapava a seu entendimento. Eis que então emerge o mito como um ingrediente vital e necessário para a humanidade. Contudo, para que o mito tenha tal significado e relevância, há a necessidade de ser ouvido, aceito e praticado: “para poder penetrar e tomar seu lugar na tradição oral, uma narrativa, uma história ou qualquer obra falada deve ser entendida e aceita pela comunidade a quem se destina” (Detienne, 1998, p.81).

Portanto, compreender o mito sob a ótica de quem o vive e o vê, como sendo algo verdadeiro e sagrado, é um dos caminhos para entendermos como o homem lida e resolve os problemas com os quais se depara cotidianamente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após longas idas e vinda pelo rio Tocantins, é hora de parar o barco e aportar, observar o caminho trilhado e refletir acerca das impressões apreendidas ao longo de todo o trajeto. Navegar nas águas turvas do rio Tocantins, na Região de Integração do Lago de Tucuruí, deu-me a oportunidade de conhecer uma outra realidade amazônica, diferente daquela que vivia. Assim como me permitiu conhecer outros referenciais – tanto teóricos, quanto metodológicos – que me chamaram a atenção para o fato de que as “Encantarias Amazônicas”, assim como as águas rio Tocantins, estão em perene movimento, em uma correnteza de marés que deságua em “Aquonarrativas³³” (Nunes, 2004). Adentrar nessa enchente de narrativas me fez conhecer os encantos e os encantados que habitam o rio e a floresta, em duas comunidades remanescentes de quilombo, e que ecoam em vozes (po)éticas dos homens da ribeira e que assim como o som produzido pela natureza indica o que se pode ou se deve fazer.

Fio essas considerações com a sensação de que as vivências e experiências adquiridas ao longo desse caminho deixaram marcas profundas e significativas, tanto em minha vida acadêmica/profissional, quanto pessoal. Isso porque, advindo de uma comunidade ribeirinha do interior da Amazônia e convivendo com as narrativas orais míticas, onde figuravam seres sobrenaturais habitantes do rio ou da floresta, não conseguia perceber as imbricações entre encantados e o espaço onde vive o homem das ribeiras, como elos que se completam entre significante e significado, e que determinam o “modo de ser anfíbio do homem amazônico” (Nunes, 2004, p. 33) com verdadeiras marés de narrativas que se reverberam no cotidiano social.

Nesse sentido, as contribuições de Vaz Filho (2021; 2022; 2023) e Loureiro (2000), influenciados pela *líquidoamplovivências*³⁴ (Nunes, 2004) foram fundamentais para entender as narrativas orais míticas como elementos endógenos aos lugares e espaços em que são vividos, compartilhados e ressignificados. Isso porque as narrativas acerca dos encantados não são histórias de entretenimento, sem nenhum valor simbólico, ético e moral. Muito pelo contrário, à revelia do que se propaga no senso comum, são formas para

³³ Termo cunhado pelo poeta e professor Paulo Nunes. A adaptação lexical “AquOnarrativas”, no lugar de “AquAnarrativas”, deu-se como meio para melhor caracterizar a fatura líquida da Amazônia presente nas narrativas. Para melhor entendimento ver: NUNES, Paulo. Amazônia, Verbo Transitivo e Aquonarrativas. In: **Asas da Palavra**. Nº 18, Unama: Belém-PA, 2004.

³⁴ Para fazer referência a autores de expressão amazônica que cresceram em contato com as águas dos rios e são aquáticos por natureza.

compreender o ser e estar no mundo, vivenciado às margens do rio e no interior da floresta como um dos elementos significativos para a sobrevivência e organização social no espaço onde estão inseridas.

As narrativas orais em que figuram os encantados em Nova Jutá e Crioulas, conhecidos como visagem nas comunidades, são mitos que desaguam no universo cosmogônico daqueles que vivem em consonância com a natureza, às margens do rio e no interior da floresta. Isso porque do rio e da floresta é retirado o que é preciso para sobreviver, da mesma natureza em que, também, vivem os encantados. Nessa relação há uma simbiose entre aqueles que compartilham o mesmo espaço e que dependem um do outro para sobreviver, afinal adentrar no rio e na floresta requer horários especiais, permissão e modos de ser e agir, como, por exemplo, retirar somente o que é necessário para o sustento da família, porque do contrário os encantados podem se rebelar e algo acontecer.

Dessa forma, os mitos em Nova Jutá e Crioulas são reais, fazendo parte da cosmogonia, pois não somente afetam as relações dos moradores das comunidades interagirem com o rio e a floresta; por nela viverem encantados que delimitam e determinam hábitos, prescrições e vetos, que sem dúvida, são significativos para manter o equilíbrio e as relações sociais travadas entre a natureza e os que dela necessitam para sobreviver; mas também por buscarem histórias passadas das vivências e lutas de seus descendentes, as origens e explicações para ser e estar no mundo, rodeado de muita água e uma densa floresta, que alimentam o imaginário e propiciam sempre contar novas histórias, “como ideias para adiar o fim do mundo”(Krenak, 2020)

Nessa direção, as narrativas míticas em que figuram os encantados do rio e da floresta, presentes no cotidiano social da comunidade remanescente de quilombo de Nova Jutá e Crioulas, são carregadas de ensinamentos, encantos, simbologias...que são (re)vividas e ressignificadas ao longo de gerações através da oralidade. São narrativas mitopoéticas que, através da performance dada pelos narradores, tornam os mitos presentes nas comunidades sempre vivos, palpáveis e presentes, pois a relação estabelecida ao narrar, no percurso da voz ao ouvido, é sobretudo reforçar a veracidade de fatos na delicadeza de gestos com o corpo e a voz.

Para tanto, os narradores de Nova Jutá e Crioulas valem-se, no ato da contação, de palavras que pronunciadas são extremamente performáticas, fazendo do tempo da contação um tempo que pode trazer de volta na enunciação as sensações, os cheiros, sons e clímax do tempo do enunciado. Os narradores entrevistados - guardiões da memória, saberes e

experiências - se portam como autoridades locais e são respeitadas por saberem, inclusive, entoar a voz quando conversam ou contam uma história, como se tudo o mais desaparecesse em volta, eles tornam com suas vozes os encantados e a ação por eles realizados: sonora, visual e tátil.

Essas narrativas míticas, que protagonizam os encantados do fundo do rio e do interior da floresta, são significativas para a organização social nas comunidades *lócus* desta pesquisa, pois fundamentam inúmeras funções reguladoras dos comportamentos da vida em sociedade. Não agir por conta própria, adentrar espaços proibidos sem a devida permissão, andar sozinho em horários inapropriados, tanto no rio quanto na floresta, são alguns dos exemplos que estabelecem a garantia de um conjunto de regras que regem a convivência entre humanos e seres míticos sobrenaturais sob o princípio da estrutura, acatamento e mutualidade.

Essas narrativas no contexto social em que são vivenciadas apresentam aspectos éticos e morais atribuídos aos encantados, uma vez que elas têm uma ligação com os valores simbólicos que os homens criam historicamente, tendo como resultado imediato a representação social e individual contida no espaço envolvido. São essas histórias, visões e versões de mundo de pessoas que acreditam que poderão sempre viver em um espaço cercado de água e à sombra da floresta, justamente porque existe um ser encantado que habita a área e toma conta do rio e da floresta, podendo compartilhá-la com os filhos do rio e da floresta em relação mútua, elos fundamentais para a sobrevivência.

O ribeirinho amazônico tem a vida indissociável ao rio e à floresta, esses funcionam como cordão umbilical que alimenta e mantém acesa a vida dos homens da ribeira em todas as circunstâncias. Isso nos faz afirmar que seria quase impossível pensar o homem ribeirinho sem o rio e a floresta, sendo elos constituintes da vida que desaguam no imaginário(rio), porque a natureza provém o que é preciso para sobreviver e propicia uma visão de mundo atrelada nas encantarias, afinal encantados e humanos ocupam o mesmo espaço e necessitam um outro para (sobre)viver. Além dos encantos, o rio também propicia os desencantos, expressos nas marés de enchentes que propiciam as cheias do rio e, conseqüentemente, os alagamentos, trazendo perdas e deslocamentos compulsórios, acarretando fontes de problemas e preocupações que afetam a sobrevivência.

Assim, a pesquisa desenvolvida traz contribuições relevantes no campo da Cultura e da Oralidade no espaço amazônico, a partir de uma ótica interdisciplinar, para além da Teoria do texto narrativo, trazendo contribuições de outras áreas, como História, Ciências Sociais,

Antropologia...por exemplo, para problematizar a influência dos encantados no cotidiano social de comunidades tradicionais e/ou povos da floresta.

Essas temáticas precisam ser estudadas e valorizadas no espaço escolar, dando o devido lugar em que ocupam essas narrativas nas comunidades em que circulam, para que assim sejam elementos significativos da cultura e da identidade daqueles que vivem a simbiose entre rio e floresta, deixando de lado ou eliminado qualquer definição pejorativa de que as narrativas orais míticas acerca dos encantados são “historinhas de pescador”. Essas questões são importantes porque pesquisar mitopoéticas orais no interior da Amazônia levou-me a rememorar muitas de minhas vivências como ribeirinho amazônico, conforme apontado no preâmbulo desta tese. Destarte, a pesquisa contribuiu não somente com minha formação pessoal, mas também profissional, possibilitando novos arranjos e leques de possibilidades para pesquisas futuras.

Pesquisas como esta, aqui desenvolvida, são necessárias para enriquecerem ainda mais o campo de estudos das mitopoéticas orais, no campo de pesquisa contemporâneo que, em diálogo com outras áreas do conhecimento científico acadêmico, estudam as narrativas para além de suas estruturas, mas como elementos significativos para a organização social, relações culturais e identitárias, a partir de uma perspectiva do olhar daquele que vive o universo das encantarias como parte integrante do mundo cosmogônico vivenciado no interior da floresta ou nas margens dos rios.

Finalizo apontando alguns pontos que poderiam ser mais explorados, mas que poderemos avançar, *a posteriore*, em pesquisas para um possível *pós-doc* ou para a escrita de artigos. Uma delas diz respeito à relação Mito e Literatura; outra, a uma análise mais profunda acerca das narrativas da Bota, presentes especialmente em Crioulas, dentre outros pontos que podem ser desenvolvidos, mais adiante. Contudo, avisto novamente soltar as cordas do barco, ligar o motor e navegar nos rios das encantarias amazônicas para contribuir ainda mais com estudos neste campo tão rico da Literatura, da Cultura e da Oralidade.

REFERÊNCIAS

- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará**. Brasília: Conselho Editorial Senado Federal, 2004 [1839]. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1097>. Acesso em 28 de setembro de 2023.
- BARBOSA, Carlos Eduardo Costa. **Navegando entre as províncias do Pará e Goiás: o rio dos Tocantins no século XIX**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.
- BARBOSA, Carlos Eduardo Costa. **PLANTA-ME NO PÓ E NÃO TENHAS DE MIM DÓ: agricultura e ocupação de terra na calha do rio Tocantins Setecentista**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História (PPGH), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- BARBOSA, Carmem Lucia. **Corpos no samba de cacete: dança ancestral, tamboros giras e gingas na educação afrocametaense**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2015.
- BARTHES, R. **Mitologias**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BELO, Geovane da Silva; MELO, Victor Salgado de. O mito do (Jura)boto: Um estudo sobre encantarias e imaginário na poética de Antônio Juraci Siqueira. In: **Revista ASAS DA PALAVRA** v. 18 | n. 1 | Jan./Jun. 2021 - ISSN: 1415-7950. Disponível em: <https://revistas.unama.br/index.php/asasdapalavra/article/view/2428>. Acesso em 24/09/2024
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume 1. Editora Brasiliense: 1987.
- BRAGA, Theodoro. História da fundação das principais cidades do Pará destacando os nomes de seus fundadores, o lugar dos primitivos estabelecimentos e seu nome indígena. In: BRAGA, Theodoro. **Apostilas de histórias do Pará**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1915.
- BRASIL. **Fundação Cultural Palmares. Certificação quilombola: Tabela de CRQ completa**. Arquivos do Microsoft Excel. Web., Brasília, 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-CERTIFICADAS-29-10-2020-1.pdf>. Acesso em: 11/04/2023.
- CAL, Danila Gentil rodriguez. **Configuração política e relações de poder no trabalho infantil doméstico: tensões nos discursos dos media e de trabalhadoras**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais - Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. Belo Horizonte, 2014.
- CAMPBELL, J. (Org.). **Mitos, sonhos e religião nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CASTRO, Édna *et al.* Estudo socioeconômico dos municípios da região de Tucuruí, Pará. **Paper do NAEA 258**, março de 2010. ISSN 15169111

COSTA, José Marcelino M. Impactos econômicos-territoriais do atual padrão de ocupação da Amazônia. In. COSTA, José Marcelino M. (coordenador). **Amazônia: desenvolvimento ou retrocesso**. Belém-CEJUP, 1992. (Coleção Amazoniana; 2)

COSTA, Kelerson Semerene. Apontamentos sobre a formação histórica da Amazônia: uma abordagem continental. Série estudos e Ensaios: Ciências Sociais. FLACSO – Brasil, Junho de 2009. Disponível em: https://flacso.redelivre.org.br/files/2014/12/Kelerson_Costa.pdf. Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

COSTA, Vânia Maria Torres. **À sombra da floresta”: os sujeitos amazônicos entre estereótipo, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da Rede Globo**. 2011. Tese de doutorado em Comunicação Social – Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2011.

DECRETO Nº 1.066, DE 19 DE JUNHO DE 2008. **Dispõe sobre a regionalização do Estado do Pará e dá outras providências**. Belém-PA, 2008. Disponível em: [.pa.gov.br](http://pa.gov.br). Acesso em 15 de novembro de 2023.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. 2ª edição – Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília, D. F: UnB, 1998.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. Mito do eterno retorno. São Paulo: Editora Mercuryo, 1992

ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS. Rio de Janeiro: IBGE, 1957. v. 14, p. 328-329. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=31626&view=detalhes>. Acesso em: jan. 2014.

FERNANDES, Talita Hermógenes; LEITE, Renata Macêdo; ANDRADE, Joao Bosco Ladislau de. Crônicas de Viagem, Ensaios Científicos e Textos Nacionais: Uma Reflexão sobre a História Amazonense. **Id on-Line Rev.Mult. Psic.**, Maio/2021, vol.15, n.55, p. 52-64. ISSN: 1981-1179. Disponível em: <https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/view/2981>. Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

FIGUEIREDO, A. M. Presença africana na Amazônia. **Revista Estudos Amazônicos**. Belém, v. 3, n. 1, p. 125-144, 199.

FLORES, Kátia Maia. **Caminhos que andam: o rio Tocantins e a navegação fluvial nos sertões do Brasil**. Tese (Doutorado) – Universidade federal de Minas Gerais – Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 2006.

FONTES, Edilza. “Chega de lendas, vamos faturar”: A floresta amazônica nos discursos dos governos militares (1964-1985). In: RIBEIRO, Anderlei Vazelesk; SECRETO, Maria Verónica. **O rural na América latina: Perspectivas**. Belo Horizonte: MG: Fino Traço, 2021.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens – Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976 (Col. Brasileira).

GOMES, Flávio dos Santos. “No labirinto dos rios, furos e igarapés”: camponeses negros, memória e pós-emancipação na Amazônia, c. XIX-XX. **História Unisinos**, São Leopoldo – RS, v.10, n. 3, pp. 281-292, set.-dez., 2006. Disponível em: Acesso em: 01 de novembro de 2024.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015a.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Wynklyn. **Memórias de mulheres quilombolas e identidade territorial da comunidade Nova Jutai, Breu Branco-PA**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá – PA, 2017

LOUREIRO, João de J. Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras (2001) (Obras Reunidas).

LOUREIRO, João de J. Paes. **Obras reunidas**. v. 3. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 16, n. 45, p. 107–121, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9872>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2025.

MAGALHAES, Sônia Barbosa. **Lamento e dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragem**. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará em cotutela com a Universidade Paris 13. Belém-UFPA:2007.

MAUÉS, R. Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: Edufpa, 1990.

MERCÊS, Jorge Augusto Santos das; FARIAS, Malenna Clier Ferreira; CASTRO, Fábio Fonseca de. Deslocamento compulsório em Tucuruí: sintoma, sofrimento e mal-estar. **Paper do NAEA**. Volume 28, Nº 2. Belém, 2019.

MIRANDA, Camila Barbosa Monção. O Brasil invade a Amazônia: estratégias de ocupação e domínio da Amazônia na ditadura militar brasileira. In: QUEIRÓS, Augusto Bubolz. **60 anos do golpe de 1964: O Amazonas em perspectiva**. Manaus-AM: Editora UEA, 2024.

MONTOYA, Andrés Danilo Velástegui. **Avaliação do processo de cobertura da terra no entorno de usinas hidrelétricas na Amazônia brasileira: a evolução da UHE de**

Tucuruí. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará - Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Belém, 2018.

MOURA, Ignácio Batista. **De Belém a São João do Araguaia: Vale do Tocantins.** Secretaria de Estado de Cultura: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, Belém-PA, 1989.

MOURÃO, Leila. Elaboração da ideia de Amazônia. In: RODRIGUES, João Paulo e NETO, Vitale Joani. Os 40 anos de ‘Faire de l’histoire’ e a historiografia brasileira. **IV Seminário Internacional de História e Historiografia (UFMT 2015).** Cuiabá: EdUFMT, 2016, p. 55-80.

NASCIMENTO, Aldenize Pinto de Melo. **O mito e sua importância na formação da cultura da amazônica: “Estudos dos mitos amazônicos numa aproximação com os mitos gregos –”.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus – AM, 2007.

OLIVEIRA, Gabriel Pereira de. **O RIO E O CAMINHO NATURAL: proposta de canais de São Francisco, aspectos físicos fluviais e dinâmicas políticas no Brasil Império (1846-1886).** Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

OLIVEIRA, Sebastião Monteiro; LIMA, Antônia Silva de. O mito na formação da identidade. **Revista Dialógica [on-line]**, 2006. Disponível em: <http://dialogica.ufam.edu.br/>. Acesso em: 24/09/2024

PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem ao Tocantins.** Companhia Editora Nacional: São Paulo - Rio de Janeiro - Recife - Bahia - Pará - Porto Alegre, 1945.

PEREIRA, José Carlos Matos. A memória dos “atingidos” pela hidrelétrica de Tucuruí (Pará, Brasil). **Rev. Revista de Estudios brasileños.** Volumen 8 - número 16. Universidad de Salamanca, 2020. Disponível em: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/147328/Memorias_de_los_afectados_por_la_central.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 28 de setembro de 2023.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina.** Belém - PARÁ: editora Açáí, 2010.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização.** Belo horizonte: Editora UFMG, 2012.

PLACOM. **Plano Diretor do Município de Breu Branco.** Breu Branco-PA, 2006.

POMPEU, Viridiana de Souza. **Entre os eixos da circulação: As faces-fases da produção do espaço urbano de Tucuruí-PA.** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, 2020.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In. **Projeto história.** São Paulo: EDUC, 1997. p. 31-52.

PRANDI, R. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO. **PP Educação Básica: EMEIF Castro Alves**. Breu Branco: 2022.

RENHA, Carlos Eugênio. A ditadura e a política para a Amazônia nos primeiros anos após o golpe de 1964. In: In: QUEIRÓS, Augusto Bubolz. **60 anos do golpe de 1964: O Amazonas em perspectiva**. Manaus-AM: Editora UEA, 2024.

RIBEIRO Jr, João. **As perspectivas do mito**. São Paulo: Pancast, 1992.

RIBEIRO, Diemerson da Silva; BELO, Geovane Silva. A cosmogonia amazônica na poética do imaginário de João de Jesus Paes Loureiro. In: **Revista Travessias**, Cascavel, v. 14, n. 1, p. 43-59, jan./abr. 2020. Disponível em: [https://e-
revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/24183](https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/24183). Acesso em: 25/09/2024

ROCHA, G. M. **A Construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e a redivisão político territorial na área de Tucuruí-PA**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação – Doutorado em Geografia (Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

RODRIGUES, Lysias A. **O Rio dos Tocantins**. 2. ed. Palmas: Ed. Alexandre Acampora, 2001.

SALLES, V. O negro no Pará sob o regime de escravidão. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, P. Melo (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011.

SANTOS, Déborah Tays Silva. O Velho Mundo: A Amazônia dos Viajantes Naturalistas. In: Manduarisawa - Revista Discente do Curso de História da UFAM, volume 6, ano 2, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/manduarisawa/article/view/11929>. Acesso em: 15 de dezembro de 2024.

SANTOS, Rusevelt Silva. **EMPODERAMENTO DA MULHER NEGRA: A Educação e a Cultura como ferramentas para preservar o legado de Felipa Aranha do quilombo de Alcobaça**. Dissertação de mestrado em Educação e Cultura-Universidade Federal do Pará. Cametá, 2023.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. **Conflitos sociais e a formação da Amazônia**. Belém: Ed.UFPA, 2012.

SECRETARIADO DA COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS. **Relatório final: estudo de caso da Comissão Mundial de Barragens sobre a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Brasil)**. Rio de Janeiro: LIMA/COPPE/UFRJ, 2000.

SILVA JÚNIOR, Edilson Máximo. **Usina hidrelétrica de Tucuruí: uma abordagem evolucionária dos impactos socioeconômicos, utilizando a metodologia DPSIR**. Tese doutorado – Universidade Federal de Santa Maria – Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, RS, 2019.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Diáspora dos encantados na Amazônia Bragantina. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 129-156, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/PvG9njmHHP9LwrthDBkX6hC/>. Acesso em: 25/09/2024.

SILVA, Joel Pantoja da; GONTIJO, Fabiano de Souza. Patrimônios do “fundo” na encantaria amazônica: ‘Entre cosmologias, memórias e identidades marajoaras’. In: **Revista Muiraquitã**, UFAC, ISSN 2525-5924, v. 4, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/mui/article/view/731>. Acesso em 23/09/2024.

SILVEIRA, Claudionor Gomes da. **Uma cidade submersa: memória e história de Jacundá**. Belém-Pará: Paka-Tatu, 2001.

SIMÕES, Maria do Perpétuo Socorro G. Narrativas da Amazônia Paraense. **Revista do Gelne**, Fortaleza (CE), v. 4, n. 1/2, 2002.

SOUZA, Iranilda Santana de. **Histórias ensinadas: A comunidade quilombola de Nova Jutai e o ensino de história (Breu Branco-PA, 2019-2020)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Universidade Federal do Sul e Sudeste do Para-UNIFESSPA. Faculdade História. Marabá-PA, 2021.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Editora Record: Rio de Janeiro, 2019.1 edição

TORRE, Kaciara Ferraz Dias. **Percepção ambiental da comunidade remanescente quilombola Jutai, Breu Branco-PA**. Trabalho de Conclusão de curso (Graduação) - Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Tucuruí, Faculdade de Engenharia Sanitária e Ambiental, Tucuruí-PA, 2022.

URBANO, Francisco, W. **Territorialização do povo negro na Amazônia paraense: um estudo sobre a Comunidade Quilombola de Nova Jutai em Breu Branco, Pará**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG da Universidade do Estado do Pará - UEPA, 2021.

VAZ FILHO, F. A. Crenças indígenas e cristãs no Baixo Rio Tapajós como lugar para uma teologia indígena cristã. In: SANCHES, S.M.; MUNIZ, A.S.; RIBEIRO, P.R (orgs.) **Teologia indígena cristã**. Campinas: Saber Criativo, 2022.

VAZ FILHO, F. A. Os curupiras não foram embora? – Os encantados na resistência indígena na resistência indígena no Baixo Rio Tapajós. In: LARA, E.M.; CARVALHO, M.R.G.;

ANDRADE, U.M. (orgs.) **Por uma etnologia transversa – Cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. São Cristóvão (SE): UFS, 2021.

VAZ FILHO, F. A. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Santarém: UFOPA, 2016.

VAZ FILHO, F. A. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis, 90, mar.-abr./1996.

VAZ FILHO, F. A; CARVALHO, L.G. **Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos**. Petrópolis –RJ: Vozes 2023.

VERÍSSIMO, Tatiana Correa; PEREIRA, Jaqueline. **A floresta habitada: história da ocupação humana na Amazônia**. Belém: Imazon, 2011.

VICTOR NETO, J. **Narrativas orais de Castanhal: migração, ressignificação e contra discursos à homogeneização cultural**. 2008. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal do Pará, Belém.

WANZELER, Zaline do C. dos Santos. **Memórias do Breu: A vila escrita nas águas**. Belém: Cromos, 2016.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e Nomadismo: Escritura e Ensaio**. Cotia, SP, Ateliê Editorial, 2005.