

EMANUELA SOUSA: HISTÓRIA DE VIDA E MEMÓRIAS INDÍGENAS COMO INSTRUMENTOS DE REIVINDICAÇÃO E CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BAIXO TAPAJÓS

EMANUELA SOUSA: HISTORIA DE VIDA Y MEMORIAS INDÍGENAS COMO INSTRUMENTOS DE REIVINDICACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL BAJO TAPAJÓS

EMANUELA SOUSA: LIFE STORY AND INDIGENOUS MEMORIES AS INSTRUMENTS FOR CLAIMING AND CONSTRUCTING THE INDIGENOUS MOVEMENT IN THE LOWER TAPAJÓS

Bruna Josefa de Oliveira Vaz* <https://orcid.org/0009-0007-1170-3747>

Resumo

Este artigo trata sobre as narrativas e memórias de Emanuela Sousa, mulher indígena do povo Kumaruara, freira por mais de cinco décadas e uma das referências do movimento indígena na região do Baixo Tapajós. Através do método de história de vida e história oral, procura-se compreender sua trajetória, o processo de emergência étnica e a organização do movimento indígena no Baixo Tapajós, território em que nasceu e dedicou parte do seu trabalho como ativista indígena. Descritos como mortos ou extintos há muito tempo, os povos indígenas desta região passaram a mobilizar publicamente suas identidades étnicas a partir do final do século XX, momento em que se reconfigurou o quadro político e social na região. Desta forma, as narrativas e memórias de Emanuela, como fios condutores, possibilitaram uma compreensão renovada deste processo.

Palavras-chave: Emanuela Sousa, movimento indígena, memória, história de vida, emergência étnica.

Resumen

Este artículo explora las narrativas y memorias de Emanuela Sousa, mujer indígena del pueblo Kumaruara, monja durante más de cinco décadas y figura destacada del movimiento indígena en la región del bajo Tapajós. A través de su historia de vida y la historia oral, buscamos comprender su trayectoria, el proceso de surgimiento étnico y la organización del movimiento indígena en la región del bajo Tapajós, territorio donde nació y donde dedicó parte de su labor como activista indígena. Considerados durante mucho tiempo como muertos o extintos, los pueblos indígenas de esta región comenzaron a mobilizar públicamente sus identidades étnicas a finales del siglo XX, período en el que se reconfiguró el panorama político y social de la región. Así, las narrativas y memorias de Emanuela, como hilos conductores, han permitido una comprensión renovada de este proceso.

Palabras clave: Emanuela Sousa, movimiento indígena, memoria, historia de vida, emergencia étnica.

Abstract

This article explores the narratives and memories of Emanuela Sousa, an Indigenous woman of the Kumaruara people, a nun for over five decades, and a leading figure in the Indigenous movement in the lower Tapajós River region. Using life history and oral history, we seek to understand her trajectory, the process of ethnic emergence, and the organization of the Indigenous movement in the lower Tapajós River, the territory where she was born and dedicated part of her work as an Indigenous activist. Long described as dead or extinct, the Indigenous peoples of this region began to publicly mobilize their ethnic identities beginning in the late 20th century, a period when the region's political and social landscape was reconfigured. Thus, Emanuela's narratives and memories, as guiding threads, have enabled a renewed understanding of this process.

Keywords: Emanuela Sousa, Indigenous movement, memory, life history, ethnic emergence.

Fecha de recepción: 21-11-2023 Fecha de aceptación: 31-01-2025

Para John Monteiro (2001), um dos obstáculos para que os povos indígenas tenham maior visibilidade na historiografia brasileira reside no pouco interesse que historiadores tem na temática, relegando esse domínio quase que exclusivamente para antropólogos. O destino dos indígenas construído pelos estudos fundadores da história do país seria de total desaparecimento. O autor destaca duas importantes vertentes nesse sentido

estabelecidas pela historiografia nacional, a primeira seria a exclusão dos indígenas quanto agentes históricos, e a segunda seria os povos em vias de desaparecimento. Esse quadro avança em mudanças que tentam elaborar uma "nova história indígena". Neste sentido, a ampliação da bibliografia etnohistórica traz um novo panorama sobre a constituição da América e da expansão europeia que não está intrinsecamente relacionada a exclusão

* Universidade Federal do Pará. Bém, Pará, Brasil. Correo electrónico: brunastm@hotmail.com.

e dizimação dos povos indígenas. Para autores como John Monteiro (2001) “esse conjunto de choques também produziu novas sociedades”.

Neste sentido, o termo etnogênese vai ganhando novos contornos quando pensado em um ponto de convergência de processos de transformações internos e externos. Observa-se que esta perspectiva em certa medida constituiu um ramo do que na historiografia convencionou-se chamar de Nova História. Como destaca Peter Burke (2008), esta ramificação surgiu a partir de construção de um novo paradigma historiográfico, preocupado não somente com a história da política e das grandes estruturas sociais, mas para um conjunto de problemáticas que atravessam o amplo campo de sociabilidade humana. Quais campos são esses é objeto de controvérsia, mas o que une estes autores são os elementos negativos que criticam na visão historiográfica tradicional, afeita a verdade dos documentos e estatísticas. Com a nova história, estas fontes clássicas perdem a pompa de majestade e tornam-se produto de desejos, aspirações e ideologias. Não se trata de desconsiderá-las, mas ao contrário, de expandir seu significado, ler nas entrelinhas dos documentos a fim de captar as contradições inscritas no silêncio e omissões.

Esta forma de abordar a problemática assume com Thompson a ideia de uma historiografia “vista pelos debaixo”, isto é, que traz em seus pressupostos outras leituras possíveis das fontes clássicas e que se abre para a experiência e protagonismos das camadas populares. Não existe consenso quanto e como é esta visão e o que a define, mas certamente esta desestabiliza ideias consideradas inabaláveis no campo da historiografia e, particularmente, a narrativa dos vencedores.

Neste artigo, o que pode depreender deste debate, é que a ideia de extermínio de povos indígenas, o fadado desaparecimento de sociedades inteiras, ou agentes fossilizados de um processo colonial não são mais aceitáveis para determinar a trajetória dos povos indígenas. Em suma, esses elementos acabam por invisibilizar as formas como esses povos tomaram a experiência e reelaboração de suas identidades frente ao projeto colonial.

A etnicidade movimenta um campo de debate que nos desafia a “escovar a história a contrapelo”, para usar uma conhecida expressão de Walter Benjamin. Não se trata apenas de inclinar-se diante de passado hermético, fechado em si mesmo, mas de encará-lo como um passado aberto e passível de ser reinterpretado. Este modo de compreender a história relaciona-se diretamente com os processos de valorização e ressignificação étnica analisados nesse trabalho.

Em sentido amplo, o conceito etnogênese tem sido empregado para descrever o desenvolvimento ao longo da história de coletividades humanas que chamamos de grupos étnicos. O termo foi inicialmente mobilizado para dar conta das coletividades que se formavam a partir das migrações, invasões e ocupações.

A etnogênese não tem uma data certa para começar e terminar, pois mais do que um evento circunscrito em marcos cronológicos rígidos, refere-se à construção, manutenção e dinamismo de fronteiras sociais que demarcam uma identidade política. Trata-se de formas de reconhecimento dos grupos étnicos que rompem com estigmas, valorizam suas culturas e ressignificam símbolos e tradições, diferenciando-se de outros grupos. É, portanto, um debate que, alinhando-se com os estudos da nova história e da história cultural, permite um olhar perspectivado para a história.

As sociedades indígenas experimentaram transformações profundas no período de colonização, a exploração da mão de obra, expropriação de seus territórios, dizimação causadas por violências e epidemias etc. Frente a essas ofensivas, os povos indígenas desencadearam diversas estratégias para salvaguardarem suas presenças físicas e culturais. Essas estratégias foram constituídas de diversas formas com o projeto colonizador, como aliados, inimigos ou refugiados. As dinastias indígenas, por exemplo, compõem uma chave analítica que, de acordo com John Monteiro (2001) “permite vislumbrar um aspecto importante do papel desempenhado por atores indígenas no drama colonial”.

A emergência étnica, ao sustentar-se em memórias individuais e coletivas reconstituem uma totalidade que influencia no movimento da fala, na forma como se comprehende a própria existência, como se comprehende a história de um povo e sua relação com o território, produzindo uma profunda identificação com o passado que se estende para além da vida dos indivíduos, o que podemos caracterizar como uma memória herdada e, portanto, uma memória que é um patrimônio coletivo (Pollak 1992). Ao seguir esta vereda, esta análise somente é possível porque legitima novas fontes, como a história oral, que permite que narrativas e interpretações venham ao mundo falado pela boca dos seus próprios sujeitos.

Na categoria memória, compreendida como faculdade individual sustentada por um feixe de relações, entendemos que, mesmo que em última instância, é o indivíduo que evoca sua experiência dos acontecimentos – entenda-se, aqui, seleciona consciente ou inconscientemente o que será lembrado e dito –, ele o faz do interior das interações que teve ou que travou no contexto da comunidade e sociedade à qual pertence (Silva; Parente 2019:176).

A memória se torna mais que uma lembrança ou constituição de um passado, mas se inscreve numa percepção do presente a partir de experiências que transformam o lugar, as relações sociais e políticas, uma atualização da memória (Maupeou 2019). São as memórias, histórias e causos que iluminam a constituição de suas histórias, algo que para a historiografia clássica foi considerada irrelevante e sem valor.

As tensões entre as fontes clássicas e as fontes que apenas recentemente tem ganhado legitimidade evidenciam por um lado

que as velhas dicotomias estão perdendo espaço e, por outro, que os movimentos para recontar as histórias consagradas nos livros mobilizam a memória e a fala de pessoas nas quais a força e a violência buscaram apagar. Vejo na história oral, neste sentido, um amplo campo que abre novas possibilidades para se pensar o presente, o passado e mesmo o futuro.

As narrativas indígenas trazem um importante exercício de reflexão sobre como podem ser instrumentos valiosos para escrutinar o processo de reorganização étnica no baixo Tapajós, tendo em vista que a memória é fundamento de disputa e reconhecimento primordial para os povos indígenas.

Como instrumento privilegiado de análise, busco trabalhar com memória indígena e história oral para identificar e compreender o que esses agentes sociais envolvidos no campo de disputas identitárias e territoriais narram sobre a história de seus antepassados e quais relações possuem com a terra a qual reivindicam. Não tenho nenhuma pretensão de reforçar o olhar externo a este processo. Eu mesma faço parte desta história, pois sou indígena Maytapu, povo indígena localizado no interior da Resex Tapajós-Arapiuns. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que mais do perfazer “a perspectiva dos de baixo”, busca reconstruir um processo histórico a partir de dentro. Em outras palavras, escrevo essas páginas como que narra a sua própria história e a história de seu povo.

Inspirada nos trabalhos de Suely Kofes (2001) e Márcio Henrique Couto (2008) que trabalham com materiais semelhantes, como relatórios, diários íntimos e cartas, pude me debruçar na análise das experiências vividas por Emanuela por meio dos diários. No trabalho de campo que realizei em 2018, Emanuela me entregou nove diários. São diários que não estão documentados fatos de sua privada, íntima, mas estão documentados sua trajetória de militância pela causa indígena, missionária e de autorreconhecimento de sua identidade étnica. Assim como Suely Kofes pretendeu em sua pesquisa não reconstituir a vida de Consuelo Caiado, não seguindo rigorosamente uma biografia, levando em consideração que há muito detalhes sobre a vida do sujeito as quais a/o pesquisadora/o nada sabe, seja pelo fato de não ser contada, ser omitida, porque não é possível saber ou até pela própria intenção da autora, pretendo focar nas experiências de Emanuela Sousa como interlocutora privilegiada para compreender a constituição do movimento indígena no baixo Tapajós. Trago para este artigo também, para além das interpretações sobre os diários, as entrevistas com Emanuela que aconteceram em dois momentos no trabalho de campo em 2018 e outro em 2019, quando viajei até a sua comunidade Surucá, margem esquerda do rio Tapajós, situada na Resex Tapajós Arapiuns. Inclusive, é necessário destacar, o período que compreende 1950 a 1980 sabemos pouco ou quase nada sobre a vida de Emanuela. Isso ocorre pelo fato de que Emanuela quis ficar em silêncio ou dizer que nada lembrava quando perguntada. Esse silêncio pode ser decorrente de seu problema de memória, ou pelo seu próprio desejo de não lembrar ou não falar.

1. Emanuela Sousa e o movimento indígena no baixo Tapajós

Maria Francisca Emanuela Sousa, conhecida na região dos rios Tapajós e Arapiuns, como Irmã Emanuela, é uma senhora de 91 anos que carrega em seus cabelos brancos e fala mansa, anos de dedicação, resistência e luta pela transformação social de povos historicamente violentados. É filha de Inácio Francisco Sousa, lavrador e comerciante e, Ana Lopes de Sousa, dona de casa. Nasceu em 1934, na comunidade de Surucá, no Município de Santarém e, como gosta de se identificar, é um ramo da grande árvore do povo Kumaruara.

Desde criança, com grande influência dos pais, participava de atividades e missas da Igreja Católica. Para além disso, dedicou-se aos estudos. Como seu pai era comerciante local e mantinha boas relações com o que ela chama de “os grandes patrões de Santarém” somado a presença de religiosos nos povoados, Emanuela pôde estudar em um colégio religioso para meninas em Santarém, o Colégio Santa Clara. A instituição é dirigida pela Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus. Informações coletadas do site oficial do Colégio Santa Clara dão conta que “em 1951, abriu-se o Curso Normal (2º ciclo), visando o preparo de professores primários que pudessem servir às escolas da cidade e do interior”.

Ao ter contato com religiosos, Emanuela decidiu entrar no convento, tinha um grande propósito de ajudar as comunidades locais. O trânsito em espaços privilegiados da Igreja corroborou com esta pretensão e acentuou em si a consciência de uma identidade indígena. Isto provocou desdobramentos políticos importantes, pois atuou e hoje é referência no movimento indígena no baixo Tapajós.

Desta forma, em 1952, Emanuela entrou na Congregação das Irmãs Adoradoras do Sangue de Cristo, com sede em Manaus – AM.

Neste percurso de cinco décadas, Emanuela desenvolveu diversos trabalhos, formações e atividades junto aos povos indígenas no Estado do Amazonas como, os Apurinã, Ticuna e Miranha.

Ressalta-se que as lideranças indígenas, principalmente, mulheres, foram forjadas, em maior ou menor medida, no ambiente propiciado pela Igreja Católica. Luana Arantes (2019), ao discutir a constituição do movimento indígena no baixo Tapajós, refletiu esse processo por meio de narrativas de mulheres indígenas que se tornaram lideranças a partir de ações coordenadas com a Igreja Católica.

Nesse sentido, para Luana Arantes (2019):

A ação de agentes ligados a setores progressistas da igreja católica influenciou diretamente o processo de constituição do movimento indígena no Baixo Tapajós. No

começo, principalmente, por meio da formação política de lideranças. Depois, as lideranças indígenas passaram a construir a autonomia na ação política alicerçada na busca por reconhecimento social do direito à diferença, tanto em relação às pessoas não indígenas quanto em relação ao pertencimento a um determinado povo. Com o passar do tempo, representantes da igreja passaram a atuar mais profundamente por meio, principalmente, de apoio logístico e financeiro na realização das ações do movimento indígena (Arantes 2019:102).

É válido enfatizar que Emanuela transitou em espaços públicos que possibilitaram a ela ter mais entendimento sobre sua identidade étnica. A circulação em outros espaços, principalmente o urbano, contribuiu para que ela pudesse desenvolver discussões, formações e trabalhar na conscientização e valorização das raízes indígenas.

A vivência de Emanuela em diferentes espaços e a ligação entre cidade e aldeia foi motivada, nos anos iniciais de ação missionária, pelo propósito de trabalhar na alfabetização dos povoados no Baixo Tapajós e Arapiuns. No entanto, ao alargar seus horizontes, ajudou as pessoas a terem uma visão crítica sobre a realidade em que viviam e contribuiu para a transformação social da região.

O Movimento Indígena é um movimento que teve e continua tendo contribuições de outras entidades e organizações que possibilitaram/possibilitam espaços políticos e fortalecimento deste. Essas mobilizações possuem parceria como uma ala mais progressista da Igreja Católica, de Organizações Não-Governamentais (ONGs), pesquisadores, antropólogos, dentre outros movimentos sociais e pró-indígenas.

É importante destacar, nesse âmbito, a atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O CIMI foi criado, em 1972, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em contexto da ditadura militar no Brasil, onde as políticas de Estado eram de integração dos povos indígenas, o CIMI “procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo grandes assembleias, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural.” Dentre esses espaços articulados pelo CIMI estão as *Assembleias Indígenas*, espaços que constituíram e orientaram os grupos indígenas do Brasil a se encontrarem e discutirem suas pautas.

Destaca-se a importância que uma ala progressista da Igreja Católica teve nos processos de identificação e institucionalização do Movimento Indígena. Essa motivação foi desencadeada pela mudança de atuação da Igreja orientada pela Teologia da Libertação. Nessas mesmas estruturas, foi criada pela CNBB, em 1975, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), muito relacionada aos grandes conflitos por terra em todo país. Segundo Pinheiro (2012), a CNBB orientou as dioceses de todo país a impulsionar “campanhas de informação”, assistência jurídica

para trabalhadores rurais e agentes pastorais, nesse sentido juntamente com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o CPT solidificou a mobilização política de famílias sem-terra e indígenas no Nordeste brasileiro.

Nos anos de 1990, surgiu o GRENI, uma organização da Igreja Católica criada por religiosos (as) negros (as) e indígenas. O objetivo do grupo era conscientizar a origem étnica e racial de integrantes da Igreja.

Vale destacar que o GRENI não surgiu fruto do acaso, mas é resultado de muita luta por parte do povo afro-descendente e indígena que lutou por um “espaço de direito” dentro da Igreja e, consequentemente, dentro da vida religiosa. Por exemplo, é com o Vaticano II que a vida Religiosa começa a se abrir mais para receber negros, negras, e indígenas, o que até então acontecia de forma minimamente reduzida. Dessa forma, em 1992, durante a Assembleia Nacional da CRB, realizada em São Paulo, foram organizadas duas reuniões com os religiosos negros (as) ali presentes. Durante a plenária, com 85% de votos de aprovação dos (as) superiores (as) maiores, foi aprovada a criação do GRENI (Andrade e Silva 2010).

Emanuela participou ativamente do GRENI. As reflexões a partir dos encontros evidenciavam que apesar dos religiosos saírem das comunidades, eles não perdiam o modo de falar e agir, os costumes e a cultura. As ordens religiosas não possuíam o olhar atento e cuidadoso ao introduzirem jovens em outro universo com valores culturais diferentes. Essas pessoas passaram a questionar se realmente pertenciam aquele universo e de que Igreja faziam parte. Embora o catolicismo predomine nas comunidades, os nativos não abandonam a pajelança e o respeito aos encantados.

Emanuela se autoidentifica como Kumaruara. Esta identificação era reforçada por marcadores partilhados pelos povos indígenas no baixo Tapajós, traços físicos, na cosmologia dos encantados, na pajelança, nas línguas nativas, o nheengatu etc. Este conjunto de elementos serviram de marcadores identitários e davam sustentação a autoafirmação étnica. Em atuação contraditória, a Igreja, ao passo que ajudava a fortalecer, invisibilizava esses aspectos em detrimento da “cultura europeia”.

Pelos diários de Emanuela, pode-se depreender que a permanência no GRENI durou toda a década de 1990 e a ajudou a refletir quem ela era, de onde ela tinha vindo e onde estava. Uma das questões predominante nos encontros, era justamente a reflexão da realidade indígena. Em anotação datada de 16.03.1996, Emanuela observa que “o povo tem muito forte a cultura, as raízes. Saímos das comunidades, aprendemos outra linguagem, linguagem ampla”. Assim, observa-se que o movimento de autoafirmação indígena foi também fortalecido através da atuação em espaços políticos de pessoas que, assim como Emanuela, partilhavam uma realidade comum dentro da Igreja Católica.

Da consciência indígena que foi se conformando com as reflexões a partir do GREN, Emanuela dialogou com outros religiosos nativos no baixo Tapajós, como Florêncio Vaz, indígena Maytapu e Frei Franciscano, e optou por retornar a Santarém e integrar o Grupo Consciência Indígena (GCI). O GCI foi criado em 1997, por antigos integrantes do GREN e, segundo Vaz Filho (2010 p. 309), o objetivo de criação do GCI era “compor um grupo que se voltasse, especificamente, aos indígenas, sua história, cultura e identidade”.

Desde que foi criado, o GCI procurou enfatizar a questão da espiritualidade como elemento significativo da identidade indígena. A prática dos rituais em volta de fogueiras simbolizava um momento místico de conexão ancestral com a mãe natureza.

O GCI é parcialmente ligado à Igreja Católica, pois muitos dos agentes da Igreja são nativos da região. Motivados pelo que pregava a Teologia da Libertação, alguns líderes da Igreja se envolveram na luta pela valorização dos saberes tradicionais e reconhecimento da identidade indígena. Esses religiosos lutavam por uma transformação social capaz de colocar o povo como protagonista de suas histórias. A Teologia da Libertação foi um instrumento que intensificou o engajamento político e social de agentes da Igreja com os problemas e injustiças sociais. Salienta-se, neste sentido, uma revisão de postura da Igreja perante aos problemas e situação dos grupos em vulnerabilidade de direitos.

Ao ingressar no GCI, Emanuela trouxe experiências que adquiriu ao longo das décadas em que desenvolveu ações missionárias junto aos povos indígenas no Estado do Amazonas. Estes anos foram especialmente importantes para formação política e lhe qualificou para orientar e levar adiante os processos de autoafirmação étnica que começou a se desdobrar na região.

O GCI se constituiu enquanto movimento imprescindível para os debates iniciais em torno da identidade étnica. As formações se davam no âmbito político, jurídico e de construção de lideranças. O GCI realizava visitas nas comunidades do baixo Tapajós, eram feitas reuniões, formações, rituais, reiterando a importância da valorização da cultura, perpassando pela culinária, artesanato, crença nos encantados que eram elementos praticados por eles.

Para entendermos este cenário de disputas no Baixo Tapajós, é importante contextualizar as organizações políticas na região. Os moradores passaram a se organizar em associações comunitárias, para fazer frente a invasão e exploração das madereiras, foi a partir desses movimentos organizados que reivindicaram a criação de uma Reserva Extrativista, como solução para não perderem suas terras. Nesse momento, a população era categorizada como povos tradicionais, mantinham uma relação com a natureza de forma sustentável e de pouco impacto ambiental, eram pessoas que pertenciam aquele território. No final da década de 1990, a Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns foi criada. Para os moradores essa era uma alternativa viável para garantirem seus modos de vida e o direito a terra.

Outro ponto importante dessas organizações políticas, foi quando, parte das comunidades rurais, denominadas pela literatura de “caboclos”, passou a reivindicar a identidade indígena, assumindo-se como sujeitos etnicamente diferenciados, buscando, a garantia de direitos, principalmente o direito à Terra Indígena (Ioris, 2014; Vaz Filho, 2010). Esse processo em curso denominado nas Ciências Sociais de emergência étnica ou etnogênese (Bartolomé 2006; Vaz Filho 2010) envolve a tomada de consciência ou a assunção de identidades historicamente negadas.

Um momento importante deste quadro foi a morte de Laurelino Cruz, líder espiritual e poderoso pajé, que gerou grande comoção entre os moradores de Takuara e comunidades vizinhas. Os moradores de Takuara, abalados pela perda do seu pajé e refletindo profundamente sobre seus ensinamentos, decidiram se assumir indígenas, já que o próprio ancião fazia questão de destacar essa identidade. E, assim, em 1998, procuraram a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) para informar que eram índios e que estavam reivindicando a demarcação do seu território como Terra Indígena.

Vale ressaltar que a comunidade de Takuara, que faz parte da Floresta Nacional (Flona) do Tapajós, no município de Belterra, enfrentava sérios problemas fundiários. Como destaca Vaz Filho (2010:41), “desde sua criação pelo Governo Militar, em 1974, a Flona enfrentou resistência dos moradores, que se recusaram a desocupar a área, como ordenava a legislação da época sobre as Unidades de Conservação (UCs)”.

Logo após a criação do (Conselho Indígena Tapajós Arapiuns) CITA, somado à atuação do GCI, houve intenso processo de mobilização e articulação de atividades de formação e ações que deram visibilidade política para o movimento indígena no Baixo Tapajós. Neste contexto, o movimento indígena tornou-se cada vez mais expressivo, com projeção nacional e internacional.

Emanuela, juntamente com outros agentes do GCI, passou a desenvolver atividades de formação nas comunidades que se autoafirmavam indígena. Na época, bem mais que hoje, o termo índio estava associado a uma ideia de grupo inferiorizado e atrasado e era comum os nativos dizerem que “tinham vergonha de ser índio”. Essa imagem estigmatizada, ridicularizava uma identidade carregada de ancestralidade e direitos, fenômeno provocado pelo que ela chamava de movimento do branqueamento. Para ela, o branqueamento foi um processo que procurou introduzir aos nativos a ideia de que eles não eram mais índios e que estavam mais próximo de serem pessoas “civilizadas”.

As atividades desempenhadas pelo GCI foram fundamentais para desconstruir a ideia negativa e preconceituosa de ser *índio* e ajudou a fortalecer a autoestima daquelas pessoas do movimento indígena no Baixo Tapajós. Como uma raiz fincada no fundo da terra, a identidade indígena resistiu por vários séculos de

negação. As práticas culturais baseadas nas comidas típicas, na cosmologia dos encantados, nos costumes, na fala, evidenciavam a cultura e identidade daquele povo.

Se, para Emanuela, uma das motivações para entrar para a Congregação foi o desejo de ajudar as comunidades e os humildes, sua saída também esteve atrelada ao mesmo motivo. De acordo com ela, a entrada e permanência no Convento "foi um chamado de Deus". Ao falar sobre a saída do convento, afirmou que saiu "por causa do trabalho, porque o convento não é só um leque que abre, ele se fecha também. Você pode e não pode".

Eu tinha mais ou menos o apoio delas, mas foi bem difícil por causa da cultura americana. Mas eu não vou condenar as freiras, mas elas tinham que respeitar mais os nossos costumes, os nossos valores, nossas crenças, na qual eu senti isso como Congregação e como Franciscana. São Francisco é o pai da natureza, então era bem difícil, mas vivendo outra. Se eu não me sentia muito bem com isso porque eu me considerava ainda bem discriminada na época (Ivete Guimarães, entrevista para o GCI, em 2016).

Esse relato vai de encontro com as narrativas de Emanuela sobre a falta de acolhimento e aceitação por parte das outras Irmãs e das Congregações religiosas. Ambas saíram pela discriminação consequente da autoafirmação da identidade indígena. Se a Igreja foi uma motivação para fornecer subsídios para uma transformação social, um espaço que pudesse transitar e atuar em seus projetos políticos, essa mesma Igreja se fazia opressiva e discriminadora. Como me relatou Emanuela, quando o convento fechou as portas para que ela pudesse desenvolver as atividades sobre reconhecimento étnico, procurou outras organizações para que pudesse continuar sua missão de vida

Ao longo da vida monástica, as retaliações foram cada vez mais intensas a ponto que, no contexto de efervescência do movimento indígena no Baixo Tapajós, Emanuela optou por sair em definitivo do Convento. A dedicação e trabalho dentro do GCI passou a orientar sua missão de vida. Ela tornou-se uma das agentes mais atuantes e sentia-se realizada nos trabalhos nas comunidades. Nesta época, ainda mais do hoje, estas tarefas eram realizadas a partir de recursos muito escassos.

Seu afastamento, em meados de 2002, das funções do GCI se deu por conta da falta de saúde e pelo peso da idade. Das consequências físicas dos tempos em que trabalhou junto as comunidades, contou-me que ficou desnutrida e com a visão parcialmente comprometida.

Por fim, transcrevo uma reflexão que Emanuela fez em seu diário datada do ano de 2000, onde assinala que o projeto colonial usurpou corpos e identidades e produziu o que ela chama de cultura do branqueamento. Destaca também como o GCI foi uma organização significativa no processo de autoafirmação da identidade e nos trabalhos de conscientização positiva do que é ser indígena.

Ano 2000 – Santarém

A perda da identidade étnica cultural.

A partir de 1500 os nossos antepassados foram submetidos ao processo de invasão territorial, massacres, guerras, ideologias, com o objetivo de se tornarem dono da nossa mãe terra, minérios, madeiras, especialmente a droga do sertão (os índios), descimento, aldeamento, a ideologia mais perversa foi o BRANQUEAMENTO, morte etnocida, pois garantiu ao povo viver como objeto para o trabalho escravo, hoje explorado, porém mortos como povo, fazendo- o negar a sua característica, cultura, religião, tendo vergonha de ser nativo. Discriminado em todo o seu ser, extremamente humilhado, nos proibiram as nossas celebrações, rituais, falar o nome do nosso Deus. Através de torturas corporais e psicológicas nos obrigaram a esquecer a nossa língua, nos impondo a língua de Portugal, submeteram-nos a mais vil miséria, econômica, social política e religiosa.

Onde nos encontramos?

O que fazemos?

Quem somos?

O Grupo Consciência Indígena é formado por religiosos (as), leigos (as) de raízes nativas morando em bairros diferentes de Santarém. Somos somente sete. De 15 em 15 dias nos encontramos para aprofundar a nossa identidade, refletir sobre nossa ação, planejar, comunicar, fazer rituais.

Visitamos os grupos em processo de reconhecimento pelo estado de sua identidade e demarcação de suas terras. Estão situados ao longo do Baixo rio Tapajós em nº de 11 comunidades que variam de 13 a 60 famílias. Sofrem degradação acima citado. Facilitamos os encontros, dinamizamos curso de língua nheengatu, incentivamos a retomada de autoestima, da ciência e arte, partilha, rituais, celebrações, ajudamos na sua organização.

Ano 2000

Emanuela.

2. Novas possibilidades teóricas de análise.

Por muitos anos, o relato oral foi considerado uma fonte secundária e menos importante na pesquisa acadêmica, pois considerava-se que a oralidade produziria uma reconstrução da história a partir da subjetividade, o que prejudicaria a objetividade científica. Assim, os documentos oficiais, as atas, os relatórios e toda a vasta gama de documentação escrita gozavam de maior prestígio que as fontes orais. Entretanto, cabe lembrar que as fontes clássicas e oficiais também foram socialmente construídas (Pollak 1992). Quem redigiu tais documentos foram pessoas de carne e osso, inseridas em contextos políticos e sociais específicos e marcada pelas paixões e preconceitos de sua época.

Para Queiroz (1988:16) "o relato oral constituiria sempre a maior fonte humana de conservação e difusão do saber". Para o Movimento Indígena, os relatos orais são a primeira fonte de

transmissão de conhecimentos, mostram suas histórias, além de introduzir uma nova perspectiva sobre a História.

A transmissão tanto diz respeito ao passado mais longínquo, que pode mesmo ser mitológico, quanto ao passado mais recente, à experiência do dia-a-dia. Ele se refere ao legado dos antepassados e também à comunicação da ocorrência próxima no tempo; tanto veicula noções adquiridas diretamente pelo narrador, que pode inclusive ser o agente daquilo que está relatando, quanto transmite noções adquiridas por outros meios que não tem experiência direta, e também antigas tradições do grupo ou da coletividade (Queiroz 1988:16).

De acordo com Edviges Ioris (2011), as narrativas indígenas são importantes para dar sentido na reconstrução do passado e pensar as histórias dos indígenas no baixo Tapajós como uma história que tem ligações com suas origens étnicas.

A história de vida está dentro de um quadro mais amplo da história oral, considerada um método que constitui fonte de conhecimento e entendimento da vida social, enfatizando a construção da identidade do indivíduo entendido como um agente social inserido em um contexto abrangente.

A história de vida, por sua vez, se define como relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu. Narrativa linear e individual dos acontecimentos que nele considera significativos, através dela se delineiam as relações com os membros de seu grupo, de sua profissão, de sua camada social, de sua sociedade global que cabe ao pesquisador desvendar. Desta forma, o interesse deste último está em captar algo que ultrapassa o caráter individual do que é transmitido e que se insere nas coletividades a que o narrador pertence (Queiroz 1988:20).

Queiroz (1988), acrescenta que a história de vida é uma técnica que capta o que está na intersecção da vida individual com a vida social. Pois, segundo essa autora, o que há de individual e único numa pessoa é excedido em vários aspectos por ações exteriores que moldam a pessoa. E que isso é resultado da interação da coletividade a qual o indivíduo está inserido, pois este cresce num meio sociocultural e está profundamente marcado por ele.

Para Becker (1993), a história de vida constitui elemento de um grande mosaico. Trabalhando nessa perspectiva, compreende-se que o movimento indígena no Baixo Tapajós é atribuído à forma de um mosaico e que a história de vida de Emanuela Sousa é um fragmento que constitui peça importante para essa compreensão, pois segundo Becker (1993:104) "cada peça acrescentada num mosaico contribui um pouco para compreensão do quadro como um todo".

[História de vida] ela descreverá aqueles episódios interativos cruciais nos quais novas fronteiras de atividade individual e

coletiva são forjadas, nos quais novos aspectos do eu são trazidos à existência. Assim, é por conferir uma base realista à nossa imagem do processo subjacente que a história de vida serve aos propósitos de verificar pressuposições, lançar luz sobre organizações e reorientar campos estagnados (Becker 1993:110-111).

No uso da história de vida mergulha-se na dimensão da memória para localizar e evocar as lembranças longínquas, memória no sentido que atribui Carvalho (2010:242) "para designar o processo de reconstrução e organização das experiências vividas por um indivíduo sobre um eixo temporal, num passado mais ou menos próximo do momento da evocação dessas experiências como lembranças".

Para Pollak (1992), os elementos constitutivos da memória são os acontecimentos, os personagens e os lugares. Os acontecimentos podem ser aqueles vividos pessoalmente ou aqueles que ele chama de "vividos por tabela" que são acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. É nos acontecimentos e lugares que se percebe uma certa recorrência nas narrativas e recordações da trajetória de Emanuela Sousa: cita os rios Tapajós e Arapiuns como lugares bons e acolhedores. Recorrentemente é enfática ao afirmar "o povo do Arapiuns é um povo bom!". Assim sendo, percebe-se como o rio Arapiuns e as comunidades as quais ela desenvolveu seu trabalho cravaram lugar de destaque em sua memória e que servem como base para essa reconstrução.

Em sua fala também se percebe os pronomes "eu" e "povo" para se referir a tais acontecimentos. Com a voz e o corpo debilitado pela idade, Emanuela, ao mesmo tempo que diferencia discursivamente "o povo" quando se refere aos povos do Arapiuns e Tapajós, traz um "eu" carregado de pertencimento, marcado pelo acolhimento e construção de uma identidade coletiva que mobiliza memória das casas, pessoas, encontros, das festas e dos espaços de militância.

Segundo Pollak (1992), além desses elementos constitutivos, outro fator importante para estruturação da memória são as preocupações do momento, ou seja, essa sistematização gira em torno das percepções pessoais e políticas presentes. "O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização" (Pollak 1992:204). Este autor conclui que a memória e o sentimento de identidade possuem conexões estreitas.

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (...) se é possível o confronto entre memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos

sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos (Pollak 1992:204-205).

O conceito definido por Pollak (1992) sobre este trabalho de enquadramento da memória consiste em uma disputa pela valorização da memória de um indivíduo ou grupo. Enquadra-se as narrativas de Emanuela como um fator importante na construção do movimento indígena, tendo em vista que a memória é fundamento de disputa e reconhecimento primordial para os povos indígenas.

A lembrança individual é um efeito que se estabelece a partir de um conjunto de experiências através do convívio social. Para Halbwachs (2006) cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, as lembranças individuais fazem parte de um processo de construção coletiva, tendo em vista que o indivíduo permanece inserido num grupo social. Este autor defende que mesmo que os acontecimentos ocorram com a presença de um único indivíduo, as lembranças permanecem coletivas, isso acontece porque jamais estamos sós.

Assim, ao falar de si, Emanuela Sousa se posiciona numa encruzilhada entre a vida individual e a social, e é justamente por entender que o indivíduo faz parte de um contexto social que as narrativas sobre sua vida contextualizam processos e movimentos mais amplos como o de reorganização cultural e étnica na região.

Com o peso do tempo e a persistência da marcha colonizadora, marcada agora pelo avanço dos projetos desenvolvimentistas, a luta por direitos e a ressignificação de memórias coletivas adquirem novos contornos na região. O processo de reelaboração étnica e cultural em curso é um fenômeno social desencadeado a partir de um contexto de disputas, principalmente pelo território. Este quadro político e social “apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (Bartolomé 2006:43).

A etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É um processo básico de configuração e estruturação da diversidade humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente (Bartolomé 2006: 40).

Ainda segundo Bartolomé (2006), o termo “etnogênese” foi cunhado na Antropologia para designar diversas configurações socioculturais, mas envolvendo um mesmo tipo de dinâmica social. No Baixo Tapajós, pode-se compreender nesse processo de reorganização sociocultural que a etnogênese aplica-se ao caso de grupos étnicos que foram dados como extintos desde o século XIX e que a partir da década de 1990 reaparecem.

A etnogênese é o meio pelo qual surgem novas formas de organizações coletivas de grupos étnicos que se desencadeiam a partir de determinadas causas. Portanto, a emergência étnica, ao sustentar-se em memórias individuais e coletivas reconstituem uma totalidade que influencia no movimento da fala, na forma como se comprehende a própria existência, como se comprehende a história de um povo e sua relação com o território, produzindo uma profunda identificação com o passado que se estende para além da vida dos indivíduos, o que podemos caracterizar como uma memória herdada e, portanto, uma memória que é um patrimônio coletivo (Pollak 1992). É esta herança que se reivindica na fala, na vida e na história de Emanuela Sousa.

3. Considerações finais

O processo de emergência étnica que se observa em toda América Latina a partir dos anos 1980, ao contrariar o paradigma “epistemológico” que supunha índios e negros como fósseis vivos, deu um sentido renovado as lutas políticas em toda a região. Assim, a ideia de pureza étnica e cultural que grassava no imaginário popular deu lugar a uma lógica mestiça ou híbrida e passou a incluir além de revoltas e adaptações, a construção de novos arranjos culturais (Grujinski, 2003).

Um fio linear é certamente uma imagem ruim para representar esse processo. O “nó cego” que se pensou atar povos indígenas, na verdade, foi uma miríade de nós que foram atados e reatados muitas vezes, do qual nem mesmo os colonizadores escaparam. Em muitas cosmologias indígenas, como demonstrou Bruce Albert (2002), foram os nativos que julgaram ter pacificado o branco, e não o contrário. Entre os povos indígenas do Baixo Tapajós, a construção da liberdade, e não o cativeiro e extermínio, foi que permitiu a essas pessoas dar um sentido renovado as suas formas de existir.

Esse processo, no período recente, remonta ao contexto político da ditadura militar e abertura democrática, momento em que se produziu um forte processo de resistência e mobilização popular para enfrentar a opressão do modelo de desenvolvimento excludente dos militares.

Emanuela Sousa foi uma representante e agente ativa na luta por grupos de minoria de direito. Ao associar os trabalhos missionários, atuação comunitária, crítica à colonização e defesa dos povos indígenas, Emanuela foi se forjando como liderança nativa. Por isso, a construção da identidade indígena de Emanuela somente pode ser compreendida com o processo de emergência étnica no baixo Tapajós.

Julgados extintos há muito tempo na região, os povos indígenas existiram e ressignificaram suas formas de existir, mobilizando discursos e estratégias que confrontavam agentes econômicos e governos. Neste sentido, o termo “emergência étnica” não pode

ser compreendido como o reaparecimento repentino de povos indígenas, mas, ao contrário, como movimento histórico que liga o presente ao passado.

Atualmente no Baixo Tapajós, existem 14 povos indígenas, em 18 territórios indígenas. São aproximadamente 70 aldeias com uma população estimada em 21 mil pessoas autodeclaradas indígenas de acordo com dados do IBGE, de 2022.

A “emergência étnica”, tal como mobiliza Vaz Filho (2010), diz respeito a um processo político de definição de marcadores sociais e identitários no contexto político recente. É, por isso, a manifestação de novas formas de organização política que, ao invés de negar a história e territorialidade, sustentam-se nesses processos para afirmar sua existência e direitos territoriais.

Mas não só isso: a emergência étnica deu início a um novo momento político na região, do qual, estruturou agendas e ações que mobilizaram um vasto campo social. Emanuela, neste sentido, passou a liderar e vocalizar pautas que foram maturadas por um longo período. Muitos desses momentos se confundem com sua trajetória de vida, como luta pela educação e mobilização dos movimentos populares e indígena contra grandes proprietários e agentes econômicos.

Ao protagonizar a maioria desses episódios, a vida de Emanuela se torna um importante fio condutor para compreender a dinâmica recente do movimento indígena no baixo Tapajós. Mas, é preciso assinalar, que sua atuação, sobretudo nos anos que passou no convento, estava orientada nas regiões de Manaus e adjacências, no trabalho junto aos povos indígenas daquela região.

Ainda assim, o contato com lideranças do baixo Tapajós nunca foi rompido. A atuação com a Igreja permitiu maior mobilidade junto a região e conhecimento entre os comunitários do baixo Tapajós, comunidades em que Emanuela goza de muito prestígio. Sua imagem, mais do que associada a uma missionária, é de uma liderança ativa, que assim como aquelas pessoas, comunga dos mesmos princípios e vivências. É considerada por isso, uma nativa e, somente depois, uma religiosa. Embora considero equivocado pensar essas identidades de forma separada, é relevante pensar que Emanuela sabia dos limites de sua atuação dentro do convento.

A história de vida de Emanuela Sousa confunde-se com os processos políticos pelo qual passou a região do Baixo Tapajós no período recente e com a luta dos povos indígenas que, com grande coragem, enfrentaram estigmas, agentes econômicos e governos autoritários. Neste sentido, o “ressurgimento de povos indígenas”, que haviam sido considerados mortos ou extintos há muito tempo, reconfigurou o cenário político regional e produziu dinâmicas territoriais de profundo alcance.

Este “renascer dos mortos”, para usar as palavras de Walter Benjamin (2012), mostrou para os brancos que os povos indígenas sempre estiveram aqui e souberam ressignificar seus modos de vida e enfrentar a sanha de uma sociedade sedenta em exterminá-los. Os povos indígenas e seus organismos de representação, em oposição aos que se dizem seus coveiros, reivindicam sua existência e reconhecimento por parte da sociedade e do Estado Brasileiro, o que inclui necessariamente os direitos que lhes são assegurados na Constituição Federal de 1988 e legislação específica.

Para melhor compreender esse processo, Emanuela Sousa nos serviu de fio condutor para contar esta história a partir da ótica dos próprios nativos. Este fato não deixa de trazer grandes questões e desafios para própria História e Antropologia, pois, os relatos aqui descritos, diz respeito a alguém que traz inscrito no seu corpo e espiritualidade a história presente. Esta dimensão me permitiu fazer reflexões para além do universo acadêmico.

Os povos indígenas foram quase sempre pensados a partir dos olhos e das lentes dos não indígenas. Muitos contribuíram fortemente para o avanço das lutas e direitos territoriais e identitários, tornando-se parceiros e aliados do movimento indígena. Mas, no período recente, tem-se observado a produção cada vez crescente de textos e análises feito a partir dos próprios nativos, o que em certa maneira, desestabiliza conhecimentos tidos como sólido nas Ciências Humanas.

Tanto eu, uma jovem mulher indígena, quanto Emanuela, mulher indígena e liderança experiente, partilhamos laços e histórias de resistência muito fortes e dolorosas. Talvez o leitor ou a leitora não consiga dimensionar essa relação, mas julgo possível atentar-se para a força espiritual e ancestral que traz esse texto. Finalizo apontando para a importância de valorizar os mais velhos, as lideranças experientes e pessoas que dedicaram sua vida às lutas sociais. Este artigo foi escrito e pensado para valorizar a vida e memórias dessas pessoas. Espero com isso, contribuir para fortalecer a luta dos povos indígenas do Baixo Tapajós, região da qual sou cria e faço parte.

Agradecimientos

Primeiro, agradeço à liderança indígena do Baixo Rio Tapajós, Emanuela Kumaruara, por compartilhar suas experiências, seus conhecimentos e sua trajetória de vida. Agradeço também ao professor Karl Areinz por todo o cuidado, partilha e orientação ao longo desse processo. Agradeço a Revista Diálogo Andino pela oportunidade em contribuir com as discussões sobre Fontes Indígenas. Por fim, agradeço ao Projeto EDGES e ao Centro de Humanidades (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa pela oportunidade de intercâmbio e pela rica troca de conhecimentos com outros projetos e pesquisadores.

Referências

Albert, Bruce.

Ouro Canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. ORG. BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida Rita. Editora Unesp: São Paulo, 2002.

Andrade da Silva, Maicon Donizete. GRENI (Grupo de Religiosos e Religiosas Negros e Indígenas). Site eletrônico, 2010.

Disponível em <http://grenibhz.blogspot.com/search?updated-max=2010-02-24T18:12:00-08:00&max-results=7>.

Arantes, Luana Lazzeri.

2018. Trajetória de mulheres indígenas no baixo rio Tapajós: percursos entre aldeia, cidade e universidade. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

—2020. Mulheres Indígenas do Baixo Rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social./ Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Oeste do Pará.

Bartolomé, Miguel Alberto.

As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12 (1), abril 2006.

Becker, Howard S.

A história de vida e o Mosaico Científico. In: *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. Editora Hucitec. São Paulo, 1993.

Benjamin, Walter.

Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

Burke, Peter.

O Que é História Cultural? / Peter Burke; tradução Sergio Goes de Paula. 2.ed. ver. E ampl. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

Carvalho, Luciana Gonçalves de.

A graça de contar: um pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

—Festa do Cairé de Alter do Chão. Santarém, 2016.

Grunzinki, Serge.

O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

—A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e a ocidentalização do México espanhol (XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Halbwachs, Maurice.

A memória coletiva. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

Ioris, Edviges Marta.

Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

—Fragments que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. In. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis – SC, 2011, v. 125; ISSN 1677-7174.

Kofes, Suely.

Uma trajetória em Narrativas/ Suely Kofes, - Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

Maupeou, Samuel.

A saga dos pitangueiros nas terras da Companhia. Retalhos e fragmentos da memória. (Pernambuco, 1986). História Oral. V. 23, n. 02, 2019.

Monteiro, John.

Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades indígenas coloniais. In: *Tupis, Tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência). Campinas: UNICAMP, 2001, p. 53-78.

Pollak, Michael.

Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, V 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

Queiroz, Maria Isaura P. de.

Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: *Von Simson, O. (org.). Experimentos com Histórias de Vida (Itália – Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988.

Silva Jr. Cícero Pereira; Parente, Temis.

De estrada líquida à jazida energética: os sentidos do rio Tocantins na memória oral dos ribeirinhos. *Texto & Argumento*. V. 11, n. 28, 2019.

Thompson, E. P

“As peculiaridades dos ingleses” e “A história vista de baixo”. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos* / E. P.Thompson; organizadores: Antonio Luigi Negro e Sergio Silva. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, pp. 75-179.

Vaz Filho, Florêncio Almeida.

2010. A emergência étnica dos povos indígenas no baixo rio Tapajós (Amazônia). Tese de doutorado. Salvador: PPGCS-UFB.

—Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. UFOPA, Santarém, 2016.

—O Intelectual Indígena nascido da Teologia da Libertação. In: Dossier: “Intelectuales indígenas y ciencias sociales en América Latina”, 2018