



**UFAM**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DOAMAZONAS**



**INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

## **DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**São Gabriel da Cachoeira: a cidade mais indígena das terras brasis  
que não possui nomenclatura indígena**

**Mestranda:** Jane Araújo Delgado

**Bolsista:** CAPES

**Orientadora:** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Iraildes Caldas Torres

**São Gabriel da Cachoeira - AM**

**2025**

JANE ARAÚJO DELGADO

**São Gabriel da Cachoeira: a cidade mais indígena das terras brasis que não possui  
nomenclatura indígena**

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

**São Gabriel da Cachoeira – AM**

**2025**

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

---

- D352s Delgado, Jane Araújo  
São Gabriel da Cachoeira: a cidade mais indígena das terras brasis que não possui nomenclatura indígena / Jane Araújo Delgado. - 2025.  
119 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Iraildes Caldas Torres.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, São Gabriel da Cachoeira AM, 2025.
1. São Gabriel da Cachoeira. 2. Nomenclatura da cidade. 3. Narrativas populares. 4. Alto Rio Negro. I. Torres, Iraildes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título
-

**Jane Araújo Delgado**

**São Gabriel da Cachoeira: a cidade mais indígena das terras brasis que não possui nomenclatura indígena**

Dissertação de mestrado apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestação Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovada em 25 de Maio de 2025.

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof<sup>ª</sup>. Dra. Iraildes Caldas Torres**

Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
(Presidente)

**Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro**

Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
(Membro)

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Marilina Oliveira Bessa Serra Pinto**

Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
(Membro)

**Prof. Dr. Agenor Cavalcante Vasconcelos Neto**

Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
(Membro)

**São Gabriel da Cachoeira- AM**

**2025**

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho embora tenha sido escrito de forma solitária, contou com a contribuição de algumas pessoas, as quais agradeço com gratidão. Em primeiro lugar agradeço a Deus, Senhor da minha vida;

À minha querida orientadora Iraildes Caldas Torres, por ter acreditado em mim, me incentivado a ser uma mulher guerreira, navegando junto comigo no mais profundo da minha alma me ajudando no processo de conversão às raízes Baré, ensinando-me a caminhar pela poética na Amazônia. Ora sua presença firme, forte e decisiva como as águas que correm e fazem as corredeiras de minha cidade, ora pela brisa suave e mansa que desliza sob as águas negras do rio fazendo um cenário de lindas belezas, onde o céu encosta nas águas. A você minha eterna gratidão;

À maior presença feminina da minha vida, minha mãe Ercília Araújo, do povo Tariano, minha fonte de força, leveza e tranquilidade que acreditou que através da educação seus filhos poderiam voar;

Ao meu companheiro de vida, meu esposo Jonathas, por sempre acreditar em mim e me mostrar sempre que podemos superar os obstáculos;

Às minhas filhas Jeovanna, Janilce e Esther por serem o motivo de sempre buscar o melhor de mim para vocês;

Ao meu pai, Ademir Delgado, meus irmãos e sobrinhos que estão comigo emanando forças positivas;

Aos meus colegas de mestrado, obrigada por compartilhar momentos de felicidades com vocês, pelas trocas de experiências e por juntos enfrentarmos os obstáculos e vitórias que esse mestrado nos proporcionou. Agradeço também à FOIRN e todas as entidades indígenas e instituições que encamparam junto com a professora Iraildes Caldas Torres, a luta para trazer o mestrado para São Gabriel da Cachoeira;

Gratidão aos colegas João Junior e Lorena Araújo pelo empenho e por nos representar nas lutas fora e dentro de São Gabriel da Cachoeira.

Gratidão aos professores Agenor Vasconcelos, Artemis Soares, Marilene Correa, Harald Pinheiro. Suas contribuições educacionais foram fundamentais para o meu crescimento intelectual sobre a Amazônia profunda;

Aos professores Rosilene Waikhon e Caio Souto, pelas valiosas contribuições por ocasião da arguição pública no Exame de Qualificação;

Ao professor Agenor Vasconcelos pelo seu carinho pelo Alto Rio Negro e por ter me apresentado os Baré, meu muito obrigado;

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia que me tornou mestra com uma visão multidisciplinar e interdisciplinar da realidade, e especialmente em conhecimentos sobre a Amazônia. Minha gratidão por todo aprendizado que adquiri com os professores, professoras, colegas e administrativos, meu muito obrigado;

Meu respeito e gratidão à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão de Bolsa de Estudos, sem esta ajuda não seria possível estar realizando esse sonho de estudar e concluir o mestrado.

### *Dedicatória*

“À minha mãe, Ercília (in memoriam). A senhora me ensinou a ter coragem para enfrentar todos os obstáculos da vida. A ser forte e lutar como uma mulher guerreira que você foi e aprendi a ser, para que um dia eu pudesse repassar essa força e determinação às minhas filhas e às novas gerações. Obrigada porque foi a minha maior incentivadora, em todos os meus processos pessoais e principalmente educacionais, pois somente através da educação poderemos alcançar nossos espaços.”

## RESUMO

Este estudo assume o propósito de verificar a origem da cidade São Gabriel da Cachoeira pela via de narrativas populares, buscando construir uma mitopoética das reverberações da visão popular sobre a cidade. A pesquisa se debruça sobre o nome da cidade a partir da narrativa que grassa entre a população local. Trata-se de um estudo que aponta as formas pelas quais a origem do nome São Gabriel da Cachoeira aparece vinculado ao projeto de colonização, sobretudo com o processo de conquista espiritual da Amazônia com a doutrina judaico-cristã. Discute-se o motivo da rejeição ao nome indígena. Esta investigação se entrelaça com os fios da interdisciplinaridade num diálogo entre a Antropologia, Filosofia e Arte. O locus da pesquisa é a cidade de São Gabriel da Cachoeira no estado do Amazonas, situado geograficamente na região do Alto Rio Negro. Neste local encontra-se o território povoado por 24 etnias indígenas que tem em comum a cidade de São Gabriel da Cachoeira, as quais, apesar de viverem no mesmo lugar, diferenciam-se uma das outras. Esta pesquisa assume as orientações das abordagens qualitativas sem exclusão dos aspectos quantitativos, tomando por base o levantamento de dados sob a técnica de entrevista profunda. Possui uma inspiração fenomenológica no sentido de valorizar as manifestações do imaginário social, especialmente no que diz respeito às narrativas sobre a origem desta cidade. Busca-se exercitar um olhar que estranha, que inquire, que indaga e que procura novos ângulos, novas perspectivas, novas faces de paisagens já vistas e consagradas, levando o trabalho a formar corpo. Dentre os múltiplos resultados constatados ficou patente o fato de que o pé do anjo marcado na rocha encontra significado nas narrativas populares, como marcador social do nome da cidade de São Gabriel da Cachoeira, mas associado ao Porominaré. Disto se conclui que a cidade mais indígena do Brasil não possui nome indígena. Possui um nome ocidentalizado de matriz judaico-cristã que em nada representa as culturas e as cosmologias dos povos do rio Negro.

**Palavras – chave:** São Gabriel da Cachoeira. Nomenclatura da cidade. Narrativas populares.

## ABSTRACT

This study aims to examine the origin of the city of São Gabriel da Cachoeira through popular narratives, seeking to construct a mythopoetic reflection on the reverberations of the popular vision of the city. The research focuses on the city's name based on the narrative that circulates among the local population. It is a study that points to the ways in which the origin of the name São Gabriel da Cachoeira is linked to the colonization project, especially the process of spiritual conquest by the Judeo-Christian doctrine. The rejection of the indigenous name is discussed. This investigation intertwines the threads of interdisciplinarity in a dialogue between Anthropology, Philosophy, and Art. The research locus is the city of São Gabriel da Cachoeira in the state of Amazonas, geographically located in the Alto Rio Negro region. This location is home to the territory of 24 indigenous ethnic groups, which share the city of São Gabriel da Cachoeira but maintain their distinct identities despite living in the same place. This research follows qualitative approaches while incorporating quantitative aspects, based on data collection using in-depth interview techniques. It is inspired by phenomenology, aiming to value the manifestations of the social imaginary, particularly regarding narratives about the city's origin. The study seeks to adopt a perspective that questions, inquires, and explores new angles, perspectives, and aspects of already seen and established landscapes, shaping the body of work. Among the multiple findings, it became evident that the angel's footprint marked on the rock holds significance in popular narratives as a social marker of the city's name, but it is associated with Porominaré. From this, it is concluded that the most indigenous city in Brazil does not bear an indigenous name. Instead, it carries a Westernized, Judeo-Christian name that does not represent the cultures and cosmologies of the Rio Negro peoples.

**Keywords:** São Gabriel da Cachoeira, City Nomenclature, Popular Narratives.

## RESUMEN

Este estudio tiene como propósito verificar el origen de la ciudad de São Gabriel da Cachoeira a través de narrativas populares, con el objetivo de construir una mitopoesía sobre las reverberaciones de la visión popular de la ciudad. La investigación se centra en el nombre de la ciudad a partir de la narrativa que circula entre la población local. Se trata de un estudio que señala las formas en que el origen del nombre São Gabriel da Cachoeira está vinculado al proyecto de colonización, especialmente al proceso de conquista espiritual por parte de la doctrina judeocristiana. Se aborda el motivo de la negación del nombre indígena. Esta investigación entrelaza los hilos de la interdisciplinariedad en un diálogo entre la Antropología, la Filosofía y el Arte. El locus de la investigación es la ciudad de São Gabriel da Cachoeira, en el estado de Amazonas, ubicada geográficamente en la región del Alto Río Negro. En este lugar se encuentra el territorio de 24 etnias indígenas que tienen en común la ciudad de São Gabriel da Cachoeira, pero que, a pesar de compartir el mismo espacio, se diferencian entre sí. Esta investigación adopta enfoques cualitativos sin excluir los aspectos cuantitativos, basándose en la recopilación de datos mediante la técnica de entrevista profunda. Tiene una inspiración fenomenológica con el propósito de valorar las manifestaciones del imaginario social, especialmente en lo que respecta a las narrativas sobre el origen de esta ciudad. Se busca ejercitar una mirada que cuestione, que indague, que explore nuevos ángulos, nuevas perspectivas y nuevas facetas de paisajes ya vistos y consagrados, dando cuerpo al trabajo. Entre los múltiples resultados constatados, quedó patente el hecho de que la huella del ángel marcada en la roca tiene un significado en las narrativas populares como marcador social del nombre de la ciudad de São Gabriel da Cachoeira, pero está asociada al Porominaré. De esto se concluye que la ciudad más indígena de Brasil no tiene un nombre indígena. Lleva un nombre occidentalizado de matriz judeocristiana que no representa en absoluto las culturas y cosmologías de los pueblos del Río Negro.

**Palabras clave:** São Gabriel da Cachoeira, Nomenclatura de la ciudad, Narrativas populares.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I - A FORMAÇÃO SOCIAL DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA</b>	
1.1 Processo sociocultural de constituição de São Gabriel da Cachoeira, suas origens étnicas.....	17
1.2 A Cidade, os moradores e a poética das pedras e das cachoeiras.....	26
1.3 São Gabriel da Cachoeira, nomenclatura que invisibiliza a origem étnico-indígena de seu povo.....	37
<b>CAPÍTULO II – A POÉTICA DO ACOLHIMENTO NA CIDADE DAS CACHOEIRAS</b>	
2.1 Porominaré e as Narrativas do Povo Baré sobre o pé do anjo.....	48
2.2 Typa, mulher Baré e sua relação com as origens de São Gabriel da Cachoeira.....	56
2.3 A acolhida das etnias por debaixo das asas do anjo.....	66
<b>CAPÍTULO III – FENOMENOLOGIA DA INTIMIDADE COM A CIDADE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA</b>	
3.1 A pesquisadora e sua relação de pertencimento com a cidade.....	78
3.2 O povo Baré e sua relação de afetividade com São Gabriel da Cachoeira.....	88
3.3 O cheiro e o sentir a cidade no frenesi da feira: memórias afetivas.....	99
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	108
<b>REFERENCIAS</b> .....	111
<b>ANEXOS</b> .....	118

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

**AM** – Amazonas

**CAPES** – Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de Ensino Superior

**FOIRN** – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

**IFCHS** – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais

**ICMBIO** - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

**PPGSCA** – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia UFAM –  
Universidade Federal do Amazonas

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 01:</b> A bela Adormecida.....	27
<b>FIGURA 02:</b> Wariró.....	29
<b>FIGURA 03:</b> Morro da Fortaleza.....	74
<b>FIGURA 04:</b> O pé do anjo.....	75
<b>FIGURA 05:</b> O banco.....	76
<b>FIGURA 06:</b> O porto da Queiroz Galvão.....	79

## INTRODUÇÃO

*Se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos hoje, e lhes perguntássemos por que há quinhentos anos viviam livres e tranquilos. Certamente nos responderiam: Nós não éramos índios!*

(Bráz França Baré)

Este estudo tem a intenção de verificar qual é a origem do nome da cidade de São Gabriel da Cachoeira, buscando problematizar o poder dominador quanto à imposição de um nome ocidentalizado de origem judaico-cristão a uma cidade majoritariamente indígena. Trata-se de uma perspectiva interdisciplinar de abordagem do tema, num debate fecundo com a Filosofia, Antropologia e a Arte.

O interesse pelo tema foi suscitado durante as aulas do mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia, momento em que percebi a inexistência de pesquisas que explicassem a origem do nome de nossa cidade. A ausência de pesquisas que desse conta do porque do nome de um anjo, e não um nome indígena despertaram em mim o interesse em saber por que São Gabriel da Cachoeira assim como as demais cidades Amazônicas, não recebeu um nome de origem Luso! E porque uma cidade de tamanha representatividade étnica não possui um nome indígena.

Os nomes das cidades não apenas identificam, mas também significam. Oliveira (2001, p, 139) afirma que “a identidade cultural é uma espécie de sentimento de pertencimento”, tendo em vista que, pelo aspecto antropológico, identidade corresponde às experiências e às fontes de significado de um povo. A identidade move os sentimentos, os valores, as crenças e muitos outros elementos presentes nas diversas culturas e, neste caso, as culturas dos vinte e quatro povos ronegrinos.

Esses valores, inerentes à identidade, são construídos por processos de sociabilidade desses povos, em experiências e cosmovisão. Integram paisagens, sentimentos, afetividade e memórias. As relações que os indivíduos mantêm com os nomes dos lugares expõem o sentimento de pertencimento, o que demonstra que

conhecer o contexto histórico e a etimologia dos nomes só reforça os laços afetivos adquiridos pelo lugar. Sobre pertencimento, Munduruku (2023, p. 2) considera que “traz orgulho de quem somos, não nega quem somos. É se sentir parte de uma tradição que não começa em mim, sou continuador dela para que outras pessoas continuem”.

A visão eurocêntrica, típica do período da conquista da América é determinada pelo fato de os viajantes naturalistas partirem para o novo mundo carregados de um conhecimento que pensavam lhes conferir uma posição superior em relação aos habitantes desse território. Os europeus consideravam-se superiores e “se voltaram para uma ideia de que esses povos recém descobertos não tinham capacidade de cognição ou razão, sem condições para dar refinamento cultural aos povos do Novo Mundo” (Torres 2005, p.33).

A intervenção urbanística portuguesa idealizada por Marquês de Pombal fez com que as vilas, até então espontâneas, tivessem suas paisagens transformadas. Elas passaram a ter traçado urbano, com ruas e praças bem definidas, e os prédios públicos projetados hierarquicamente para abrigar os poderes da época, como a Igreja, a Câmara e a Cadeia (Maxwell, 1996).

Araújo (2008 p. 86) afirma que “foi nas casas de comércio e nas residências particulares, que as referências da cultura portuguesa se manifestaram mais fortemente”. As intervenções de Marquês de Pombal abrangeram todo o território português, incluindo aí, obviamente, todas as suas colônias. Como o Brasil era a principal colônia de Portugal, teve seu espaço profundamente marcado pelas ações pombalinas que buscavam submeter a nobreza ao controle da coroa, fortalecendo o comércio português e evitando a interferência da Igreja em assuntos do reino.

Pombal idealizou e executou uma nova forma de administração para as colônias de Portugal, que previa além da ocupação do território, o controle de circulação de embarcações não portuguesas, a fundação de vilas e cidades e a execução do projeto urbanístico. Foi na Amazônia que as marcas do período pombalino se apresentaram de forma mais expressiva, o que possibilitou a execução do projeto na sua forma mais original possível (Maxwell 1996).

Contrariamente ao plano urbanístico de Pombal, São Gabriel da Cachoeira não recebeu um nome de origem português, seu nome também não é indígena. (Oliveira 2006, p.2) revela que, “é possível compreender a região a partir de suas cidades, ou mais especificamente, das pequenas cidades localizadas às margens de seus rios”. Este

dato é algo que poucos falam. Para nós indígenas nos conhecermos melhor é preciso falarmos da nossa cidade, não porque é importante do ponto de vista econômico e político, mas porque é “um lugar onde pulsam modos de vida que diferem significativamente do padrão caracterizado como urbano e predominante em outras regiões do Brasil”( Oliveira 2006, p. 6).

Nesse lugar onde o rio é fundamentalmente fonte de nutrição para humanos e não humanos, a vida flui e corre como um banzeiro que se movimenta com ondas altas, médias e baixas, conforme a dinâmica das relações sociais. Esse espaço pode ser experienciado de diferentes maneiras, depende da forma de como uma pessoa conhece e constrói a realidade por meio dos sentidos e da forma com que se percebe, vivencia, sente e experimenta o mundo. Conforme Lefebvre (2006), habitar na cidade é uma arte! “[...] deixando a representação, o ornamento, a decoração, a arte pode se tornar práxis e poiesis em escala mundial: a arte de viver na cidade como obra de arte” (Lefebvre, 2006, p. 134).

A arte tem a possibilidade de evidenciar as experiências humanas com o lugar, como sugere Tuan (2013, p. 200), é “uma função da arte literária dar visibilidade a experiências íntimas, inclusive às de lugar”. São tentativas de dar sentido a estado de espírito, sentimentos e pequenos passos da vida diária. Enquanto a maioria das cidades são construídas de forma proposital com alguma finalidade de satisfazer necessidades econômicas, de sobrevivência e de desenvolvimento, os povos indígenas tem uma relação identitária e de pertencimento com a cidade. Os povos desta região tem a sua fundação e suas cosmologias com a terra/floresta/água. A realidade geográfica humana para eles é o lugar onde se está (Torres, 2005).

Esta pesquisa assume as orientações das abordagens qualitativas, sem exclusão dos aspectos quantitativos. Possui uma inspiração fenomenológica no sentido de valorizar as manifestações do imaginário social, especialmente no que diz respeito à narrativa popular sobre o pertencimento com a cidade, desnudando o sentido não identitário do nome da cidade São Gabriel da Cachoeira. Valoriza-se também a experiência da pesquisadora que percorre a região, buscando exercitar um olhar que estranha, que inquire, que indaga, que sugere novas angulações de olhares sobre esta cidade que carrega o sangue indígena em suas veias ancestrais e, que por isso, sente desconforto com a sua nomenclatura ocidentalizada.

O trabalho de campo foi realizado junto a uma amostra de 08 sujeitos do chão da cidade de São Gabriel da Cachoeira, para sabermos suas opiniões sobre a narrativa

popular sobre o nome da cidade. Foram ouvidos sob a técnica de entrevista semiestruturada. Ouvimos também 02 intelectuais; 01 clérigo; 04 idosos; 01 representante de movimento social, sob as técnicas de entrevista profunda, conforme indica Bourdieu (2012), para sabermos o que pensam sobre a ideia do anjo que dá nome a esta cidade.

O trabalho encontra-se seccionado em três capítulos que se interrelacionam e expõem didaticamente a dissertação. O primeiro capítulo versa sobre a formação inicial da cidade de São Gabriel da Cachoeira e suas origens étnicas, assinalando o primeiro contato com a chegada dos europeus bem como as consequências desse contato. Apresentamos a cidade, seus moradores, nos aventurando por uma poética das pedras e das cachoeiras, mostrando de que forma o atual nome da cidade invisibiliza a origem étnico-indígena do seu povo.

O segundo capítulo discorre sobre o acolhimento da cidade São Gabriel da Cachoeira aos indígenas das várias etnias desta região. Mostramos que os primeiros habitantes do lugar anterior à criação da cidade era o povo Baré que, resistindo à colonização e ao tempo, permaneceram como guardiões da cidade mesmo sob forte preconceito da sociedade não indígena e até mesmo indígena. Discorreremos também sobre a importância e influência dos demiurgos do povo Baré ( Typa, Mira-bóia e Porominaré) presentes na história de origem deste povo, que é pouco conhecida.

O terceiro e último capítulo aborda a fenomenologia da intimidade com a cidade, apresentando a relação de pertencimento da pesquisadora com a cidade. Apresentamos também, a relação de afetividade que o povo Baré possui por aquele lugar, mostrando o valor afetivo do lugar e quão importante é São Gabriel da Cachoeira para todas as 24 etnias que ela abriga.

São Gabriel da Cachoeira não é apenas produto do tempo, mas de tempos antigos cristalizados na paisagem. A paisagem urbana não se resume ao conjunto de objetos, pois contém modos de vida, os quais, são resultantes das relações de produção continuamente produzidas, reproduzidas, criadas e recriadas, contendo as dimensões da sociedade de cada tempo. Essa paisagem urbana também comporta as relações de afetividade, de amor e pertença. A cidade de hoje é um lugar bem diverso do tempo da chegada dos colonizadores, não só porque o conjunto arquitetônico e a infraestrutura foram profundamente modificados. Foram mudados também a terra, a floresta e os rios, mas, sobretudo, e de modo considerável, a cultura, quer pela dinamicidade, quer pela estagnação.

Por fim apresentamos algumas considerações finais nas quais destacamos que para compreendermos esse processo é preciso considerarmos a paisagem para além do aparente. Para tanto, é preciso atravessar o rio, mergulhar nas cachoeiras, subir a serra, pois, nisso tudo consiste a vida. O tempo contemporâneo sugere, que, para compreendermos as novas cidades apenas relacionando-as à crise, imersa nos diagnósticos das carências, mas também como virtualidades, como possibilidades.

## CAPÍTULO I - A FORMAÇÃO SOCIAL DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

*A cidade que invade os nossos territórios!  
Isto se pensa, quando não se tem as  
narrativas de origens de seu povo.*

(Silvio Bará)

### **1.1 Processo sociocultural de constituição de São Gabriel da Cachoeira, suas origens étnicas**

A Amazônia é uma região multidiversa que comporta um vasto acervo sociocultural composto por valores, crenças, atitudes e modos de vida que delinearam a organização social e o sistema de conhecimentos. Estão entrelaçados neste espectro de valores os bens naturais extraídos da floresta, rios, lagos, várzeas e terra firme, responsáveis pelas formas de economia de subsistência e de mercado. Dentro desse espectro de valores as pessoas se constroem como sujeitos sociais, com suas escolhas e atitudes. “Os humanos homens e mulheres encontram-se entrelaçados neste sistema como constructos sociais e culturais, perfazendo o quadro da formação social de cada povo” (Torres 2005, p. 19).

O conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia assentam-se num processo predominantemente indígena. Os povos indígenas que ocuparam a Amazônia contribuíram profundamente para com a natureza, cultivando áreas de solos férteis, conhecidos como terras pretas, ou modificando a concentração de espécies de árvores. À esses valores e culturas foram sendo incorporados, por via de adaptação, assimilação, competição e difusão, novas técnicas e instrumentos trazidos pelos colonizadores. Houve um encontro não apenas de valores como também de culturas, tanto a erudita, clássica e elitista, como a cultura ancestral, popular e nativa. Esta última conforme Bosi (1995, p. 234 ),

Implica modos de viver como: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão de tarefas durante a jornada

e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas do padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o modo de rir e chorar, de pedir e consolar.

Deve-se dizer, de pronto, que os povos indígenas não são “coitadinhos”, não temos uma leitura romantizada desses povos que, historicamente lutaram pela conquista territorial. Se analisarmos com maior profundidade, numa releitura de sua participação e contribuição, iremos verificar que eles se constituem hoje muito valentes em defesa de seus territórios, num conflito intermitente com o estado e com o grande capital. Muitos deles foram aculturados com outros grupos étnicos no Alto Rio Negro, não obstante, conservam grande parte de sua “pureza” e ascendência indígena.

A descoberta do rio Negro se deu logo nas primeiras explorações do rio Amazonas, durante a primeira metade do século XVIII e não tardou para que se tornasse a principal região fornecedora de escravos indígenas da colônia do Grão-Pará e Maranhão. Em 1763, o capitão José da Silva Delgado foi destacado para fundar vários povoados no Alto rio Negro. Ao chegar no trecho encachoeirado do rio Negro encontraram uma aldeia chamada Curucuí onde construiu um forte . A partir dessa época, o Alto rio Negro foi sistematicamente explorado por militares, cientistas e naturalistas (Mendonça 1963).

São Gabriel da Cachoeira possui uma formação social construída milenarmente pelas culturas indígenas tendo por base quatro troncos linguísticos, Aruak, Tukano, Nadohup e Yanomami. Uma construção social de longa duração que se deu de forma dinâmica, pois seus diferentes povos souberam tecer relações interétnicas, em cuja fricção foi nascendo um povo pacífico, aguerrido e com forte pertencimento. Vários povos indígenas agruparam-se na cidade de São Gabriel da Cachoeira, dentre os quais o povo Baré. O rio Negro sempre foi berço do povo Baré, “que ocuparam este rio desde a cachoeira de Curucuí e Buburi no alto rio, local hoje chamado São Gabriel da Cachoeira” (Herrero;Fernandes, 2015, p. 31).

Pertencente ao tronco linguístico Aruak, grande parte dos integrantes desta etnia vive na Colômbia e na Venezuela. Essa migração ocorreu nos meados do século XVIII no período da atividade da borracha numa tentativa de fugir do contato com os europeus. Atualmente os Baré encontram-se em grande maioria na cidade de São

Gabriel da Cachoeira, não obstante, tanto a história quanto os ensinamentos e rituais ancestrais não possuem nenhuma comprovação registrada, mas estão gravados na memória do povo e passados de geração em geração.

Por viver no rio Negro esse povo foi o primeiro a manter contato com os colonizadores. A partir desse contato a vivência desse povo foi gradativamente mudando, a opressão dos patrões e a imposição dos primeiros missionários obrigaram o povo a aceitar uma nova doutrina. José Matias (101 anos) veterano da etnia Baré, ouvido nesta pesquisa revela o seguinte:

Nós que resistimos como membros de um povo que dominou toda essa região do rio Negro. Tupana nunca abandonou seu povo enquanto os nossos avós obedecessem a seus ensinamentos, mas como começaram a desrespeitar as regras, Porominaré ainda veio pela última vez, assim contam, os pés na pedra da Fortaleza são dele, voltou para dizer: por causa da sua desobediência, a partir de agora vocês serão dominados, maltratados e humilhados por outros. No dia que vocês lembrarem de tudo que ensinei, vão ao rio cedo, tomem banho, não fiquem por muito tempo tristes e abatidos, levantem suas cabeças para que Tupana veja vocês fortes e devolva tudo o que sempre foi de vocês. Foi daí que a desunião começou, porque uns tornaram empregados dos patrões e porque outros começaram a seguir outras religiões (Entrevista, 2024).

A relação do povo Baré com o mundo da mercadoria não estava nas instruções deixadas por Porominaré, afinal o que é de valor está na água, no rio, na terra, nas árvores e seus frutos. Os indígenas não fazem acumulação, não estocam alimentos, não tem uma relação mercadológica em suas origens. A desobediência ocasionou a queda do céu para os Baré, assim como para os parentes Yanomami, pois, durante a queda do céu os Baré foram arremessados para debaixo da terra o que teve grandes consequências para esse povo. Eles foram considerados extintos, disto se criou preconceito interétnico, pois outros indígenas menosprezavam esse povo pela perda da língua. Esta situação preconceituosa vem mudando gradativamente, em virtude do incentivo dado pelo movimento indígena da atualidade, no sentido de os Baré (re)assumirem a sua identidade.

Pertencentes também ao tronco linguístico Aruak junto com o povo Baré estão os Baniwa, kuripaco, Werekena e Tariano. Eles ocupam a bacia do rio Içana, Xié e o rio

Negro, desde o canal Cassiquiari até o Padauri. Representantes dos Tariano também estão presentes no médio Waupés.

Já o grupo linguístico Tukano é composto pelos Tukano, Dessana, Kubeo, Kotiria, Tuyuca, Pira Tapuia, Miriti Tapuia, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Barasana, Yepá Mahsã. Essas etnias compartilham a Língua Tukano propriamente dita, o Tukano passou a ser empregado como língua franca permitindo a comunicação entre os povos com línguas paternas diferentes.

Os Hupda, Yhupde, Dow e Nadob pertencem ao tronco linguístico Nadohup, esta designação se refere a quatro línguas distintas que ocupam o mais vasto território do rio Negro, vivem da caça e pesca como também da coleta de frutos silvestres. Eles ocupam a bacia do Waupés, mas também são encontrados do outro lado do rio defronte a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os Yanomami vivem no Alto rio Negro até a fronteira com a Venezuela. A sociedade Yanomami é composta por caçadores e agricultores, e parte dela se mantém relativamente isolada da população não indígena.

Se indagássemos como esses povos chegaram a esta região, poderíamos dizer que chegaram trazidos por uma Cobra-Canoa. Estamos nos referindo à narrativa de criação da humanidade desses vários grupos étnicos. De acordo com Lasmar(2005,p.82),

A história oral dá conta de que a primeira humanidade, de forma indiferenciada, conforme subiu o curso dos rios numa Cobra - Canoa ou Canoa de transformação pela Porta das Águas localizada no extremo leste do universo, na boca do Rio de Leite. A cobra canoa ancestral, dirigida pelo Criador do Mundo que abria o curso dos rios com a sua lança cerimonial, subiu o Rio de Leite, entrou nos rios Amazonas e Negro e afluentes parando em numerosos sítios, geralmente denominados Casas de Transformação onde faziam uma cerimônia.

A embarcação vinha debaixo da água. As malocas também estavam debaixo da água. Várias dessas malocas são associadas ao crescimento físico e ao desenvolvimento humano da primeira humanidade que receberam a denominação de Maloca dos que engatinham, Maloca dos piolhos, onde as primeiras mulheres tiveram seus cabelos cortados, assim como hoje no ritual da primeira menstruação. Outras são associadas à aquisição de objetos ritualísticos ou de plantas utilizados pelos humanos, durante rituais, para recriar o tempo mítico. Receberam a denominação de “Maloca das Flautas

Sagradas, Maloca do Paricá, Maloca dos Bancos, Maloca dos Escudos, Maloca dos Aventais de Dança de Tururi, Maloca dos Açoites” ( Pārōkumu e Kehíri 1995, p.28).

Depois de ter percorrido os rios a canoa regressou para o baixo rio Waupés, até Ipanoré, comunidade acima de São Gabriel da Cachoeira. Toda a viagem sub-aquática da Cobra-Canoa ancestral até Ipanoré deve ser entendida como uma fase de gestação e de desenvolvimento humano dos ancestrais da humanidade. “A futura humanidade tornava-se gente e crescia maloca por maloca, assim como a criancinha cresce ano por ano. Assim acontecia com eles” (Pārōkumu e Kehíri 1995, p 31).

No baixo Waupés, os primeiros ancestrais da humanidade emergiram de entre os saltos da Cachoeira de Ipanoré, um depois do outro. Existe um enorme buraco, visível na época da seca, de onde teria saído a primeira humanidade nesse mundo. A oralidade prossegue informando que aquele que viria a ser o ancestral dos brancos quis ser o primeiro a sair do buraco, mas foi impedido pelo Criador do Mundo que tampou, com seu pé, o buraco de saída. De qualquer maneira, os futuros ancestrais, tanto dos brancos quanto dos Nadhup, foram os últimos a saírem dos saltos da Cachoeira de Ipanoré.

Segundo Pinto (2005, p.36) “Nas narrativas de origem das etnias do Alto rio Negro, a cobra tem o formato de barco que transporta a humanidade para os locais que foram habitados tradicionalmente”. A Cobra-canoa nesse sentido é a narrativa ancestral fundadora comum para esses povos, enfatizando a localização e o assentamento de cada grupo de descendência. Há apenas algumas adaptações como é o caso da etnia Baré, em que a cobra-canoa utilizou Sutiró<sup>1</sup> em forma de um navio para adentrar o rio Negro.

Percebemos que a cobra-canoa foi a responsável em conduzir esses povos para esta região confundindo-se com o próprio rio, fazendo com que o tempo retorne sempre ao estado ancestral. Isto para lembrar as origens, pois a cobra-canoa significa o berço redescoberto e, no mesmo sentido, evoca o seio ou o útero. A água transporta, embala, adormece, devolve-nos a uma mãe. Símbolo da viagem, de uma travessia realizada, seja pelos vivos, seja pelos mortos.

Com a chegada do colonizador a partir de 1695, com a repartição das aldeias, o rio Negro ficou sob o domínio da Ordem Carmelita, que aproveitou os aldeamentos jesuítas e os expandiu ao longo dos primeiros anos no rio Negro. Foi exatamente nesse

---

<sup>1</sup> Na perspectiva Tukano, Sutiró pode ser visto como uma espécie de "roupa" espiritual ou simbólica. Barreto (2013) descreve o Sutiró como algo que os seres humanos invisíveis (e metamorfos) utilizam para se transformar e camuflar, assumindo formas de animais ou peixes. Essa "roupa" não é uma vestimenta comum, mas sim uma representação de habilidades e características que permitem a esses seres interagir com diferentes mundos.

período que os carmelitas instalaram aldeamentos na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Documentos existentes no arquivo público do Pará, sediado em Belém, por exemplo, “comprovam que no período entre 1739 – 1755 foram trazidos como escravos do rio Negro indígenas das etnias: Baniwa, Maku, Baré, Tukano entre outras” (Calbazar, 2006, p.76).

Nesses internatos havia a separação de homens e mulheres nas aulas, no refeitório, na igreja, até mesmo nos trabalhos agrícolas. Homens e mulheres eram impedidos de olhar um para o outro sob pena de castigo. Situação completamente diferente do que os povos indígenas desta região estavam acostumados a viver, já que tudo era feito de forma coletiva quando estavam nas suas comunidades. No período pombalino, “as aldeias mais prósperas foram elevadas à categoria de Vilas ou de povoados recebendo um nome português ou de um santo. Nesse momento o povoado Curucuí que remontava a 1759, viria a ser elevado à vila em 1833 com o nome de São Gabriel” (Mendonça 1963, p. 189).

Os missionários foram autorizados a ficarem nos povoados para prosseguir o trabalho de catequese. Para os povos indígenas daquele lugar esse período significou o devassamento quase que completo de seu território pelos militares portugueses. Houve também um aumento da população dessa Vila em decorrência dos descimentos que era uma forma de escravidão assistida que levava os povos indígenas ao trabalho nas embarcações e na agricultura.

Lázaro (92 anos), indígena Baré ouvido nesta pesquisa narra sua história no internato nos seguintes termos,

Ainda lembro do período do internato, eu vivia com mais uns oitenta colegas meninos, tinha 12 anos nós tínhamos aulas de português e não podíamos olhar e nem conversar com as meninas, estudava até a hora do almoço e de tarde ia para a roça de macaxeira, dia sim dia não ou então, fazíamos tijolos e carregava pedras para terminar de construir a escola. Fugi depois de apanhar muito nas mãos, esperei anoitecer e saí direto para o porto, indo para a minha comunidade na foz do Içana. Por causa disso tenho até a terceira série primária nunca mais quis estudar (entrevista, 2024).

De acordo com Costa (2009, p. 69), “foi criada pela Santa Sé, em 1910, a Prefeitura Apostólica do Rio Negro (Amazonas) e confiada à Ordem Salesiana, em 1914, cujos membros passaram a atuar na vila de São Gabriel da Cachoeira, a partir de 1916”. As Missões Salesianas deram continuidade à presença da Igreja na Amazônia

repetindo a metodologia missionária tradicional de formar povoados ao redor de igrejas (os aldeamentos) e, por outro, implantaram hospitais e escolas em regime de internato. Esta repetição de estratégia, missionária tinha sido experimentada em outras missões. Conforme Amoroso (2006, p. 221), “a missão católica é assim um texto que se constrói por sobreposições, um monumento que se ergue dos escombros de outras missões”.

Concomitante a este trabalho como mão de obra escrava na construção das vilas, internatos e igreja, na agricultura e na coleta de frutos silvestres, começaram a operar na região de São Gabriel da Cachoeira comerciantes brasileiros os quais cresceram prosperamente com o comércio de seus parceiros venezuelanos. “Os indígenas continuaram a ser explorados pelos negociantes e forçados a trabalhar sem pagamento por isso, buscavam refúgio em lugares distantes e de difícil acesso” (Buchillet 1995, p. 21).

Entre 1972 e 1975 os primeiros efeitos aparecem na Cabeça do Cachorro <sup>2</sup>com instalação de postos da FUNAI e a chegada de militares do Batalhão de Engenharia e trabalhadores de empresa contratadas para a abertura da estrada da BR 307 e um trecho da Perimetral Norte. Nesse período a população da cidade de São Gabriel da Cachoeira teria triplicado (Calbazar 2006).

O processo de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas custou esforços contínuos. Mesmo após a promulgação da Constituição de 1988, a região passou por muitas turbulências como a invasão de garimpeiros, de empresas de mineração, resistência de militares à demarcação das terras indígenas dentre outras situações.

As pesquisas (por empresas estatais e privadas) e a exploração de diferentes recursos minerais estavam avançadas no final da década de 1970. Tenderam a diminuir, mas nunca cessaram por definitivo, esse cenário foi crucial para a mobilização dos povos da região. Conforme Lubel (2020, p.11). “as invasões garimpeiras e a insegurança jurídica que pairava sobre aquela região antes da demarcação foram, inclusive, propulsores na constituição do movimento indígena organizado e na luta pela demarcação das terras”.

Em 1979 com o corte das verbas federais os salesianos desativaram o sistema de internato. O primeiro a ser fechado foi o internato de São Gabriel da Cachoeira o qual

---

<sup>2</sup> A região conhecida como Cabeça do Cachorro é uma área situada no extremo noroeste do Brasil, estado do Amazonas, em região de fronteira com a Colômbia e Venezuela. É assim conhecida por causa do desenho formado pela linha da fronteira brasileira com seus países vizinhos, que lembram o formato da cabeça de um cachorro, quando está com a boca aberta.

segundo relatos da missão salesiana, em 1984, registrava-se 501 alunos internos. Em 1987 foram fechados todos os internatos femininos inclusive o de São Gabriel da Cachoeira.

Outra situação que impactou severamente a formação de São Gabriel da Cachoeira foi a descoberta de ouro na Serra do Traíra, por indígenas Tukano, dando início a uma busca pelo ouro que durou alguns anos, deslocando indígenas de toda a região do Alto Rio Negro. Este acontecimento atraiu garimpeiros de outras partes do país, seguido de empresas de mineração que invadiram a região. “Esses impactos foram sentidos, por exemplo, no rápido crescimento da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira a qual teria duplicado passando para 5.000 habitantes segundo estimativas de agosto de 1985” (Calbazar 2006 p. 61).

Um antigo capitão da comunidade de Castelo Branco (no rio Içana) disse, certa vez, que todos os minérios possuem uma força específica, chamada em Baniwa *liwawarona*. Um poder que vem diretamente de sua sombra (ou alma, ou espírito), chamada *linaaphia* (em Baniwa). Os donos desses minérios são *Yoopinai* (em Baniwa; seres invisíveis, animais no mundo diante dos nossos olhos, que no seu lugar são gente como nós). Eles são os protetores destes minérios, que são enfeites e fazem parte dos jardins de suas cidades (*iarodattinai*, em Baniwa). São com eles que fazem também suas joias e adornos.

Aquele capitão dizia que, por possuírem alma, os minérios também estavam vivos, e por isso deveriam ser mantidos na água, como os peixes, para que não morressem. Seus donos, ou pais, se aborrecem quando os homens passam a retirar minério em excesso e então exigem alguma retribuição. As mortes que ocorrem em demasia nos garimpos se devem a isso. Ou seja, não são as brigas ou desentendimentos entre os homens que provocam mortes, mas o pai do minério que leva alguns garimpeiros em troca do minério extraído. Recentemente, um indígena Baniwa revelou que os desastres ecológicos também acontecem pelos mesmos motivos. Ou seja, há um limite conhecido pelos indígenas, mas não pelos brancos, para a exploração.

O garimpo não leva em consideração o grande respeito que os povos indígenas tem por esses lugares e desconhece a consequência por ultrapassar esse limite ancestral. Para Boro Munduruku (2019, p.32-33), “isso faz com que os nossos lugares sagrados corram perigo, o garimpo destrói, porque não entendem o valor desses lugares que é muito maior que o valor do ouro”.

Na atuação do garimpo vários domínios são invadidos já que todos eles são habitados. Barreto (2013, p.17) aponta para o fato de que,

Yapa-Oãku e Yepalio fizeram aparecer todas as espécies-pessoa, classificando e distribuindo-as em diferentes domínios e espaços: dita-mahsã, os da terra, os wai-mahsã, aquáticos, e nuhku-mahsã, os seres da floresta. Da classe dita-mahsã participam todas as espécies que dependem do habitat terrestre, fazendo parte desta categoria os wehkuá (antas), animais superiores (anta, tatu, paca etc.), as biaporã (cobras), as formigas (maniuaras, tanajura, lava-pés etc.), os yossoá, lagartos terrestres (calangos, lagartixas, camaleão etc.) e tantas outras que dependem diretamente do ambiente terrestre. Da classe wai-mahsã, pessoas da água, pertencem o grupo piroã, das cobras aquáticas (jiboia, sucuri etc.), os pamuri-mahsã, seres humanos (Hupda, Tukano, Tuyuka etc.), os waí, peixes (tambaqui, botos, pacu, surubim etc.) e todos os outros que habitam o meio aquático, que têm ou tiveram na água sua origem, sua morada e seu meio de procriação. A classe nuhku-mahsã compreende todas as espécies-pessoa que habitam as árvores da floresta. Fazem parte desse coletivo os mirinkuã, as aves (jacu, pica-pau, nambu etc.), os yukupukarã, espécies arborícolas (abelhas, aranhas, pequenos lagartos etc.), os ahkeá, macacos (guariba, prego, barrigudo etc.) e todas aquelas que fazem das árvores sua moradia e delas extraem seu alimento.

Existe uma relação social com os wai-mahsã <sup>3</sup> que são os donos dos lugares e ambientes, eles são protetores e guardiões do lugar, donos de tudo que há ou vive nesses ambientes. Existem limites a serem respeitados, por isso que o garimpo para os povos indígenas tem consequências que ultrapassam a vista humana.

O garimpo foi em parte responsável pelo crescimento da cidade de São Gabriel da Cachoeira no tempo da busca pelo ouro, mas também pelo fato de que sem os internatos, muitas famílias tiveram que construir casas na cidade para abrigar seus filhos durante o ano letivo. *Pituura* (67 anos) indígena da etnia Baré moradora da comunidade Guia, revela que, pediu ao seu companheiro para se deslocarem da sua comunidade para que seus filhos pudessem estudar. Vejamos:

---

<sup>3</sup> Barreto (2013) refere-se a uma categoria de "humanos invisíveis" no conhecimento Tukano. Esses seres habitam diferentes domínios, como terra, floresta, ar e água, e possuem a capacidade de metamorfose e camuflagem.

Não queria que meus filhos tivessem o mesmo destino que os outros da comunidade porque lá na nossa comunidade a escola ia até 8ª série. Queria que eles tivessem a chance de estudar e não ter uma vida igual a minha na roça, viemos e matriculamos eles na escola da cidade. Foi muito difícil porque não tínhamos trabalho e chegamos a morar de favor e trabalhar na capina de terreno dos outros. Mas meus filhos se formaram, o homem serviu o Exército, uma é professora e a outra trabalha na Foirn (entrevista 2024).

Atualmente São Gabriel da Cachoeira é um centro comercial da região, atraindo populações que viviam antes no interior. Esse fluxo populacional em direção a cidade se caracteriza pela busca do complemento escolar, serviço militar e poder aquisitivo para compras de alimentos, vestimentas, calçados e outros, com preços mais acessíveis do que aquele dos comerciantes regatões.

Já no momento da atividade da borracha, muitos indígenas para escapar do trabalho forçado, subiram o curso dos rios, instalando-se nas suas fozes, em áreas mais difíceis de acesso. “Esses movimentos sucessivos de migração para os rios principais e seus baixos cursos e, mais tarde, para suas fozes ou para os pequenos cursos de água, explicam, provavelmente, a distribuição espacial atual dos grupos pertencentes a este lugar”(Andrello 2004. P. 54). Esses indígenas não ocupam mais um território delimitado. Espalharam-se ao longo dos rios principais, mas, ficando sempre dentro dos limites da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

## **1.2- A Cidade, os moradores e a poética das pedras e das cachoeiras**

A cidade é uma construção humana, um produto ou um bem que emerge da ação da coletividade e de cada morador. Esses moradores produzem corpografias, isto é, cartografias narradas pelo corpo. Cada morador na sua relação com as ruas, becos, vielas vai cartografando esses espaços deixando marcas e pegadas, sentindo a sua cidade como um ato de pertencimento, de afetividade para com ela.

A cidade pode ser experienciada e apreendida para além da materialidade. Ela se deixa apreender pela imaginação criadora e criativa forjada pela ação humana. Existem cidades sustentáveis, seguras, inteligentes, acolhedoras, convidativas, amistosas e indígenas também. Algumas se eximem às regras do urbanismo moderno, fugindo dos modelos forjados por forças econômicas dominantes. As cidades se enraízam em espaços sensíveis de interação e intimidade com as pessoas, “reafirmando que não se sustentam em infraestrutura e modernidade, nem mesmo em uma arquitetura imponente, sem a força colaborativa de seus moradores” (Oliveira 2019, p.21).

Cidades são mais que monumentos, vão além, guardam em si a dimensão poética do habitar. Bachelard (1993) mostra que pelo espaço é possível chegarmos a uma fenomenologia da imaginação, isto é, conhecermos a essência da imagem, sua subjetividade e podermos ultrapassar a realidade. Por meio de um corpo-a-corpo com a materialidade do mundo, este autor, convida-nos a romper com as experiências superficiais e adentrar a matéria numa experiência profunda de envolvimento e descoberta.

São Gabriel da Cachoeira vai além do concreto real, a cidade se reveste de imagens. Estas não podem ser compreendidas por leituras superficiais e referências objetivas. É preciso imaginação e consciência ancestral. Ela revela sua poética e seus ensinamentos capazes de transcender as leituras superficiais e objetivas que se tem sobre as cidades. São Gabriel da Cachoeira é uma cidade espiritualizada, mística. Ela nos convida a termos uma experiência íntima de entrelaçar-se ao seu potencial espiritualista.

Imagem 1- A Bela adormecida



Fonte: Jane Araújo Delgado, 2024.

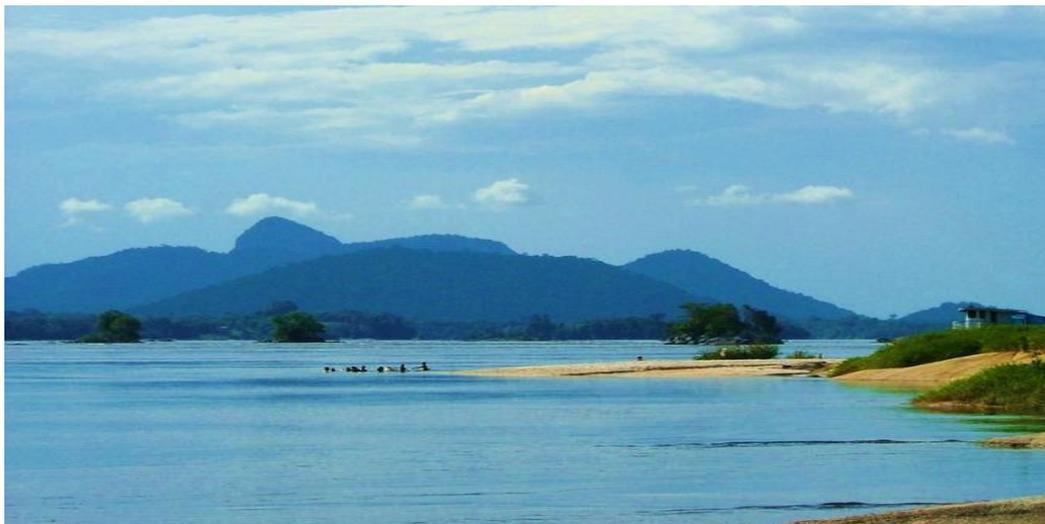
Esta é a imagem da Bela Adormecida. Trata-se de um conjunto de serras que, perto uma das outras como que sobrepostas, formam uma linda paisagem. Essa imagem é avistada como uma mulher deitada de peito para cima. Para os moradores de São Gabriel da Cachoeira, esta não é uma simples paisagem. Trata-se de uma mulher guardiã das serras, aquela que vela pelos alpinistas, pelos aventureiros das alturas, aquela que olha pelos pescadores e por todos aqueles que mergulham no rio, esquecendo-se das pedras.

O guardar e conservar são princípios femininos, “a vida social das mulheres é entrelaçada à água/terra/floresta o que explica a relação de afetividade e cumplicidade que elas estabelecem com a Mãe Terra e seu trato com o meio ambiente” (Torres 2021, p.45). Isto configura-se em ensinamentos que ultrapassam o conceito de pertencimento. A bela é a representação das mulheres rionegrinas, a vida de uma mulher indígena transcende a vida terrena, ela irradia a presença feminina com suas virtudes maternais. As mulheres indígenas possuem uma veia do cuidado, do proteger, velar, alimentar e promover o crescimento de tudo e todos que a cercam.

A Bela Adormecida está de frente para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, no fronte dos acontecimentos, protegendo a sua gente de forma poética, doce e dura em excessos. Está ali para lembrar que a natureza serra/pedras/cachoeiras compõem o conjunto de elementos da formação social da cidade de São Gabriel da Cachoeira. A Bela Adormecida compõe o imaginário social da sua gente, não é uma paisagem, é ela, a Bela, em sua expressão mística e mítica que presenteia a cidade com o seu glamour e majestoso significado que se pereniza no curso da história.

Segundo Torres (2021) a relação dos povos indígenas principalmente “as relações das mulheres com a natureza, especialmente com a terra, possuem substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade”. Observe que a Bela enquanto representação de uma mulher possui uma potência uma força protetiva tal como a de Pachamama, reverenciada pelos povos andinos como a Grande Mãe. “A força da mulher é realmente muito potente, possui uma alma, que ilumina caminhos, inspira segurança, prosperidade” (Bulhões 2021, p. 48).

Imagem 2 - Wariró



Fonte: Jane Araújo Delgado, 2024.

Essa é outra imagem de um outro conjunto de serras. É vista, sobretudo pelos olhos indígenas a partir de sua cosmologia. São duas histórias de origem, que juntas explicam a apropriação de conhecimentos tradicionais por meio da construção de relação de poder. Ao contemplar as paisagens as pessoas talvez não compreendam a importância dessas paisagens. A História relativa à segunda imagem dá conta de que, Wariró, detinha os conhecimentos das plantas comestíveis da floresta e das sementes. Wariró tinha duas filhas.

Certo dia as duas moças por um acaso encontraram com Ba'hseboo, ele voltava de sua roça com bejus, farinha de tapioca e manicuera, conhecimentos agrícolas que recebeu da Avó do mundo na casa do norte. A casa norte é representada pela figura 1. As moças surpreenderam-se com aquela fartura, pois conheciam as plantas, mas não sabiam como processá-las e precisavam apropriar-se daquele conhecimento. Então, passaram a se aproximar de B'ahseboo e contaram ao seu pai Wariró o que tinham visto. B'ahseboo enamorado pelas moças pediu em troca das informações a mão de suas filhas, B'ahseboo levou as moças para a casa do norte, lugar de fartura, grandes plantações frutíferas e roças de manivas de todas as qualidades. A casa do norte é conhecida atualmente como Bela Adormecida pelos moradores da cidade de São Gabriel da Cachoeira, denominado assim pela sua forma de uma mulher deitada fazendo referência a um conto infantil. (Pesquisa realizada entre a turma de mestrandos Sociedade e Cultura na Amazônia em São Gabriel da Cachoeira /UFAM 2024).

Estamos falando de um pertencimento à cidade associado à memória, cenários, paisagens, lutas e modos de viver, enfim, anseios de coletividade. O propósito de construção das cidades é instintivo nos seres humanos: aglomeram-se, fixam-se, comunicam-se, fazem trocas, criam narrativas, constroem imaginários coletivos. A palavra polis no sentido filosófico significava comunidade humana composta por cidadãos. Pensar que o propósito das cidades é econômico é uma ideia, sem dúvida, muito recente (Lefebvre 1970).

A cidade indígena é recortada por fragmentos de narrativas de origem, por rios e outras imagens do imaginário dos povos indígenas. É diferente das cidades ocidentais em que os limites da propriedade marcam os limites dos usos (e de seus modos), fazendo com que a vida cotidiana se desenvolva nos estritos limites dos espaços privados e dos espaços públicos, normatizados pelo poder constituído. A ausência de participação social nos rumos da cidade por parte de seus moradores leva a uma subserviência aos ditames do poder constituído.

Homens e mulheres desprovidos dessa tomada de consciência e daquilo que funda a cidadania continuam se reproduzindo numa cidade administrada pelo poder constituído sem a participação popular. A cidadania advém da consciência social e política. Não obstante, os cidadãos em sua ampla maioria lutam apenas pela sobrevivência, reduzidos às suas necessidades básicas (comer, beber, dormir). As lutas precisam ser também de disputas pelo espaço da vida na cidade. Conforme Lefebvre (1968, p.146),

Nestas condições difíceis se abre o caminho dos diretos que definem a civilização (mais frequentemente contra a sociedade) Esses diretos mal conhecidos tornam-se pouco a pouco habituais antes de se inscreverem em códigos formalizados. Eles mudariam a realidade se entrassem na prática social: direto ao trabalho, à instrução, a educação, à saúde, a habitação, à vida. Entre esses diretos em formação figura o direto à cidade ( não à vida antiga, mas à vida urbana, à centralidade renovada, aos lugares de encontro e de trocas, aos ritmos da vida, e empregos do tempo permitindo o uso pleno e inteiro destes momentos e lugares). A proclamação da realização da vida urbana como reino do uso (da troca e do encontro livre do valor de troca) reclamando o domínio sobre a economia (do valor de troca, do mercado e da mercadoria) e se inscrevendo conseqüentemente, na perspectiva da revolução sob a hegemonia da classe operária.

Lefebvre (1968) refere-se à classe dos despossuídos dos meios de produção, dos operários que formam a classe trabalhadora que precisa participar ativamente da vida da cidade. Para este autor, o que se abre com a ideia de direito à cidade é universal para todos. Todas as classes e camadas sociais para as quais a participação se torna obsessão.

Em relação à Amazônia de feição indígena, o conceito de cidade ou civitas, não soa de forma adequada. Trata-se de um conceito ocidental que ressoa mais com o Velho Mundo (Torres, 2005). As cidades indígenas engendram questões de identidade, cidadania, cosmologia, saberes tradicionais. Já o conceito de urbano está intrinsecamente ligado às cidades, à urbanização e à vida nas áreas urbanas. Na Amazônia, onde grande parte da população vive em áreas rurais, o urbano pode ser um espaço de encontro e conflito entre culturas tradicionais e modernidade.

Com o advento do processo de conquista as cidades indígenas foram destituídas de sua pertença identitária, especialmente no que diz respeito ao nome dos vilarejos. São Gabriel da Cachoeira tinha o nome Curucuí como vimos anteriormente: “ao chegar no seu trecho mais encachoeirado do rio Negro havia uma aldeia chamada Curucuí”. Mas, devido à intensa exploração dos europeus ocorreu a aceleração da expansão urbana, o desenvolvimento da cidade passou a pautar-se em teorias e ideologias numa pretensa destruição da pertença étnica (Cunha 1992).

A respeito desse sentimento de pertença Gervásio (45 anos), Baniwa, professor, nos diz que:

As pessoas que vivem aqui tem um apego forte, essa visão vai além do que viver na cidade. Veja, eu não sou daqui, vim de longe por causa do estudo e me formei e de vez em quando venho pra cá por causa de algum curso, ou entrega de documentações minhas ou da minha família. Mesmo essa cidade não ser minha terra, aqui tenho casa, muitos familiares moram aqui, a maioria das coisas que temos na comunidade tenho aqui, a gente come juntos em família, tem centro comunitário, igreja, depois da igreja tem café, almoço comunitário, se quiser falar português falo, se quiser falar minha língua falamos também. Aqui é como nossa casa e quem quer viver longe e afastado da nossa casa e dos nossos parentes? Ninguém! Difícil é sim, como em toda casa, tem dificuldades, as vezes falta coisa aqui ali, mas ninguém larga ou abre mão da nossa casa por essas coisas porque é nossa família que vive ali. Assim entendo que a maioria entende, São Gabriel é importante para nós, acredito que não só pra mim, meu povo, mas para todos os outros parentes que vivem aqui ou vem também aqui, aqui é como base (Entrevista, 2024).

Vencer a floresta, dominar seus mistérios, descortinar suas riquezas, ligar a região a outros pontos do território, estas foram as tarefas dos homens de outros lugares que por aqui estiveram. As ideias de civilização e de progresso foram sobrepostas às culturas étnicas e às identidades indígenas, numa pretensa anulação das imagens da floresta. Para o povo Yanomami, por exemplo, a terra é animada e habitada por espíritos e entre eles os espíritos dos especialistas deste povo que também guardam a floresta.

Houve, neste sentido, uma tentativa de ocultamento da importância do lugar como essência da relação homem e terra. De acordo com Dardel (2012, p. 96), “um dos dramas do mundo contemporâneo é que a Terra foi desnaturada, e o homem só pode vê-la através de suas medidas e de seus cálculos, em lugar de deixar-se decifrar por sua escrita real e vívida”.

A tradição ocidental, com a ideia de progresso e modernização contribui para esta objetificação da cidade, impactando o pertencimento étnico e as corpografias. Ao promover em seus discursos e atitudes uma dicotomia entre os seres humanos e suas relações com o mundo natural, a tradição ocidental promoveu um ideário de submissão da natureza aos fins humanos. Esse processo deu início a uma crise que se expressa como uma crise ambiental, da civilização, da vida e do ser, assim como uma crise da perda da terra natal e da renúncia a um habitar poético.

Para os povos indígenas que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira, o barulho das águas é o primeiro som que nasce em sua cultura e seu corpo é o primeiro instrumento musical com o qual os indivíduos têm contato. Caminhar é uma arte, acender o fogo é uma arte, mantê-lo aceso é uma arte, brincar no rio é uma arte, o trabalho é uma arte seja na roça ou no artesanato, enfim, viver a cultura é fazer arte (Bachelard 1993).

Muitas de suas palavras vêm acompanhadas de som e de dança. O povo que vive nesta cidade é proveniente de troncos linguísticos distintos, mas são uma só gente, suas palavras se transformam em cantos originários que elevam o espírito, que curam enfermidades, que fazem viver. Na cidade não falam sobre eles, mas eles estão arraigados ao seu modo de ser genuinamente em meio ao ritmo, som, dança e palavra. A magia da palavra e seu poder não são desprezados, mas transmitidos por gerações com a espontaneidade de algo realmente natural.

Wunenburger (2002 p. 134) sugere que “o lugar assegura uma conjugação dos imaginários, enxertando-se uns aos outros, energizando-os, pontuando-os, apenas para fazer deles uma nova experiência, que transmuta as identidades e favorece a abertura

aos outros”. A cidade imaginada pode ser entendida como um tipo particular de patrimônio imaterial que caracteriza e predefine o imaginário de seus moradores. A física, e a arte de fazer a cidade e o espaço constroem a consciência social de que existe uma cidade imaginada, coletivamente, que deve afetar os espaços reais das cidades. “A cidade contribui para a construção de um suporte imaginário que constroem matrizes de percepção de acordo com os distintos pontos de vista urbanos” (Silva, 2014. p. 20-25-31).

São Gabriel da Cachoeira vista do alto é uma rua que segue o rio Negro sinuosamente, lá vivem indígenas de variadas etnias, juntamente com pessoas de vários lugares do país tais como militares, professores, madeireiros, comerciantes, pedreiros, todos vivem nesta grande rua.

O anjo Gabriel protege com suas asas toda a população. A cidade está crescendo e aos olhos dos indígenas está muito diferente, medida, dividida, cortada. Ela está se afastando do rio, sua ocupação deverá obedecer a um plano, norma pré-estabelecidas que deverão definir o comprimento, a largura das comunidades e das casas.

Nas entranhas da floresta, onde os rios sussurram segredos ancestrais e as árvores dançam ao ritmo do vento, ergue-se uma cidade grandiosa, de grande riqueza cultural. É uma cidade que fala mais de vinte línguas, cada uma das etnias se diferencia principalmente no que diz respeito às narrativas ancestrais. A narrativa de origem do povo Baré é contada por *Kuracy* (72 anos) da seguinte maneira:

Antigamente no início do mundo entrou no Rio Negro um grande navio cheio de gente, vinham de par (casal). Vinha do lado de fora apenas um homem que não foi aceito dentro por não ter um par. Ao passar pela foz do rio Negro viram na margem um grupo de mulheres, não resistindo a elas, o homem que ia fora do navio se jogou no rio sendo agarrado pelas mulheres guerreiras que tinham o costume de aceitar somente mulheres em seu grupo. Quando tinham necessidade de ter filhas pegavam machos de outras tribos e prendiam, se dessa relação nascesse uma mulher criavam, se fosse homem matavam. A morte seria o destino do homem que nadou do navio, para quem deram o nome de Mira-Boia (gente cobra). Por ser diferente do homem comum, as mulheres resolveram não matá-lo. As mulheres guerreiras então prepararam uma grande festa na primeira lua cheia, a festa durou oito dias e no final da festa decidiram que Mira-Boia ficaria três dias com cada mulher do grupo em seu período fértil até passar por todas, quando terminasse esse período iriam mata-lo juntamente com todos os meninos que tivessem nascidos dessa relação. Assim foi. Quando Mira-Boia chega à última moça, a mais

nova e mais querida de nome Typa (rouxinol) os dois começam a ter sentimento um pelo outro. E decidem fugir, esperaram as guerreiras saírem para a pesca e coleta de frutas em preparação para matar Mira Boia, e fogiam para muito longe. Neste lugar nasceram muitos filhos e filhas, o casal tem mais filhos homens que mulheres. Decidem, então, que os homens voltariam para pegar as mulheres guerreiras para suas esposas, pois eram muitos, e assim acontece, por serem muitos ficou fácil e foram viver em uma localidade de muitas cachoeiras, hoje chamado de São Gabriel da Cachoeira. Deles surgiu um povo muito forte e numeroso chamado Baré-Mira. Deles surgiram guerreiros fortes como Curucuí e Buburi. (Entrevista, 2024).

No contexto Rio negro as mulheres representam uma potencia nas narrativas de origem. As narrativas locais dos Baré afirmam que eles são descendentes das Icamiabas e, segundo essa história, São Gabriel da Cachoeira foi escolhida por esse povo para ser sua casa. De acordo com Torres (2005) as Amazonas aparecem nas crônicas de Gaspar de Carvajal num suposto conflito com os homens da hoste de Francisco de Orellana, em 1541.

São Gabriel da Cachoeira é envolta por um grande círculo de pedras, o anjo guarda o fogo sagrado. Os anciãos ainda se reúnem ali para tomar decisões importantes bem longe das autoridades, guiados pela sabedoria dos espíritos. As crianças brincam no rio sagrado, aprendendo a língua dos pássaros e a dança das folhas. Para Copenawa (2022, p. 52), “Yanomami acredita na existência dos espíritos xapiripë<sup>4</sup> ou (xapiri). Esses espíritos habitam em tudo que existe: nas plantas, na chuva, nos rios e nos frutos”. Os espíritos se comunicam com os xamãs aconselhando sobre como cuidar e curar a terra e as pessoas.

Em contraste com a essência ancestral as experiências urbanas são distintas, cada qual a vive e a ressignifica de modo diferente. Todos vivem histórias e aprendizados. Há inúmeros estímulos que tornam as experiências urbanas poéticas e formadoras (Bachelar 1993). Ao caminhar pela cidade, esta vai se revelando a nós. Há muito mais em caminhar do que simplesmente andar. Os deslocamentos pelos bairros próximos ou distantes em tempos curtos ou longos, de passagens ou de paradas, vão descortinando novas paisagens que ensejam muitas vezes o desejo de retornar ao passado. No entanto, “ao confrontar o prisma da realidade, essas lembranças revelam-se frágeis, despidas da perfeição sonhada, levando-nos a explorar os abismos do desejo

---

<sup>4</sup> Para os Yanomami, os *xapiripë* (ou *xapiri*) são espíritos ancestrais que desempenham um papel central em sua cosmologia e práticas xamânicas. Esses espíritos são considerados guardiões invisíveis da floresta.

humano, onde a memória funciona tanto como refúgio quanto armadilha” (Flaubert 1869, p. 80).

Os indígenas aos poucos foram incorporando hábitos próprios dos colonizadores, impactados pelo vício da embriaguez, frequência aos prostíbulos, uso de drogas entre outros, não era para ser assim, deveriam existir outras formas de existência na Terra. Ao caminhar pela cidade, uma cidade indígena, em meio ao comércio pulsante percebemos que a vida acontece a ritmo acelerado, movida pela pressa e velocidade. No frenesi de ir e vir de um espaço a outro, encontramos uma pausa: a musicalidade das ruas, as ruas não tem só movimento, elas se expressam através de sinfonias multiétnicas.

Ao longe ouvimos algumas músicas e, ao nos aproximarmos, percebemos que embalavam e animavam um grupo de pessoas que sorridentemente comercializam seus produtos, farinha do rio Xié, a melhor da região, açaí do mato e do Pará vendidos em copo ou em garrafas pet, as formigas *maniwara*<sup>5</sup> ainda vivas que espantam turistas, tudo isso ocorre em uma grande e linda coreografia.

Em meio à horizontalidade da vida, do dia a dia corrido, aqueles rostos estampam sorrisos e animação. O emergir de experiências e de interação entre os povos é uma prática que se aprende com a coletividade, com os moradores da cidade. Para Lefebvre (1968) as cidades são construídas não apenas pelas estruturas físicas, mas também pelas interações, práticas sociais e pela coletividade. O espaço urbano é visto como um produto social, constantemente moldado pelas ações e experiências dos moradores, e a vida em comunidade emerge como um processo de aprendizado mútuo, baseado na convivência e no compartilhamento de vivências.

Michel de Certeau (1980) em *A Invenção do Cotidiano* explora, como os indivíduos “ao navegarem pela cidade e interagirem com os espaços urbanos, constroem significados e práticas que transcendem as estruturas formais”. O autor destaca que o cotidiano urbano é um lugar de resistência e criatividade, onde a coletividade aprende e se transforma através das práticas comuns e experiências compartilhadas. Essas abordagens reforçam a ideia de que “a interação entre os povos e o aprendizado coletivo são elementos fundamentais para a construção de experiências significativas nas cidades” (Certeau 1980, p.43).

---

<sup>5</sup> As formigas *maniwara* são uma espécie de formiga alaranjada. Elas são amplamente utilizadas na culinária indígena. Essas formigas são consideradas uma iguaria e são preparadas de diversas formas, como torradas, in natura, com sal, ou misturadas com farinha.

É no entrelaçar desses movimentos em que o passado dialoga com o presente que encontramos a paz, ela se encontra na margem do rio Negro, no som das águas batendo nas pedras que contam histórias, no nascimento do sol, na jornada da lua, na luta do anjo contra o espírito da escuridão. À noite, é quando ouvimos impetuosamente o som das cachoeiras Buburi e Curucui lutando eternamente uma contra a outra. Essas corredeiras são guardiãs dos segredos desta cidade, são os demiurgos cuja alma nos chama para auscultar os sons das pedras, o vibrar das águas. Vejamos uma das batalhas entre essas duas corredeiras:

Curucuí e Buburi, guerreiros Baré  
 Descendentes das Icamíabas.  
 Apaixonados pela bela Adana, tão radiante,  
 Prometida a Buburi, mas ao outro o coração distante.  
 Era noite de festa, lua cheia no céu,  
 Adana, em segredo, traça seu destino ao léu.  
 Na canoa fugiu, buscando união.  
 Mas Buburi os alcança, inflamando a paixão.  
 No rio Negro, a batalha irrompe feroz,  
 Dois irmãos pelo amor, com gritos atroz.  
 Tupana, enfurecido pela briga fraternal, transforma as águas em corredeiras.  
 Curucuí e Buburi raivosos sentinelas,  
 Alagam e afogam quem ousa enfrenta-los.  
 Adana, entre eles, vira ilha distante, separada de seus amores, num destino cortante.  
 O eterno castigo pelas paixões em desvario,  
 Dois guerreiros, uma ilha, e o grande rio Negro.

( Jane Araújo Delgado, 2024)

Bachelard (1958) sugere que espaços como o quarto, o porão, o sótão ou espaços onde habitam objetos, como gavetas, cofres e armários, são espaços íntimos e abrigos ocasionais capazes de produzir sentimentos e lembranças. Esses sentimentos e lembranças criam imagens poéticas que, mesmo não sendo totalmente reais ou racionais, têm um dinamismo próprio. Segundo o autor, essas imagens são vividas “com todas as parcialidades da imaginação” e enriquecem nossa mente com novas imagens Bachelard (1958, p. 65). A casa é considerada o lugar privilegiado para o sonho e o devaneio e Bachelard nos convida a explorar esse mundo de imagens poéticas, deixando de lado nosso conhecimento prévio e permitindo que nossa alma e espírito decifrem seu significado. A poética do espaço nos convida a olharmos para os lugares que habitamos

com uma sensibilidade majestosa, reconhecendo neles um cosmos próprio e uma fonte inesgotável de inspiração e reflexão.

O som dos tambores nas festas ecoa pela floresta. Os jovens dançam em celebração à vida, seus corpos entrelaçados como as raízes das árvores. O fogo ilumina seus rostos, revelando olhos cheios de sonhos e esperança. A cidade de São Gabriel da Cachoeira é um lugar de conexão com a terra e com os antepassados. Cada pedra, cada folha, carrega memórias profundas. Os habitantes sabem que são parte de algo maior, uma teia invisível que une todos os seres vivos.

E assim, a poesia desta cidade indígena se desenrola a cada dia. Não está nos livros nem nas galerias de arte, mas nas vozes dos pássaros, no cheiro da chuva, na risada das crianças. É uma poesia que transcende o tempo e nos lembra da nossa conexão com a natureza e com o divino.

### **1.3 São Gabriel da Cachoeira, nomenclatura que invisibiliza a origem étnico-indígena de seu povo**

Existem formas diversas de definir o que somos, enquanto indivíduos, ou mesmo enquanto pertencentes a grupos sociais. Essa definição do que somos pode ser representada por meio de vários símbolos, seja a forma como nos vestimos, como nos comportamos, como organizamos nossos espaços, até as formas que utilizamos para nos comunicar. Todos são elementos que funcionam como formas de representação das coisas com as quais nos identificamos e que, por sua vez, nos identificam, são componentes que fazem parte da formação de nossas identidades. De acordo com Woodward (2014) isto também é marcada pela diferença, “ou seja, pelo que não somos, por aquilo que não escolhemos para nos representar” (Woodward, 2014 p. 92).

Há uma estreita relação entre a forma de nomeação dos lugares com a formação da identidade dos grupos que os nomeiam, uma vez que hábitos e costumes dos grupos humanos fazem parte do conjunto de coisas que definem os sujeitos, de como se veem, de como são representados e de como representam. A motivação toponímica, o que impele o sujeito a nomear de tal maneira e não de outra, remete-nos às suas escolhas de como ele vê o lugar onde vive e, de modo consequente, ao que o sujeito escolheu

evidenciar dentro daquele espaço, seja a motivação toponímica relacionada a aspectos físicos do espaço geográfico ou por questões de cunho sociocultural.

Os nomes dos lugares inserem-se no que podemos chamar de palavra-ação uma vez que têm implicações de cunho representacional que dizem respeito à construção de significados e até de preferências. Essa representação toponímica que ganha materialidade na língua além de ser uma questão simbólica que implicações sociais, uma delas está relacionada à construção da identidade que diferencia os grupos humanos desse lugar. E sendo essas representações consideradas um caminho de escolhas que define e distingue os grupos humanos, inserem-se, também num sistema de poder (Marchuschi, 2015).

Exercer poder sobre o outro muitas vezes está relacionado à força física de dominação. Pode ser feito em diversas esferas, seja através da força física como acontece na dominação de territórios, seja por meio de atividades de cunho político e social, como acontece nas políticas de representação de governos distintos (Freitas, 2006).

Vimos que os primeiros viajantes ao chegarem à região atual de São Gabriel da Cachoeira encontraram aqui um povoado de nome Curucuí. Este lugar era habitado por indígenas pacíficos que viviam sob o comando do Tuxaua também denominado Curucuí. Com o advento do processo de colonização foi fundado um forte de nome São Gabriel no mesmo lugar e ao contrário dos escritos oficiais este forte foi fundado por causa da aldeia que já existia e não o contrário. Vimos anteriormente que esse processo modificou o nome dos lugares no território dos povos indígenas, ignorando o topônimo indígena que foi dado a esse lugar. Os atos de nomeação são formas de exercer poder e domínio, tal como podemos perceber nas narrativas bíblicas sobre a criação do mundo. Vejamos:

Quando no Gênesis, os animais da terra vêm à presença do primeiro homem para que este o denomine, estava se configurando nesse momento através do ato denominativo, a posse intelectual de uma espécie sobre a outra, através da manifestação simbólica da linguagem. O dar nomes e o conhecer os nomes dados, para os primitivos em geral, tinham realmente uma conotação própria, porque pressupunha toda uma recorrência ao mecanismo de domínio do ente, cujo nome de batismo, o primeiro, clânico, por certo se tornava público (Dick, 1987, p. 97).

São Gabriel da Cachoeira teve sua denominação mudada por várias vezes, num ir e vir de nomes, mas nenhum que valorizasse a sua essência indígena. De acordo com Oliveira (1968, p.67), “Delgado construiu uma casa-forte em São Gabriel e fundou a povoação de Nossa Senhora da Nazaré da Curiana em terra firme”. Filipe Sturm chamou a essa casa-forte Presídio da ilha de São Gabriel. Teria sido transformado mais tarde em uma vigia com dois pavimentos, pelo Capitão Simão Coelho Peixoto. Esta, por sua vez, “foi destruída por um incêndio (26 de setembro de 1762), deixando a sua guarnição desabrigada” (Ibidem, p.67).

Com o óbito do governador Souza Filgueiras, assumiu interinamente o governo da capitania o Coronel Nuno da Cunha Ataíde Varona, que transmitiu o poder ao Coronel Valério Correia Botelho de Andrade (24 de Dezembro de 1761). Este Oficial compreendeu que o fortim erguido pelo capitão José da Silva Delgado não atendia às necessidades de defesa e, expôs a situação ao governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro (1759-1763) solicitando a construção de um reduto mais sólido capaz de impor a soberania portuguesa face às investidas espanholas na região.

Em 1762 partiu de Belém do Grão Pará o capitão Phillip Sturm, engenheiro militar alemão que estava a serviço de Portugal, com instruções para atender às solicitações de Botelho de Andrade. No local, Sturm recomendou a mudança do local do Forte para posição dominante em terra firme. Estas eram as melhores condições para a construção e a maior facilidade para a sua defesa, tanto a montante quanto a jusante do rio. A construção iniciou-se em Janeiro de 1763. Em correspondência datada de 28 de Julho do mesmo ano Sturm relatou ao novo governador nos seguintes termos:

No que respeita à formadura desta fortaleza, conforme a primeira planta que enviei a V. Exa. mudei inteiramente aquela primeira ideia da estrela, no qual apliquei quatro baluartes, proporcionados e regulados para o pequeno terreno e força da guarnição que a defenda. Tudo vai ser feito em boas madeiras em que tenho especial cuidado. Não remeto por ora a V. Exa. a planta e o perfil desta obra, por falta de tudo o necessário, tanto papel como tinta (Sturm, 1763, p. 104).

O primeiro nome dado à cidade “foi São Gabriel da Cachoeira, no ato da sua fundação, por José da Silva Delgado, em 1761, o segundo, São Gabriel do Rio Negro, por lei nº 10 de 3 de setembro de 1891; o terceiro veio em razão de comodidade para

evitar perda de tempo em pronunciá-lo: São Gabriel” ( Mello 1967,p. 50) . Segundo o autor São Gabriel da Cachoeira ainda recebeu segundo a sua ótica, outros nomes poéticos, a saber:

Os nativos ainda cruzam a cidade e continuam a chama-la de Tawa que significa povoado, aldeia grande, cidade. Um dia também foi chamada de Uaupés do tupi ou nhengatu uaupé que se traduz segundo Ulisses Penafort por “foi se a aurora”, pelos seus acidentes geográficos é conhecida como Cidade dos lindos panoramas, e devido sua população quase na sua totalidade ser descendentes da raça dos Ataúnas este autor cognominou-a Cidade morena devido a cor da pele dos Ataúnas (Mello 1967,p. 53).

A denominação de lugares sem considerar a história e os povos que nela sempre viveram reflete um processo de apagamento cultural que desrespeita profundamente as identidades étnicas. Esse fenômeno, amplamente registrado na história colonial, como na invasão europeia da Amazônia, demonstra a imposição de uma perspectiva hegemônica que exclui as narrativas, os valores e as conexões espirituais dos povos originários. Os territórios indígenas, muito além de simples espaços geográficos, possuem significados profundos para as comunidades indígenas. Renomear tais lugares sem reconhecimento de sua importância histórica e cultural é perpetuar atitudes de superioridade e desvalorização, reforçando o legado colonial de apagamento.

Essa prática não pode ser desvinculada de um julgamento ético e histórico. Representa uma falta de respeito aos povos que há gerações têm defendido e ressignificado a cidade como elemento fundamental de suas culturas. Nesse sentido, a revalorização dos nomes e narrativas locais emerge como uma forma indispensável de resistir às imposições coloniais e de fortalecer o respeito à diversidade cultural e à memória ancestral.

Ao falarmos sobre identidade precisamos pensar também sobre a diferença. Afirmar o que somos é, conseqüentemente, negar uma série de outras afirmações sobre nós mesmos. Somos caracterizados a partir da diferença, isto é, do que não somos, como esclarece Ortiz (1986, p. 7), “toda identidade se define com relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença”.

São Gabriel da Cachoeira é um nome atípico, pois era a única cidade de domínio português que não possuía um nome de origem luso. Sobre a ocupação portuguesa podemos dizer que foi difícil a ocupação do rio Amazonas por parte dos europeus.

Dominavam o vale quase inteiro os índios Manáos, que se distribuíam pela Zona do Alto do Uarirá até a ponta inferior da Ilha de Timoni, fronteira à Barra do Rio Xinará. Em seu relatório, frei Gaspar de Carvajal descreve a diversidade de tipos de grupos locais encontrados nas mais diversas formas e tamanhos na Amazônia. (Garcia, 2006).

O processo de reforma urbana da Amazônia implicou numa reorganização de praticamente todas as povoações da região. As ocupações que anteriormente possuíam nomes indígenas ganharam nomes de santos, quando foi implantado o Regimento das Missões. As povoações foram rebatizadas com nomes lusos. Na maior parte dos casos foram redesenhadas para que, com uma nova forma racional e clara, expressassem os valores do Velho Mundo.

Os valores provenientes do Velho Mundo, especialmente durante o período colonial europeu, estavam centrados na expansão territorial, na exploração econômica, na imposição cultural e religiosa e na manutenção de hierarquias sociais rígidas. Essas ideias moldaram profundamente o contexto das cidades na Amazônia, promovendo a reconfiguração dos espaços urbanos para atender aos interesses coloniais. A exploração intensiva dos recursos naturais foi acompanhada pela desvalorização das práticas indígenas de uso sustentável e pela imposição de estruturas culturais e econômicas externas (Lefebvre, 1968; Torres, 2005).

A narrativa popular informa que o Anjo Gabriel visitou este lugar, e exatamente onde ele pisou ficaram as marcas do seu pé que estão lá até os dias atuais. A relação dos moradores com esse local onde está a marca do pé do Anjo, é de estar junto com o Anjo. A esse respeito, *Kupixawa*, da etnia Werekena (56 anos) nos diz o seguinte:

Esse é lugar de respeito para nós, por causa da marca desse pé essa cidade existe, porque ele tem muitas lembranças do nosso passado, muitas histórias temos aqui. Essa história do anjo é diferente mas importante pra nós, em outros lugares quando vamos como Manaus, quando falamos que somos daqui todos conhecem, respeitam e admiram porque aqui tem muitas etnias, é diferente para quem não é daqui e pra nós é normal. E esse nome São Gabriel tem um significado muito forte pra mim para minha família, o local onde esta a marca do pé é muito bonito, é um lugar que quando estamos lá deixa a gente calmo, é uma presença que acalma e da esperança porque faz a gente lembrar que aquelas marcas sempre estiveram aí desde os tempos dos nossos antigos e ainda continua lá como forma de dizer que sempre vai estar lá nos guardando e trazendo paz (Entrevista, 2024).

Percebemos que a relação também é espiritual. A conexão é íntima entre esse local e a narrativa, pois se revive ela todos os dias, é estar junto e ao mesmo tempo aparte. Assim se chega à questão de que os indígenas consideram os territórios onde vivem como lugares que carregam significados culturais, não é somente um lugar de extração e lucro. A terra é um espaço que produz valores e relações no cotidiano, laços difíceis de romper. Laços que ensinam e mostram raízes profundas que representam muita luta. *Igara* (51 a nos) do povo Baré se manifesta nos seguintes termos:

Para defender esta terra todos nos juntamos, naquele tempo aprendemos que para conseguir reconhecimento era preciso nos unir, não bastasse tudo que fomos obrigados a passar, o Estado não reconhecia e permitia a entrada de todo mundo. Não! Esse nome que a cidade leva não representa esses povos, mas é consequência do que passamos e está aí para nos lembrar e nunca esquecer, nossa conexão é com a terra, com o lugar, não com o nome ( Entrevista, 2024).

Uma cidade que é fruto de muita luta por seu território carrega em seus alicerces histórias de resistência, coragem e persistência de seus habitantes. São Gabriel da Cachoeira é uma cidade que serviu e serve de base para muitas lutas, não apenas ocupa um espaço geográfico, mas simboliza conquistas sociais, culturais e políticas diante de adversidades. Cada rua, cada praça e cada estrutura urbana reflete os esforços de gerações que batalharam pela preservação de sua identidade e pelo direito de existir. Ela é marcada por luta de movimentos de reivindicação territorial, confrontos com forças externas e a construção de uma coletividade unida. Seus moradores enfrentaram e ainda enfrentam muitos desafios como deslocamentos, exploração econômica e tentativa de apagamento de suas lutas. Não fosse a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) as lutas seriam em vão. Esses povos conseguiram transformar o espaço urbano em um testemunho de suas lutas e de sua determinação. Ela é um símbolo vivo de resistência e uma marca das histórias que moldaram sua existência.

Ainda que passem a viver em outro espaço mesmo sem a fisicalidade corpórea, os indígenas permanecem ligados ao seu lugar simbólico de cultura. Desse lugar onde está o seu âmago eles extraem suas narrativas. Esse continua sendo seu lugar de enunciação. Maslow (1954, p. 232) vê o pertencimento como uma “necessidade humana fundamental, logo após as necessidades básicas de sobrevivência”. Já em estudos contemporâneos, o pertencimento é frequentemente associado a questões de identidade cultural, raízes territoriais e reconhecimento social. Em São Gabriel da Cachoeira, esse

sentimento se manifesta na relação dos indivíduos com a cidade ou na maneira como grupos sociais reivindicam seu espaço em territórios específicos, moldando suas identidades a partir dessa conexão. Ray, Intelectual do povo Baniwa revela o seguinte:

São Gabriel para mim representa muito mais que uma cidade. É um território de encontros, memórias e resistência dos povos indígenas do Rio Negro, como indígena Baniwa que cresceu e vive nesse território, vejo São Gabriel como um coração pulsante de uma das regiões mais diversas do Brasil onde tantos povos compartilham histórias saberes e lutas. Esse território carrega a marca dos nossos ancestrais, das trilhas abertas por eles dos conhecimentos transmitidos de geração em geração. São Gabriel é parte dessa história, local onde povos indígenas reafirmam sua identidade, onde as culturas se mantêm vivas e onde lutas por direitos pela valorização dos nossos saberes e pelo bem acontecem diariamente, representa desafios, mas também possibilidades. A presença indígena em sua maioria representa resistência e isso tem um significado muito forte, estamos conectados às nossas raízes ao mesmo tempo em que nos apropriamos de novas ferramentas, para mim São Gabriel é território de esperança e pertencimento ( Entrevista, 2025).

Essa relação intrínseca reforça todos os dias práticas e valores que definem esta cidade. Os sentimentos que envolvem este lugar são fortes, indelévels, os indígenas estão imbricados com a cidade, transcendendo espaços físicos. Envolve aspectos culturais e históricos que geram vida dando sentido às vivências em São Gabriel da Cachoeira.

As histórias são contadas pelos mais velhos como lembra Munduruku (2001, p.13): “a gente se sentava diante das casas dos parentes e ficava horas a ouvir histórias contadas pelos velhos e velhas da aldeia”. Os velhos têm uma relação mais profunda com o tempo, tem uma consciência maior dele, tiveram o privilégio de acumularem mais tempo e coletarem mais memórias para guardá-las. Essas memórias são repassadas para os mais jovens, com o objetivo de educá-los através das histórias contada, como eles viveram mais tempo, são os guardadores dessa memória. Para muitos dos povos indígenas, esses velhos são as bibliotecas nas quais está guardada a memória ancestral.

Os que tiveram a sorte de ficarem velhos, pessoas de alta sabedoria humana no universo indígena, atingiram o ápice da maturidade para contribuir com o seu povo. São as pessoas que tem mais histórias acumuladas, mais experiências e mais memórias guardadas. Cabe a eles, “o privilégio de manter a memória viva através de histórias que

carregam consigo, contadas, elas também, por outros antepassados, numa teia sem fim que se une ao princípio de tudo” (Munduruku, 2012, p. 71). Esses são guardiões, arquivos de memória, enquanto estiverem vivos são depositários da memória. Esta permanecerá, mantendo aquela comunidade viva Munduruku (2012).

Barreto (2023, p.182) considera que “o discurso dos velhos também conhecido como conselhos, é uma epistemologia da vida incondicional, é uma epistemologia relacional do passado para o presente criando elo entre presente e o futuro para viver bem”. Esses conselhos devem ser vistos como um verdadeiro legado de sabedoria acumulada. Representam não apenas uma epistemologia da vida, mas também conexões relacionais que levam ao bem viver. Ao trazer as lições do passado para o presente, esses discursos criam uma ponte que conecta as experiências vividas com os desafios do futuro.

A narrativa não visa a acumulação completa e ordenada dos fatos históricos. Trata-se de um estatuto do acontecimento histórico que não o identifica com a dimensão do episódico na história. Uma construção do acontecimento histórico, produto do próprio nexos na relação entre memória e esquecimento, que implica um trabalho de construção de temporalidades diversas e entrecruzadas. Esta possibilidade de construção tem origem em um trabalho interrogativo da história-memória que parte de um apelo do presente, desde que este não se constitua num igualamento amnésico da história. De acordo com Freire (2012, p.151),

Os colonizados jamais poderiam ser vistos e perfilados pelos colonizadores como povos cultos, capazes, inteligentes, imaginativos, dignos de sua liberdade, produtores de uma linguagem que por ser linguagem, marcha e cresce histórico-socialmente. Pelo contrário, os colonizados são bárbaros, incultos, ‘a-históricos’, até a chegada dos colonizadores que eles ‘trazem’ a história. Falam dialetos fadados a jamais expressar a verdade da ciência ‘os mistérios da transcendência’ e a ‘boniteza do mundo’.

Observe que Freire apresenta indícios dos processos de invisibilização social a que são submetidos os povos de diferentes origens, sujeitos e grupos, que têm seus conhecimentos, práticas sociais, crenças e modos de estar no mundo desqualificados e deslegitimados. Em narrativas recolhidas entre o povo Baré, Porominaré é um ser que tem vital importância na narrativa de origem deste povo. É visto como um anjo ou como Nossa senhora. Vejamos esta narrativa de acordo com *Pirá* ( 56 anos)do povo Baré,

Um dia a união e a felicidade acabaram. As pessoas começaram a adoecer bastante. As mulheres não podiam sair para buscar raízes e os homens não podiam sair para caçar e nem pescar. As mulheres ainda tentavam sair para caçar seus alimentos, mas não conseguiam. Seus remédios não mais os curavam, muito menos suas pajelanças. Muito crentes em Tupã (Deus) que os curasse e dessem a eles alimentos, porém muitos ainda morreram de doenças e de fome. De tanto pedirem e implorarem a Deus por alimento, numa linda manhã de sol com o povo reunido para orar, apareceu lhes do nada uma linda senhora que veio trazer-lhes alimentos e curá-los de suas enfermidades. Estava ela trazendo uma anta, que seria morta e sua carne seria distribuída a todo o povo da aldeia. Assim foi feita e o que restou transformou-se em pedra, neste mesmo lugar jorrou de um pequeno buraco água muito branquinha, e os que beberam desta água ficaram curados. Então a linda Senhora afastou-se e desapareceu deixando apenas a marca de seu pé ao lado da fonte. O povo ficou tão feliz com o acontecido e para lembrarem sempre, fizeram uma linda imagem de barro e construíram uma capela de Nossa Senhora da Conceição “a protetora”. Lá eles iam rezar, agradecer e pedir graças (Entrevista, 2024).

Os colonizadores invisibilizaram os indígenas e suas culturas nas crônicas expedicionárias para escrever uma história linear, negando as diferenças. A história que é contada nos documentos oficiais é falseada, apagou a verdadeira história deste município que abraça, que carrega dentro de si múltiplas narrativas proveniente de tradição de seus moradores. A história contada até hoje é diferente, é fria e dura, algo que retira da cidade sua pluralidade, vida e encanto. Faz-se necessário conhecer as histórias narradas pelos sujeitos que habitam esta região isto pode ajudar a conhecer a verdadeira origem deste município. José Matias (101 anos) da etnia Baré lembra que,

Na história dos Baré assim que Tupa e Mirabóia fugiram para onde é São Gabriel agora, eles não sabiam fazer nada, nem plantar, e nem fazer canoas os seus filhos nasceram rápido e formaram um grande povo, mas não tinham muitos conhecimentos sobre como viver, bem nesse tempo aparece um mensageiro de Tupana de, nome Poronominaré a história conta que ele acalmou a todos porque estavam desesperados e ele disse bem assim: “Não fiquem com medo eu sou Poronominaré quem me mandou foi Tupana para dizer que ele (Tupana) vai ajudar vocês. E ensinou tudo, tudo para eles, ensinou a fazer roça, como fazer farinha, ensinou fazer todos os materiais para fazer farinha e ele sempre vinha, sempre que eles precisavam, aquele pé na pedra da fortaleza é dele (Entrevista, 2024).

Nesta trajetória de formação do povo Baré conhecido como Senhores do Rio vemos que Typa e Mira-Bóia deram origem aos Baré e que Typa dava a luz a mais meninos que meninas o que gerava muitas brigas, pois naquele momento já eram numerosos e continuavam a crescer. Resolveram então, sob a orientação de seus pais que o povo Baré iria evocar o sol e a lua em busca de solução para aquela situação. Sobre isso *Amana* (72 anos), Baré ouvida neste estudo revela o seguinte:

No começo contam que nós conversávamos com Tupana através do sol, da Lua. Um dia quando entre nós (Baré) tinham mais homens que mulheres, existia muita briga, porque uns tinham mulheres outros não, porque da Avó (Typa) nasciam só meninos. Eles se juntaram para pedir ajuda ao sol, até que um dia Tupana ouviu. Um homem apareceu para eles e rápido foi se apresentando, nome dele era Puruminaré. Eu sou mensageiro que Tupana mandou vir ajudar vocês a crescer e se tornar gente forte, grande. Hoje vocês não sabem, mas muitas coisas eu vou ensinar, ensinar como viver vocês vão ser um povo forte (Entrevista, 2024).

O fato de Porominaré se apresentar como mensageiro de Tupana foi reinterpretado associando ao fato de que anjos são conhecidos como mensageiros, transformando Porominaré em um anjo. Conforme *Curacy* (45 anos) da etnia Baré,

O anjo Gabriel veio a este lugar, seu pé ficou marcado na pedra. Ele veio atraído porque este lugar é muito bonito e veio para descansar por isso em homenagem a ele essa visita a cidade tem esse nome (Entrevista, 2024).

Essa foi uma das formas usadas para garantir os interesses do colonizador, transcrevendo as narrativas de origem. Essa prática violou a integridade cultural desse território e de um povo além de descontextualizar uma narrativa ancestral. Ao contrário do método do colonizador a narrativa que os antigos fazem da história passada é apresentada como algo vivo e sob diferentes formas: de ruptura, de continuidade, de medo, de sonhos, e não muda, é constante. A lógica do tempo vivido não se conforma com a cronologia, os tempos vividos são apresentados de forma isolada e única, fugindo dos acontecimentos oficiais, conforme a historiografia tradicional.

Há muito que descobrir sobre a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Quando se fala da sua origem o que se encontra nada mais é do que relatos feitos através do olhar de militares ou documentos dos carmelitas. A identidade da cidade está na sua denominação. O nome da cidade é mais do que uma mera combinação de letras. Ele carrega consigo a história, a cultura e a identidade de um local. Quando exploramos o significado por trás do nome de uma cidade, mergulhamos nas raízes que a sustentam e compreendemos melhor sua essência.

## CAPÍTULO II – A POÉTICA DO ACOLHIMENTO NA CIDADE DAS CACHOEIRAS

*O colono é a tua arte,  
a tua religião, o teu deus.  
Finalmente, o colono é o teu  
imperador. Tapuias, ajoelhai.*

(Eça de Queiroz)

### 2.1 Porominaré e as narrativas do povo Baré sobre o pé do anjo

A Serra do Jacuruaru no Alto Rio Negro é, também, o lugar onde segundo a história, teria nascido Porominaré, o legilador do povo Baré. Conta a história de origem deste povo, que Kauará, avô de Porominaré queria muito ver o neto, mas não conseguia subir as encostas da Serra, então, como também era um especialista<sup>6</sup> transformou-se num Teiú, uma espécie de lagarto, mas foi transformado em pedra, daí o nome da Serra, pois de certo ângulo, as suas encostas lembram a forma desse lagarto. Segundo a origem dos Baré, Porominaré significa “deus da criação” e é representado em uma pequena rã de inverno, que também é símbolo da fertilidade. Ele é considerado o herói cultural e legislador do povo Baré, veio ao mundo após o pedido do casal Mira-Bóia e Typa a mando de Tupana (Peres, 2003).

No livro intitulado Baré: O povo do rio (2015) na parte que concerne à origem do povo Baré, Porominaré se apresenta como mensageiro de Tupana. Ele mora por vários anos entre os numerosos filhos de Miraboia e Typa. Conforme Herrero;Fernandes (2015, p.29),

Ele não só ensinou, mas também explicou como eles deveriam usar aquilo que aprenderam a fazer como: a festa do dabukuri, que tinha não só a função de homenagear Tupana na época da fartura de peixe mas tinha função de unificar, fortalecer o povo. O adabi, que seria não só uma festa, mas sim uma concentração de homens e mulheres para

---

<sup>6</sup> Segundo Barreto (2023) um especialista indígena é alguém que detém conhecimento tradicional, além de ser um indivíduo que ocupa um papel central dentro do sistema cosmológico e medicinal dos povos do Alto Rio Negro.

que o povo lembrasse o ensinamento dos velhos e continuassem praticando; o Kariamã que era uma festa de uma semana que os mais velhos tinham a missão de preparar as crianças de 10 e 12 anos.

Narra a história oral o fato de que, a filha do pajé Kauará, saiu para procurá-lo e perdeu-se na mata. À noite desceu um vulto saído da lua e a fecundou. Posteriormente, ela sonhou com o filho que “era transparente, preto seu cabelo, veio fallando”. No sonho, ela teria parido o bebê em cima de uma Serra, com ajuda de outros animais que festejaram o nascimento do belo Poronominaré (Amorim, 1987, p.174).

O legislador dos Baré é dono da terra, foi ele que criou todos os seres e designou o lugar onde cada espécie deveria habitar. Ele teria ainda distribuído os parentes (outras etnias), formando os clãs de diversos grupos indígenas. A seguir Transcrevemos a parte final da história de origem Myra Baré (Povo Baré), coletada e traduzida do Nheengatu para o português, a saber:

113 – Já de manhã cedo, contam, o velho acordou-se espantado de ouvir barulho grande, perguntou aos animaes:

114 – Que então passa no meio de nós?

115 – Todos responderam:

116 – Nasceu Poronominare, dono da terra, dono do céu.

117 – Onde?

118 – Em cima da Serra do Jacami.

119 – Immediatamente, contam, o velho partiu para a Serra do Jacami, quando chegou no tronco não pode subir porque também porções de animaes estavam por lá.

120 – Elle virou-se, contam, Jacuarú, subiu.

121 – Poronominare estava sentado no cimo da Serra com uma sarabatana na mão.

122 – Estava dividindo a terra, mostrando a cada animal seu lugar.

123 – Assim, contam, anoiteceu, quando o outro dia apareceu tudo estava calado na Serra do Jacami, sómente a figura d’um jacuaru grande estava encostado na pedra.

124 – Longe, para o lado em que o Sol se deita, a gente ouvia a cantiga da mãe de Poronominare.

125 – Era Ella, contam, que cantava, enquanto as borboletas a iam levando para o céu (Amorin, [1865], 1987 p.171-176)

Quando se fala em narrativas de origem, o interlocutor quase que imediatamente é conduzido a lembrar-se dos da antiguidade greco-romana e, mais adiante, daqueles das sociedades europeias, ambos responsáveis por explicar a formação do mundo e dos homens e mulheres, ou por moralizar as relações humanas, como se só houvesse a referência europeizante para esse tipo de narrativa. Não obstante, elas sempre estiveram muito presentes também entre os povos indígenas. Para estes povos as histórias de origem não se resumem apenas a explicar fenômenos de criação, são narrativas orais que guardam fundamentos de existência dos próprios indígenas e de tudo que está ao seu redor e como tudo isso se relacionam entre si. Pode se dizer, que há uma diferença de percepção deste conceito na medida em que os propósitos são diferentes daqueles que sempre se reproduziram na Europa. Para Eliade (1972), por exemplo, os mitos, independente da região geográfica e do momento em que se criam, sempre são responsáveis por explicar fenômenos de criação e moralizar acontecimentos cotidianos dos seres humanos e dos animais. Eliade (1972, p.13) considera que,

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje - um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras.

É necessário enfatizar que para os povos indígenas tudo que existe neste mundo é interligado, e todos tem seus lugares específicos organizados por territórios invisíveis que muitas vezes não são enxergados por todos. E esses lugares são respeitados e conhecidos pelos povos indígenas. Esse momento específico da história de origem dos Baré, especificamente no que tange à relação entre o mensageiro Porominaré e os filhos de Typa, corresponde a formação do povo Baré a partir dos filhos de Mira-Bóia e Typa. Porominaré entrega a esse povo os seus conhecimentos específicos e demarca junto com eles seu território.

A história de origem do povo Baré e dos demais povos indígenas representa o mundo e sempre orientou a forma de se viver, muitas vezes são entendidos como metáfora, mas na verdade corresponde à racionalização e explicação dos fatos e das coisas. Todas as vezes que a narrativa é verbalizada é como nascer de novo, é sair para pescar, deslocando-se devagarinho e fazendo o mínimo de barulho possível respeitando

tudo ao redor, as ilhas, os leitos dos rios e relembrar como foram formados. Para os Baré, é olhar para a canoa e o remo e lembrar que esse conhecimento foi entregue por Porominaré. De acordo com *Caapuã Baré*, (78 anos),

Nosso coração está dentro dessas histórias que contam como nascemos. A história do meu povo conta tudo que passamos pra entender o mundo, não é uma história bonita não! É de luta, contam que Baré Mira, não sabiam nada, tudo foi aprendido com muito custo, por que Tupana sentiu pena. Por causa disso, agora nesse tempo sabem como fazer roça, como fazer peneira, qual tipo de terra é boa pra plantar, tudo hoje em dia é fácil, mas como aprendemos isso foi custoso principalmente para os primeiros. Por isso, sempre falo para meus filhos e netos que sempre devemos agradecer tudo que sabemos Tupana nos ensinou (Entrevista, 2024).

Para Campbell (1991) as histórias de origem servem para muitas funções e, dentre elas, algumas das mais representativas é a função básica de abrir o mundo para a dimensão do mistério e ensinar o homem a viver sob qualquer circunstância é o que o autor denomina de “função pedagógica” (Campbell, 1991, p. 41).

Essas narrativas de origem só apareceram para o restante do mundo, através do olhar do outro, o colonizador europeu, que o recriou num outro código, o da escrita, diferente do original, o da oralidade. Antônio Brandão de Amorim, Barbosa Rodrigues, Couto de Magalhães, Ermano Stradelli são os que figuram como principais responsáveis por registrar, pela primeira vez, parte dessas narrativas de origem e por elas terem chegado ao restante do mundo, entre outros conhecidos nomes de transcritores não indígenas nacionais do século XIX. Gonçalves Dias, José de Alencar, algumas vezes, acabaram recortando apenas uma parte do que foi narrado, ouvido e captado pelos primeiros contadores da história indígena amazônica, ou até mesmo pelos primeiros pesquisadores da mitologia indígena nacional e internalizam esses relatos que carregam muitas vezes uma carga de exotismo e romantização dos indígenas, por meio da poesia e do romance literário.

Ocorreu que esses transcritores acabaram substituindo experiências sensíveis e repertórios imagéticos importantes formadores de narrativas de origem, como aqueles que ocorriam durante o convívio da família indígena ainda na língua materna, que determinado povo específico usava para viver. Esse processo que utilizou filtros e desdobramentos preconceituosos acabou introduzindo um olhar externo e antropológico do agente colonizador da região: o europeu. Como consequência disso, acabou

acontecendo o que se deu com o a história de origem dos Baré especificamente com Porominaré que, como relatou o líder Baré Braz França, era o ser responsável por “ensinar o povo do rio o que precisavam para sobreviver” (Herrero; Fernades 2014 p. 34). Um ensinamento que vai desde a arte de fabricação de pequenos materiais necessários para a sobrevivência, táticas de guerra até a nomeação de lugares que seriam bons para se viver, incluindo orientações de casamento.

Missionários e Naturalistas tem contato com esta narrativa de origem, incorporaram-na e adaptaram segundo sua visão de mundo e valores culturais existentes à época. Orientou-se, acima de tudo, pelos objetivos religiosos do colonizador, ganhando outra faceta e sendo utilizado para moralizar os povos indígenas, principalmente os aldeados em missões e apresamentos. Porominaré acaba associado à imagem de um ser angelical que visita um determinado local, livrando e protegendo de tudo que causa aflições ao indígena, retirando-lhe a faculdade de falar, e foi usado pelos missionários para domesticar, entre os indígenas, a noção de anjo. O próprio Stradelli salienta que essa “concepção amalgama as superstições indígenas com as de além-mar, tanto vindas da África como da Europa, não sendo a do nosso indígena” (Stradelli 2014.p.14).

Observe-se que as narrativas de origem podem sofrer interferência do transcritor da narrativa. E, embora essas narrativas tornem real a vivência de um povo, elas sofreram influências das mais variadas orientações. Acabam remetendo, peremptoriamente, a um tempo passado mnemônico seletivo e situacional e a um passado contínuo, revivido no presente, podendo ficar sob a influência do interesse daquele que registrou essas narrativas.

As narrativas de origem devem ser consideradas um “estilo literário particular, mas também uma forma de existência da própria memória” (Severi, 2000, p. 121) daquela sociedade que a produz. É possível que fique sob efeito de manipulação pelo outro através da história coletiva desse povo, que teve sua narrativa captada por meio da transcrição da narrativa oral. A narrativa sobre Porominaré que, não obstante que foi apresentada, fez-se sob a interferência da visão europeia.

João Barbosa Rodrigues em uma discussão acerca da narrativa de origem aponta os verdadeiros responsáveis pela reformulação desta narrativa de origem do povo Baré, especificamente de Porominaré. São os missionários católicos e “o fanatismo dos

pregadores da fé” (Rodrigues, 1890, p. 97) que devem ser os verdadeiros responsáveis por disseminar entre os indígenas a imagem de santos, anjos e demônios. Já que eles não possuem representação entre os indígenas, tiveram sua imagem, bondade associada à figura do mensageiro, aleatoriamente escolhida como representante do que acreditam. Conforme este autor, os próprios “missionários, com vistas interesseiras, espalharam essa notícia somente para rebaixar o caráter indígena, dizendo que eram os índios tão maus que somente com a conversão poderiam ser salvos”(Ibidem, p. 93). Completa o raciocínio ilustrando a maneira como “os padres encontravam brechas para adentrar a cultura indígena com imagens e representações simbólicas do demônio e da culpa do pensamento bíblico judaico-cristão” (Ibidem, p. 93).

A impressão que esta pesquisadora tem é a de ser transportada a esse tempo e estando lá enxergo, sinto, ouço e sofro igualmente como sofreram os nossos ancestrais. É necessário não esquecermos, mas é significativo dizer, que toda vez que estudo esses fatos dilacera tudo dentro de mim. Eu sei o que houve. Quando a autodenominação era Tariana<sup>7</sup>, tinha a impressão que tudo era mais fácil. O ser Baré é muito doloroso pelas lembranças e referências que temos desse tempo, porque este povo foi obrigado a se esconder, só apareceu depois de muito tempo. Aculturados, nem brancos nem índios, sem terra, sem língua, os que ficaram pelo meio do caminho, os excluídos pelos brancos e pelos indígenas, extintos, caboclos, mestiços, bugres entre outros.

Em meio a esses sentimentos de dor e pertencimento é possível sim um encontro profundo de conexões com a minha própria trajetória. Assim como descrito por Dávila (2020, p. 104), “percebo que momentos de dor abrem caminhos para transformações internas significativas”. A experiência de atravessar desafios desperta sensação de entrega, pois, compreendemos que a dor pode ser um portal para um pertencimento maior, “seja com aspectos espirituais ou com a própria humanidade” (Ibidem, p.104).

Nem brancos nem indígenas como um dia disse Braz França. Produzimos uma identificação diferenciada. Os Baré não possuem uma hierarquia como os demais povos, nem uma língua nativa que os identifique, o que se observa por alguém que um dia esteve fora e agora está dentro (ou sempre esteve) é que são diferentes. É, pois, sentimento de pertencimento de um território que nunca permitiu o deslocamento para lugares distantes, ser Baré é reconhecer, conhecer sua história e constantemente reviver

---

<sup>7</sup> Entre os povos do Alto Rio Negro prevalece o sistema patrilinear. Apesar de ser Baré por causa de meu pai, me considerava e me auto declarava como Tariana.

as narrativas através das histórias de origem mesmo que não as tenham mudado, além de construir formas de diferenciação num contexto de relações interétnicas intensas e bem antigas.

Pode se dizer que essa forma metodológica de inculcar nos povos indígenas a obediência cega para produzir medo e apontando demônios em tudo que os indígenas faziam, até mesmo na fauna e na flora, rendeu um certo ganho ao processo colonizador. Esse processo ficou conhecido como catequese.

A história dá conta de que Porominaré retornou algumas outras vezes para falar com seu povo. Ouvia-se a sua voz como vento no meio da floresta sempre orientando nas dificuldades daquele povo, como de certa vez, que com a canoa pronta e remo nas mãos, o povo Baré não sabia como usar. Então, a voz ecoou do meio da floresta dizendo: “eu ensinei a fazer canoa e remo, Tupana deu a vocês uma cabeça e muita inteligência então usem essa canoa para se deslocarem” (Herrero ; Fernandes 2015 p.37).

Não se deve comparar Porominaré a um anjo ou santo, ele representa um sobrenatural das florestas. Ele é uma resposta à evocação de espíritos da floresta, é o legislador, é aquele que permite ou não fazer algo. Nesta mesma narrativa vemos que ele mesmo se diz mensageiro de Tupana, mas em nenhum momento exige penitência, adoração, ou ainda, vincula-se unicamente com o bem ou com o mal. Trata-se de um ser espiritual que aponta as diretrizes do comportamento indígena.

*Aicué curi uiucó, Parana assú sui peruaiana quirimbaua pirri pesuí:* Vai aparecer do Rio maior o maior inimigo de vocês, com essas palavras Porominaré alertou os Baré sobre o que estava por vir, assim foi, o inimigo veio pelo mar como testemunharam os Tupiniquim e Tupinambá. O povo jamais poderia imaginar tamanha barbaridade que o não indígena seria capaz de fazer, estava decretado o genocídio, etnocídio contra aqueles que o colonizador chamou de “índio”. Foi uma guerra desigual. Porominaré ainda retornou com muita raiva e disse: “agora vocês vão ser dominados até se lembrarem de mim para que assim eu os reconheça e Tupana restaure o que foi de vocês” (Herrero; Fernandes 2015, p. 43).

Essa é a verdadeira história de Porominaré. A simbologia atual na qual se assenta a crença e a formação do nome da cidade de São Gabriel da Cachoeira, está muito mais relacionada ao divino da própria religião católica que tratou de aclimatar a narrativa ancestral ao catolicismo. Conquanto, podemos assegurar que o que dizemos

com base no que foi lido dos descritos indígenas é que o mecanismo pelo qual a historiografia e, mormente, a religião usaram, tinha como propósito a conquista religiosa. Ou seja, tornar cristãos todos os indígenas, até mesmo pela via da violência às suas narrativas ancestrais.

Os aldeamentos missionários precisavam entender a cosmogonia indígena, conhecendo seus mitos para poder modifica-los conforme seus interesses. O poder colonizador interferiu na nomenclatura do espaço geográfico dos Baré. Introduziram valores religiosos católicos ao nome da cidade. Afinal de contas, naquela época, a mão de obra indígena era importante. Por isso, criaram uma cosmogonia de contraposição entre o deus do branco e a entidade divina do povo Baré que, valorizava aquele e depreciava esta ao equipará-la ao demônio. Até mesmo entre linguistas e etnólogos, há resquícios de interpretações da doutrina católica na representação simbólica e imagética das narrativas indígenas, como no caso do Jurupari<sup>8</sup>, que em algumas narrativas de origem dizem ser o próprio Porominaré. Atualmente outras leituras são feitas quanto a interpretação de valores da sociedade indígena remanescente. Há um movimento social e, inclusive, político de valorização e potencialização da cultura dos povos indígenas em todo o território nacional, inclusive na Amazônia.

Percebemos por essas paragens do rio Negro e lendo a produção acadêmica contemporânea de autoria indígena é que, aquela antiga associação de Porominaré ao Anjo não é aceita é preterida e uma nova narrativa de valor étnico cultural é reconhecida como verdadeira.

De acordo Barth (1969,p.186) “as identidades étnicas não são entidades imutáveis ou essencialistas, mas sim construções sociais dinâmicas”. O autor argumenta que os limites entre grupos étnicos são constantemente negociados e redefinidos por meio das interações sociais. Assim, as identidades não dependem exclusivamente de características internas de um grupo, mas da forma como esses grupos se relacionam entre si e com o meio social que os cerca (Barth 1969).

Sob essa mesma perspectiva Hall (1990) trata a identidade como algo em constante transformação, um processo influenciado pelos contextos históricos e culturais em que se insere. O autor enfatiza que as identidades “são moldadas por discursos e relações de poder, e que, em contextos de globalização, elas adquirem

---

<sup>8</sup> Jurupari também está ligado a narrativa de origem e à transmissão de normas e valores culturais, sendo considerado um mediador entre o mundo espiritual e o mundo humano. É central na cosmologia dos povos indígenas do Alto Rio Negro, como os Tukano e outros grupos da região.

formas híbridas e multifacetadas”. Para ele, “os valores étnicos não são fixos, mas são continuamente ressignificados de acordo com as circunstâncias contemporâneas” (Hall 1990, p. 222).

A origem do povo Baré está situada na figura desse ente sobrenatural, Porominaré, que conecta os dois fios da história. O primeiro é o da própria descendência. E explica que seus ancestrais, os Baré, entrariam em contato com outras pessoas e, desse encontro, eles não sairiam ilesos e que ele próprio ensinaria como deveriam viver estabelecendo limites. O segundo fio, o religioso, teria sido dado pela reformulação dessa história de origem, pois, o lugar onde está situada a cidade de São Gabriel da Cachoeira passa a abrigar não somente o povo de Porominaré, mas passa a ser a casa de diversos povos indígenas e não indígenas. Um lugar que possui diversos tipos de conhecimentos e que alguns sem perceber vivem sob os cuidados do legislador Baré.

A cidade de São Gabriel da Cachoeira reúne não só a cultura regional dos povos indígenas que a vivenciam hoje, mas também a cultura ocidental. As pesquisas que hoje fazemos no campo da identidade, da alteridade, a fim de apreender o pensamento social indígena no momento histórico no qual vivemos, devem permitir produzir, senão respostas, mas possibilidades outras para além daquelas que já existem e que já se encontram tão incorporadas aos discursos que ouvimos e que lemos cotidianamente. Não se trata de uma simples mudança, mas, de fato, de analisar e de olhar para problemas que estão postos, que nos exigem posicionamentos políticos, epistemológicos e ideológicos, completamente distintos daqueles que até os dias de hoje tivemos. Somente diante dessa nova postura em relação aos fatos e feitos históricos e contemporâneos é que a representação indígena pode encontrar espaço na cultura moderna.

## **2.2 Typa, mulher Baré e sua relação com as origens de São Gabriel da Cachoeira**

Typa foi uma mulher que Junto com seu companheiro Mira Bóia gerou o povo Baré: *Kuirí Açú ambeu paranã, maiê taá barrita iupirungá*, agora eu vou contar para vocês a origem do povo Baré, assim os historiadores dos nossos antepassados iniciavam uma história.

Vimos anteriormente que a origem do povo Baré está associada ao casal Mira-Bóia e Typa, que fugiram da companhia das Icamiabas para viverem o sentimento de amor que os uniu. Deste casal surgiu um grande povo, muito mais homens do que mulheres. E assim se proliferou a etnia Baré, um povo forte que tem o sangue das guerreiras Amazonas.

Typa pertencia a esse grupo, era a mais nova, ela estava prestes a passar pela iniciação, era muito querida pelo grupo, além de possuir uma beleza inconfundível. Por ser a mais nova após a iniciação Mira-Bóia passaria mais tempo com ela antes de ser morto, assim elas decidiram. *Yaci*, Baré (82 anos) narra este fato da seguinte maneira:

Essas mulheres eram muito respeitadas por todos não só do rio Negro mas por outras bandas também, enquanto outros (povos) tinham acreditado em Jurupari, elas não aceitaram e eram as ultimas desse tipo (matriarcado). Typa era a mais nova delas, a avó do meu povo, se não fosse ela nós não estaríamos vivos, por isso nós também somos fortes porque ela (Typa) era uma delas. Eu conto nossas histórias, por isso nós ( Baré) ainda estamos vivos, Icamiaba dizem. Por isso somos fortes, nós criamos nossos filhos, é difícil encontrar uma Baré que tenha medo de brigar e ganhar esse mundo, nós estamos em todos os lugares (Entrevista, 2024).

Typa e Mira bóia apaixonaram-se. E decidem fugir. Typa conhecia a rotina do grupo, um dia quando as outras mulheres saíram para caçar durante os preparativos da festa da lua cheia, fugiram. A partir desse momento inicia se uma saga de fuga, buscando o mais distante lugar para viverem felizes. A história conta que com o passar do tempo Typa e Mira-Bóia “tornaram-se uma família numerosa e encontraram um lugar para morar bem longe das mulheres guerreiras. Nos finais de tarde sentavam-se nas pedras para admirar o sol”( Herrero; Fernandes 2015, p.32).

Nas poucas obras escritas sobre a história de origem do povo Baré, podemos encontrar Typa e seus filhos admirando e pedindo orientações aos astros especificamente ao sol. Typa não sabia como criar filhos homens, não sabia como era ter uma família, longe de casa, assistia a dificuldade dos filhos em sobreviver.

A história de origem do povo Baré não se encontra escrita em muitos livros, mas o contar, o narrar ou ainda conforme os parentes Tukanos dizem, o *Kihti*<sup>9</sup> é diferente

---

<sup>9</sup> *Kihti*, segundo Barreto (2023) pode ser entendido como um diálogo, uma conversa profunda é um dos elementos fundamentais no sistema de saberes, sendo descrito como uma força vital ou princípio que rege a existência e a saúde dos indivíduos. O *Kihti* é, portanto, mais do que linguagem, é um canal de conexão que sustenta a vida e mantém a harmonia entre corpo, território e espiritualidade.

entre os filhos de Typa, nisso são bons, no trocar experiências, enfatizando as palavras de Yaci: enquanto contamos resistimos.

A narrativa que vem de onde a comunidade ainda tem o dom de ouvir, conserva marcas próprias, transmitidas de geração a geração; ela não se concretiza apenas através das palavras, mas através de todo um gestual. Segundo Benjamin (1985,p.205), “quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê, partilha dessa companhia”. A narrativa mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. É assim que se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.

Para os povos indígenas narrar é semear memórias no solo fértil do tempo, onde raízes ancestrais encontram novas folhas. É o canto da terra que ecoa em vozes humanas, tecendo o passado no presente, para que o futuro floresça. Para Benjamin (1985, p.128), “a arte de narrar é uma prática essencial para a transmissão de experiências e sabedoria”. O autor argumenta que, o narrador, é aquele que transforma vivências em histórias significativas criando uma ponte entre o passado e o presente. Essa prática, para o autor e para os povos indígenas, é um ato de resistência contra o esquecimento e a desconexão. É um convite para ouvir, aprender e preservar o que nos torna humanos e conectados ao mundo.

Narrativas de experiências de trocas são como cursos dos rios que atravessam este povo, fazendo emergir uma tríade que chama a atenção para a experiência-narrativa-memória. Tudo indica que estamos frente a uma perspectiva ao mesmo tempo situada e aberta ao evento, alimentada pela fina percepção da organização dos tempos idos graças às continuidades que se adivinham no presente e, todas elas únicas, cada uma diferente. É assim que este povo aprendeu com Typa o que/como eu aprendi (d)aquilo que as parentas me mostraram do seu mundo, fazendo aparecer a experiência antropológica e os afetos pedagógicos provindos de Typa.

Sobre a relação entre experiência, narrativa e memória, Ricoeur (1997) explora como elementos fundamentais para a construção da identidade humana. O autor argumenta que a “narrativa é o meio pelo qual organizamos e damos sentido às nossas experiências, transformando o fluxo do tempo em histórias coerentes” (Ricoeur 1997,p.319). Já a memória, por sua vez, segundo o autor “é essencial nesse processo, pois conecta o passado ao presente, permitindo que as histórias sejam transmitidas e

reinterpretadas” (Ricoeur 1997, p. 342). Para os povos indígenas, essa perspectiva ganha uma dimensão ainda mais profunda. A prática de narrar histórias é uma forma de preservar a memória coletiva, transmitir conhecimentos ancestrais e fortalecer a identidade cultural.

Caminhando por debaixo dos ensinamentos ancestrais em nossa cidade, graças ao compartilhamento de alegrias, angústias e demais intimidades, os Baré se mostram por meio de uma imensa e profunda cotidianidade. Neles encontramos traços peculiares da alma feminina no acervo de histórias, tudo e toda a espécie, que compõem a teia deste continente das águas (Torres, 2005).

No entrelace do curso do rio que revigora a memória os Baré, sustentam a trama da vida em uma paisagem que agora já virou outra. As mulheres desse povo com suas panelas de barro, seus artesanatos, sua quinhampira<sup>10</sup> amansam todas as pessoas, até mesmo as potências de poder tal qual a socialidade dos remansos e calmarias tão necessários para a manutenção das alianças e afetos que constituem o seu território. “Há uma amorosidade e reciprocidade com camadas de afetos entre mulheres e a natureza, terra, floresta, água” (Torres, 2021, p.45).

Os Baré aprenderam com Typa a arte de crescer, transformar, sobreviver e resistir (Bachelard 1993). Para desencadear sentimentos e lembranças é preciso “examinar espaços bem simples, as imagens do espaço feliz” (Ibidem,p.26) como uma casa. Typa para os Baré remete a esse espaço, a casa como um verdadeiro cosmos. A casa é o abrigo primordial do homem, ela o acolhe e o faz sonhar, na casa ele pode desfrutar a solidão. Para Bachelard (1993, p.26), “a casa é uma das maiores forças de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem”. Mesmo quando ela é humilde e cheia de defeitos, no devaneio torna-se reconfortante, dá estabilidade.

Mais do que isso, na casa estão todas as lembranças da família, a casa é uma metáfora da família, e no momento em que ela é tomada se acaba a vida. E é sempre a primeira casa que está mais fortemente arraigada ao inconsciente. No caso do povo Baré é Typa que congela as lembranças da infância do início de tudo, tornando-a contínua. Nela descobriu-se a função de habitar que foi transplantada a todos os outros mesmo quando a casa inicial já não mais existe. Os filhos de Typa com certeza desejaram morar

---

<sup>10</sup> A quinhapira é um prato tradicional da culinária indígena da região do Rio Negro, no Amazonas. Trata-se de um caldo de peixe preparado com pimenta, tucupí preto e outros ingredientes típicos. Do Nhengatú, Quinha que significa pimenta e Pirá significa peixe.

nesta casa para sempre, onde viveriam só, lá onde estão todas as lembranças da família de um tempo limpo, com dor, onde encontramos as recordações de infância porém com os ensinamentos necessários para viver. Sobre Typa, *Cearia*, do povo Baré, (43 anos) fala o seguinte:

Desde muito pequenas ouvimos falar de Typa, poucos sabem. Foi uma mulher muito corajosa que começou os Baré. Minha avó contou que ela resolveu escolher morar aqui com seus filhos e marido. Ela é muito importante para as mulheres porque ela aprendeu tudo sobre roça, pesca, plantas. Quando passávamos por dificuldade, as vezes na cidade falta comida pra gente, mesmo tendo todo dia um frango, faz falta pimenta, farinha, beiju, frutas isso faz falta pra nós. Lembro que minha avó dizia, não estão vendo essa terra? São nossas. É só criar coragem e fazer roça nunca esperem ninguém fazer pra vocês, tenham disposição, se seus maridos não quiserem ir, vão sozinhas, esqueceram já de Typa? Quando ficarem tristes lembrem o que ela passou para criar todo mundo. Pensando assim eu e minhas irmãs crescemos, nós não somos de esperar, pedir não agente faz porque está no nosso sangue ser assim. Typa ensinou ser assim, de dentro dela saíram conhecimentos, ensinamentos, muita coragem, ela é como nossa casa que quando precisamos é só lembrar da nossa história, se está com dificuldades, volta pra tua casa(Typa) pensa e segue tua vida (Entrevista, 2024).

Ao imaginar a casa no sentido da afetividade encontraremos o sentido da cabana. A casa é imaginada com toda a simplicidade, a primitividade, o aconchego de uma cabana. Como cabana Typa é a própria solidão, quando a solidão se encontra com as lembranças, essas lembranças viram histórias, memórias, nisso a matriarca significa refúgio e proteção. Pode-se encontrar este sentido de centralidade quando o estrangeiro se sente acolhido pela cabana, como se na vastidão do rio Negro aquela cabana fosse uma mãe amiga e acolhedora.

A mulher matriarca é a alma da ancestralidade, aquela que sustenta sua linhagem com firmeza e afeto, entrelaçando força e ternura. Estés (1992,p.32) diz que “seu poder não se manifesta no domínio, mas na sua habilidade de nutrir, inspirar e transformar realidades”. Essa mulher caminha com os pés enraizados na terra, carregando em seu ser a energia selvagem de incontáveis narrativas e a sensibilidade para escutar as nuances do coração humano. “Seu amor é escudo que protege e, simultaneamente,

chama que aquece, moldando o cotidiano como uma dança entre firmeza e compaixão” (Estés 1992, p.32).

Os traços de força, sensibilidade, suavidade, poder de conexão e renovação de Typa estão engendrados nas mulheres Baré. Seu amor é um convite ao encontro de vulnerabilidades compartilhadas, em que o crescimento mútuo se torna possível. Como o lobo que protege sua matilha, elas são ferozes na proteção e doce na presença. A prática de narrar suas histórias mantém viva a memória e a identidade, reafirmando a ligação com sua ancestralidade e espiritualidade. Em suas mãos, a narrativa transcende o tempo, guiando aqueles ao seu redor a abraçar a essência de Typa: equilibrar força e amor com coragem e ternura.

Typa para os Baré é o universo, assim como para Bachelard (1993), este povo entende a casa como “centro de proteção” que se torna o “centro de um devaneio” (Bachelard 1993, p. 56). E a casa pode assumir dois papéis de proteção: um em que ela não luta e outro em que ela luta com o universo. O exemplo que Bachelard toma para a casa que protege sem lutar, retirado de Baudelaire,<sup>11</sup> é em uma situação de neve. A casa acolhe o homem do frio como uma mãe que envolve um cobertor no corpo do filho. É nesse momento que se sente a maior alegria em ter onde abrigar-se do frio universal.

O Arú<sup>12</sup> pelas paragens do Alto Rio Negro é um dos momentos em que toda a gente moradora da cidade de São Gabriel da Cachoeira se retira dos seus afazeres na rua e se recolhe no íntimo de sua casa. Trata-se de um momento de cinco dias de (re) encontro com a sua casa, com as pessoas que moram nela nas ruas da cidade. O arú traz consigo a calma, a cerração, é um momento de contar histórias, em tempo de arú a casa é sinônimo de proteção, carinho e cuidado.

Allende (1982) nos apresenta o convívio amoroso como um fio condutor que atravessa gerações, tecendo laços entre os membros de uma família. Segundo a autora nesses momentos o amor, em suas formas mais complexas e contraditórias, “é retratado como um elemento transformador, capaz de curar feridas e criar pontes entre o passado e o presente, uma oportunidade de transformar o cotidiano em um espaço de afeto e aprendizado” (Allende 1982, p.428).

As dificuldades enfrentadas pelos filhos de Typa refletem esse frio, momentos de preocupação e incertezas, pois para se tornarem conhecidos como senhores do rio

---

<sup>11</sup> BAUDELAIRE, Charles. *Paraisos Artificiais*. 1860.

<sup>12</sup> Termo que se refere a friagem no Amazonas que é um fenômeno climático que ocorre quando massas de ar frio, vindas do sul do continente, alcançam a região amazônica.

precisaram passar por várias provações, como por exemplo a briga entre irmãos. A briga entre os irmãos Curucuí e Buburi acabou dividindo a família, pois foram obrigados a sair debaixo dos cuidados de sua mãe formando outra casa mas sempre tendo como base os ensinamentos da primeira casa. José Matias, 101 anos, da etnia Baré revela sua angústia nos seguintes termos:

Eu sei, o que nós passamos não foi fácil, muita coisa eu ainda cheguei a passar e ver com meus olhos, ouvi alguns falando que tudo foi esquecido e que não somos mais Baré original, como então eu sei dessas coisas? Como vivemos, como aparecemos já mostra tudo, a gente guarda na nossa alma dentro tudo que tem valor, de lá ninguém pode tirar não. Vou morrer, mas meus filhos sabem por que eu contei pra eles, não tem pra onde a gente fugir se essa terra aqui é nossa, vamos morrer aqui. Essa cidade tudo por aqui era cheio de gente, nossos parentes como então não temos mais nada? Temos sim! essa terra que é nossa casa ( Entrevista 2024).

Independente de inverno ou temporal pelos quais os Baré passaram, Typa está sempre em modo defensivo para manter-se viva e para proteger os que estão dentro dela. Uma mãe que, “como um animal”, ampara o filho contra a agressividade do universo manifestada na tempestade. Passada a tempestade e vencida a luta, “a cabana transformou-se em fortaleza de coragem para os filhos que nela deve aprender a vencer o medo” (Bachelard 1993, p. 62).

Essa compreensão não se dá pelo verbo, linguagem, ciência, mas primeiramente por esses outros gestos. Typa quer nos fazer entender que ela está em cada canto, e foi numa rede de gestos condensados que informou ao ser que nela habita que ele tem um lugar neste mundo.

A morada emite, então, logo cedo os seus conselhos: estão ali os valores da humanidade, da cultura, da família, de seu povo. Esse berço, que procura continuar de alguma forma no ventre da mãe, comunica ao ser um bem-estar, informa que é uma proteção. Esse sentido de guarda comunica centenas de virtudes que se fixam no ser, acordando a função do habitar.

As imagens de uma casa acordam arquétipos, despertam toda uma germinação de valores. O Ser sente que precisa de proteção para sonhar, para bem sonhar. Ou seja, i“contra tudo e contra todos, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo”(Bachelard 1993, p.62).

Passado a infância, ao perceber que seus filhos eram muito mais na maioria homens, a matriarca dos Baré, orientada pelo mensageiro de Tupana toma a frente de uma investida contra seu próprio grupo de onde havia fugido. Herrero e Fernandes (2015) acenam para o fato de que, como uma verdadeira guerreira, intima daquele lugar, que conhecia como ninguém, “liderou um ataque com o intuito de capturar as futuras companheiras de seus filhos o alvo seriam as mulheres que ainda estivessem no tempo de ter filhos” (Herrero; Fernadez 2015, p. 38), e assim foi.

Era meia noite  
 Sob a luz da lua  
 Typa e seus filhos invadiram o lugar  
 Ela orientou:  
 Filhos! Primeiro o lugar onde estão as armas  
 As filhas da lua não tiveram chance  
 As mais velhas reconheceram a voz daquela que foi uma delas  
 E choraram:  
 Cunhã, Cunhã não faz assim  
 Somos nós!  
 Não era mais a doce Typa,  
 Sua alma era outra.  
 Revoltadas as mais velhas esbravejaram:  
 Traidora! Amaldiçoada seja tu.

(Jane Delgado, 2024)

Ao retornar para o restante de seus filhos onde seu companheiro a aguardava. Typa assistiu de longe os casais sendo formados conforme a orientação de Mira-Bóia, ao final da nova formação sobraram duas mulheres as quais passaram a ser companheiras do marido da matriarca. Com o passar do tempo as mulheres raptadas foram morrendo, não se adaptaram à nova vida, o canto das mais velhas já não existia, de tristeza foram se acabando as mulheres guerreiras. Restou Typa que continuava com os ensinamentos para seus filhos, eles já estavam quase prontos, eram fortes, altos, numerosos. “Agora podiam ser chamados Baré Mira que aqui já dominavam de ponta a ponta o rio Negro” (Herrero; Fernande 2014, p. 42).

Melo (2004), assinala dizendo que as Icamiabas são conhecidas como as guerreiras da Amazonia e que são extremamente conectadas com a natureza e com o cosmos. De acordo com a autora “as Icamiabas eram consideradas filhas da lua e da mãe d’água dos lagos, essas mulheres indígenas simbolizam a força feminina em

harmonia com os elementos naturais”. A lua, com sua luz prateada e ciclos constantes, era vista como protetora e guia espiritual das Icamíabas, enquanto os lagos, com suas águas tranquilas e misteriosas, representavam a fertilidade e a conexão com a terra. “Essa dualidade entre o celestial e o terrestre reflete a essência dessas guerreiras, que viviam em tribos matriarcais e mantinham uma relação simbiótica com o ambiente ao seu redor” (Melo 2004, p.44).

Typa foi recolhida por Tupana, seus filhos iriam construir a casa dos seus próprios sonhos. Agora a casa sonhada, que seria a última morada, o atual momento dos senhores do rio. Nessa casa atual caberia todo o conforto, a solidez e a comodidade não tidos na casa-mãe. A casa final seria muito bem planejada, concreta, definitiva; seria também mais triste.

Na medida em que todas as fantasias da casa inicial tornam-se reais, não há mais porque sonhar. Podemos dizer que (nós) chegamos em um tempo que foi arrancado tudo que foi ensinado, sem a cumieira<sup>13</sup> reforçada da casa, a nossa moradia ficou frágil sem vigilância. Assim exatamente como Porominaré um dia profetizou fizeram os Baré, lavaram seus rostos e tiraram os vestígios de lágrimas e tristeza e levantaram suas cabeças. Então, resta exatamente isso, dar um maior valor aos pequenos ritmos da vida ao invés de apenas deixar-se levar pelos grandes ritmos do universo. Aqui cabe aquela velha máxima de que o homem deve preocupar-se mais em Ser e menos em Ter. Os filhos de Typa resistem, o povo Baré vive! Alguém pode habitar em um castelo, na cidade, mantendo a simplicidade e a intimidade da casa simples.

Como casa, mesmo sem ter vivido em uma maloca, grande e imponente, sentimento de proteção de incontáveis tesouros. Sempre de frente para o rio, em volta de plantações de mandiocas de todos os tipos, dá para sentir o cheiro das folhas verdes de dentro das malocas, consigo ouvir também o som dos animais e das crianças brincando, tios, cunhados e avós vivendo também lá. Nela não se guarda coisa qualquer. Esses são espaços profundos que registram a vida de quem os possui. Os compartimentos da maloca são ainda mais instigantes, pois estão envoltos pela neblina do esconderijo, guardam irreveláveis segredos. Com relação a esse sentido de pertencimento Bachelard (1993 p. 100), considera que todos esses espaços internos guardam os sonhos da alma humana “quem enterra um tesouro enterra-se com ele”.

---

<sup>13</sup> Refere-se a parte mais alta de uma construção. A cumieira é essencial na estrutura de telhados, pois ajuda a escoar a água da chuva e protege o interior da construção.

Nem indígenas, muito menos não indígenas, nem filhos do sol nem da lua. Mas sim, filhos de Tupa! Seu maior inimigo chegou, e os Senhores do Rio foram varridos do mapa, nobres, mas, esquecidos, tão apagados do mapa que sequer foram mencionados como “índios extintos”. Se não foram extintos e não constavam nas listas como vivos, então nunca existiram.

Apesar de terem sido apagados nunca deixaram de existir, resistiram. Viviam camuflados, nunca saíram de sua terra, jamais deixaram sua herança e jamais deixarão. Como filhos de Tupa que eram, usaram estratégias arriscadas, buscando sua sobrevivência, submetidos a trabalhos escravos perderam quase tudo que aprenderam em sua jornada na busca por uma casa igual à Tupa.

O processo de construção da concha como morada, o calcário expelido pelo próprio organismo é uma poesia, as conchas passam uma imagem de vida que não se lança para frente, e sim gira sobre si mesma. Já que o passado não existe sem língua materna, o jeito é se apoiar uns nos outros juntando, persistindo devagar sabendo que “assim como as conchas, para se defender do intruso foi necessário resiliência e dessa luta produziu-se pérolas valiosíssimas” (Bachelard 1993, p. 118).

A casa do molusco possui uma forma circular que faz mais do que apenas protegê-lo: é um espetáculo de beleza. Na antiguidade, a concha foi símbolo do ser humano completo: a carapaça correspondia ao corpo; o molusco, à alma. E essa imagem traz uma esperança, afinal, se o ser mais mole pode fabricar a concha mais dura, por que os Baré não poderiam fazer o mesmo? Mas, é quando se aceita a solidão que o homem realmente vive a imagem da concha. O sonho de morar sozinho, que cedo ou tarde habita em todos os seres humanos, nada mais é do que o desejo de ser envolto pela sua própria concha.

Bachelard (1993, p. 129) assinala dizendo que “a casa que cresce na medida exata de seu hóspede, é uma maravilha do Universo”, logo é um sublime motivo “de contemplação para o espírito” (Ibidem, p. 129). Nessa situação de quietude e aconchego, a alma fica aberta ao devaneio, e o canto se torna “um lugar de lembranças” (Ibidem p.151).

De longe nós viemos  
Filhos de Icamiba nós somos  
Ela Mostrou como é a vida

É assim, faz assim  
 Perigoso é aqui  
 Tawa é lugar bom para morar  
 Quando tudo for bem  
 Yacy , Curaçy vocês devem lembrar  
 Com muita alegria vocês devem dançar e se alegrar  
 Porque grande povo Tupana nos fez  
 Não ficar tristes, vai vir um tempo mal.  
 Mas lembrem - se nesse dia: Filhos de Icamiaba vocês são.

(Jane Delgado, 2024)

Não é possível atingir o imenso senão pelas experiências íntimas, a imensidão está em nós e a grandeza progride no mundo à medida que a intimidade se aprofunda.

### **2.3 A acolhida das etnias por debaixo das asas do anjo**

Nessa região sempre teve muitas pessoas morando. Quando só era nós (indígenas), rio acima tinha gente, pra baixo a mesma coisa, não era só Baré, eram outros também. Eu não gosto muito de contar, só pra quem conheço mesmo. Sendo ruim ou sendo bom é nossa história. É triste de lembrar mesmo cunhã. Chamam cidade agora, mais aqui morava família, uma pequena comunidade assim os mais antigos que eu contam, tinha aqui casas muito grandes e os Baré moravam aqui, não é de hoje, é de faz tempo. Igual hoje sempre trabalharam, plantaram, pescavam, caçavam, viviam bem. Tudo que tu pensa tinha roça com muitas fruteiras de toda espécie, esse lugar sempre foi bom pra todo mundo. Tu está vendo que até hoje quantas pessoas moram aqui? toda espécie de gente (Igara, 2024).

A cidade ou o espaço urbano também é uma forma de registro, escrita, materialização da sua própria memória ou história. A leitura das cidades é um processo que se assemelha ao trabalho arqueológico, sendo necessário “raspar essas camadas sobrepostas” (Gomes 1994, p. 36) para que seja possível “recuperar a inscrição de outra cidade mais antiga”(Ibidem,p.36). Desse modo, os textos produzidos compõem uma espécie de livro de registro. Nesse livro, estariam incluídos não somente “documentos,

ordens, inventários, mapas, diagramas, plantas baixas, fotos, caricaturas, crônicas, literatura.” (Ibidem, p.36). No caso de São Gabriel da Cachoeira, as narrativas de origem de vinte e quatro povos indígenas que fazem parte da memória da cidade podem ser vistos como um grande livro de memórias.

Italo Calvino em 1972 publicou o romance *As cidades invisíveis*, cujo enredo gira em torno de dois personagens: o mercador Marco Polo e o imperador Kublai Khan. Na trama, sob o pretexto de coletar impostos, Marco Polo viaja pelo império dos tártaros e, ao retornar, descreve ao soberano as cidades que visitou. Sem deixar os limites de seu palácio, o Kublai Khan conhece seus domínios por meio dos relatos de seus embaixadores. Os de Marco Polo o fascinam por uma singularidade: o tom extraordinário das narrativas. Todas as cidades que Calvino sonha, de infinitas formas, nascem invariavelmente do encontro entre uma cidade ideal e uma cidade real. Ou seja, “o romance se configura como um lugar de tensão entre o real e o ideal, como o mundo concreto e o mundo das ideias” (Calvino 1972, p.52).

São Gabriel da Cachoeira é tributária do rio Negro e seus afluentes, e, portanto, das comunidades locais, grupos e indivíduos rio acima e abaixo; existem casas, ruas, avenidas, bairros e com predominância de alguma etnia em algumas ruas e bairros da cidade. O urbano, assim como o rio, se for pensado como estrutura, parece seguir mais o tipo performativo. A nebulosa que encobre a vasta paisagem de aglomerações, condensações, mas também de dispersões e divisões entre indígenas e não indígenas, não permite que se tenha exatamente clara qual é a medida do que é de fora e o que é interior. Instituições branqueadas são compostas por pessoas indígenas no seu interior, mas por fora são ocidentalizadas em sua arquitetura. São Gabriel da Cachoeira é regido por “um sistema próprio que é visível no dia a dia em relações que ultrapassam normalmente as fronteiras: Brasil, Colômbia e Venezuela, as vezes ultrapassando até demais como uma dupla, tripla cidadania por exemplo” (Leirner 2014, p. 20).

Normalmente pesquisas etnográficas evidenciam características que apontam para uma certa homogeneidade social e cosmológica somando a um forte grau de trocas e relações entre os diferentes povos. Isso geralmente é notado em virtude da patrifiliação associada à questão linguística também pela hierarquia, mas sobretudo por um conjunto comum de elementos originários de cada um. Para aqueles que vêm para estudar, este lugar parece estranho, pois deparam-se com os aculturados, indígenas

urbanos, dentre outros. Atente-se para o fato de que ainda que os indígenas passem a viver em outro espaço, mesmo sem a fisicalidade corpórea, eles permanecem ligados a sua cultura.

Do seu lugar de origem os indígenas extraem suas narrativas. Ou seja seu lugar de origem continua sendo seu lugar de enunciação. Munduruku (2016) escreve em memórias de índio que muitas de suas memórias estão ligadas à floresta que o habita, pois o lugar ancestral faz parte do ser que ele se tornou. “Alguns desses escritos aconteceram na floresta por mim habitada e outros são da floresta que me habita. Entendam floresta como quiserem, mas não esqueçam que ela pode estar em qualquer lugar, inclusive na alma da gente” (Munduruku, 2016, p.11).

As narrativas indígenas contribuem para a formação e reafirmação de identidades. Essa afirmação e reafirmação da identidade valoriza e promove a continuidade da cultura, tradições e saberes, através dela possibilita-se o fortalecimento de identificação e reconhecimentos dos nossos pertencimentos.

A transculturalidade é um conceito associado a interação entre vários grupos indígenas, é multifacetado, conforme explica Maher (2016,p.3). Vejamos:

A identidade étnica do índio, vista desta maneira, é, então, um fenômeno emergente, no sentido de que ela emerge, surge mesmo como resultado de interações transculturais entre este e membros de outros grupos sociais e étnicos. Afirmar isso significa aceitar que a construção da identidade implica multifacetamento, já que o outro com o qual interagimos não é sempre o mesmo, o tempo todo, em todas as situações sociais. Logo, a etnicidade não é fenômeno unitário que contenha em si qualquer essência definitiva, mas é uma construção discursiva feita em múltiplas direções, direções estas muitas vezes contraditórias.

Afirmar a identidade deve estar diretamente associado às interações sociais e à construção que surge nos intercursos sociais e nos diferentes posicionamentos ideológicos. Essa postura expressa o coletivo, característica típica da filosofia indígena na qual não sobressai a individualidade, pelo contrário, é o coletivo que deve prevalecer. Afinal de contas que tipo de cidade é essa que exclui a feição indígena de sua nomenclatura! Parece ser mais um braço da igreja católica e de sua doutrina da angeologia, do que ser a expressão identitária das etnias indígenas que nela habitam, em seu aspecto de transculturalidade.

São Gabriel da Cachoeira é diferente devido o grau de integração socio-cosmológica desse pequeno mundo multiétnico local, onde todas as etnias se reconhecem enquanto sujeitos e agentes de processos transformacionais. São movidos por um mesmo conjunto de fatos cosmológicos e esse fato coincide com a extensão do município, embora ultrapassem questões territoriais e sejam imensuráveis.

De fato este é um município indígena. Exceto o não indígena, todos entendem que vivem e são resultado de interações transculturais que envolvem dimensões e elaboração da ideia de um tempo e espaço.

A cidade e as comunidades, os rios e a floresta, são todos parte de um processo que compõe esse continente pluriétnico. São Gabriel da Cachoeira não é um espaço urbano isolado, diferente das outras cidades do país. Contrariando o pensamento urbanista, pode se dizer que não é uma civita. Mesmo que contenha ruas, calçadas, meio fio, semáforo, carros, ginásios, escolas, igrejas e campos de futebol São Gabriel da Cachoeira não é uma cidade. É uma grande maloca indígena. Sinalizamos esta constatação no item anterior quando discutimos a poética do espaço.

Algumas diferenças são percebidas quando começamos acrescentar o termo urbano neste lugar. São Gabriel da Cachoeira é o segundo município maior em extensão territorial do Brasil, e além desta sede há ainda 4 outros espaços urbanos menores (entre 1000 e 4.500 habitantes). Para qualquer especialista no assunto a especificidade indígena desta cidade é notório. Ela abarca a floresta e tudo que habita nela, e o rio, com tudo o que habita nele, misturando-se com a sua gente, os indígenas que habitam nela. Assim teríamos uma verdadeira casa para tudo, mas para tudo mesmo que a cerca. Todos que compreendem a especificidade desta cidade procurariam viver de forma que se respeitasse os limites invisíveis e visíveis, todas as etnias teriam seu lugar nela. São Gabriel é a grande maloca depositária dos conhecimentos ancestrais como a cura de enfermidade com seus especialistas no campo da medicina da floresta dentre tantos outros conhecimentos.

As práticas de bahse do povo Tukano, habitantes do Alto Rio Negro e de São Gabriel da Cachoeira, representam uma forma singular de medicina tradicional que entrelaça dimensões espirituais e culturais em uma conexão simbiótica com a natureza. Conforme analisado, por Dagoberto Lima Azevedo (2016, p.95) “o bahse transcende a noção de cura física, funcionando como um processo de realinhamento espiritual e coletivo”. Baseadas em uma cosmologia que tem o território como uma entidade

carregada de significados profundos, essas práticas utilizam a floresta e tudo que nela vive para estabelecer um elo de respeito entre os indivíduos e o ambiente que os cerca.

Essa abordagem de saúde e cura reflete um sistema integrado de saberes, onde a relação entre corpo, espírito e terra é fundamental. A oralidade desempenha um papel central na preservação do bahsese, garantindo que o conhecimento seja transmitido de geração em geração. Essa prática ultrapassa o campo individual, fortalecendo identidades culturais e reafirmando a importância do território como espaço de vital importância para todos os povos indígenas. Trata-se de um fundamento de sua existência que vai além das concepções limitadas do conhecimento ocidental.

A floresta está presente em todos os lugares da cidade. Muitos dos habitantes têm ou são parentes de alguém que têm uma roça, dentro ou fora da cidade. É notável que as duas maiores fontes de renda são essas formas de comércio de produtos locais, e a renda vinda da previdência e do Governo Federal. Em primeiro lugar porque a cidade, em termos econômicos, não corresponde à noção de um centro dinamizador de pessoas.

As pessoas não se encontram no conjunto de operários que foram compelidos a vender sua força de trabalho na condição de pessoas desprovidas de meios de produção, não se trata disso. Não se trata de um proletariado agregado em condições clássicas, nem, talvez, nas condições impostas ao amplo processo de urbanização brasileira (Durham, 2004). As pessoas que moram nesta cidade vivem, em grande parte, em conexão econômica, política e cosmológica, com a floresta e o rio e tudo o que nele vive. Mesmo no que diz respeito à população flutuante ou inconstante de militares e de comerciantes não indígenas que vieram para a cidade nos anos 1970, é preciso levar em conta que a economia local se estabelece em face desta relação com a floresta e o rio. “Mas isso é apenas o efeito material de um problema mais complicado, que opera a nível sociológico e cosmológico” (Andrelo 2019 p.32).

Nos últimos anos os benefícios sociais trazem à cidade uma enorme população flutuante, que desce o rio pelo menos uma vez ao mês para ir ao banco e ao comércio, além de se tornar um lugar para se tentar resolver as muitas questões que a burocracia impõe a todos. Isto, com efeito, sem levar em conta o fato de que, no caso dessa população que vive nesta região, às vezes os indígenas não falam português o que é um complicador. Nesses casos, as pessoas que moram em comunidades pedem abrigo em casas de parentes que, justamente, são as mesmas pessoas que realizam o movimento floresta adentro e rio acima para prover o seu complemento econômico.

Politicamente, a sede do município parece ter tanta importância quanto as comunidades. Em tempo de disputa eleitoral quem ganha a eleição é a gasolina utilizada nos motores rabetas<sup>14</sup>. O transporte fluvial cumpre em São Gabriel o que a televisão/internet faz no restante do país em tempo de política, mas não só porque estabelece uma rede econômica, e sim porque diz muito a respeito de como as relações estão conectadas, entre a sede e o rio acima e abaixo.

Tome-se o rio por uma avenida ou por uma faixa de transmissão. Atente-se para o fato de que o rio assume uma forma tecnológica, ele envolve processos complexos da navegação tal qual construir uma via pública. O que diferencia é que o rio está dissipado nos que navegam nele e não concentrado em engenheiros e trabalhadores na obra. Mas é tão cheio de fatores de controle quanto uma estação de Tv, só que povoado por pedras e correntezas e não por botões e fios.

Esta cidade é um lugar oscilante ou de constante variação, onde tudo muda o tempo todo. Os parentes sobem e descem o rio trazendo frutas e derivados para vender: umará, açaí, inajá, ingá, beijú e tucumã no final do dia retornam para casa satisfeitos com a venda e assim a história vai se construindo. A cada segundo que se passa a cidade cria formas variadas. Uma pisada na areia, uma pedra arremessada, um cheiro exalado, o cheiro desta cidade é um diferencial, uma porta que ao abrir risca o chão, a pedra que rola no rio abrindo caminho para a passagem da água, uma estrada desenvolvendo erosões, uma árvore onde cresce um ninho de pássaro construído, o som dos macacos guaribas no quintal de casa, a canoa que precisa de reparos por causa da ação do tempo. Em todo tempo a cidade se transforma e a vida vai se construindo e se transformando junto com ela.

Entre ruas que dançam ao som do vento  
E muros que guardam histórias em silêncio  
Essa cidade pulsa um coração escondido  
Nos detalhes mínimos, o acolhimento é sentido.  
Nas calçadas gastas de passos antigos  
Onde o tempo conversa com sonhos perdidos  
Há flores tímidas entre rachaduras  
E cheiros que carregam memórias puras.  
O rio serpenteia com força infinita  
Refletindo o céu que à terra se fita.

---

<sup>14</sup> Tipo de motor utilizado em embarcações, por ser menor permite maior controle e eficiência na navegação. Esse motor é conhecido por ser compacto econômico e ideal para transporte, pesca ou atividades em regiões de difícil acesso.

Aqui o rio fala, num murmúrio suave  
Do amor que a cidade no coração já crave.  
Os sorrisos nas feiras, as vozes em tom e melodia  
Transformam dias cinzentos em poesia.  
Cada canto, cada curva, respira carinho, é esta cidade, meu eterno caminho.

( Jane Delgado, 2025)

Quem já não passou pelo fato de caminhar um dia por um lugar e no outro dia perceber que algo havia mudado. Quem não tem lembranças de alguns lugares que no passado eram bem diferentes do que se apresenta hoje? Cada vez que caminhamos pela cidade, atualizamos nosso imaginário observando as mudanças diárias. Não tem como não relacionarmos a vida da cidade com a vida humana, um cotidiano paralelo entre as duas vidas, pois, tudo o que acontece com uma está relacionada com a outra, estão intimamente interligadas. Makowiecky (2012, p. 89) observa que,

A relação entre os seres humanos ao nível do olhar é uma parte fundamental da alma na cidade. As faces das coisas, suas superfícies, suas aparências, seus rostos, como vemos aquilo que vem ao nosso encontro ao nível do olhar, como nos olhamos. Assim é que se dá o contato da alma. A cidade precisa de lugares de encontro. Também precisamos de lugares para o corpo, enfatizando a relação do corpo com a vida diária da cidade, levando nosso corpo físico para a cidade, através de exercícios, caminhadas. Em outras palavras, enfatiza-se o lugar da intimidade dentro da cidade, pois intimidade é crucial para a alma.

A intimidade da cidade conosco parte do nosso interesse em buscar essa intimidade quando nos dispomos a encontrá-la através da observação atenta. Essa relação entre homem e cidade leva-o à busca de sua identidade como habitante da cidade, ou seja, cidadão. Lynch (1997, p. 01) assinala dizendo que, “cada cidadão tem vastas associações com alguma parte de sua cidade, e a imagem de cada um está impregnada de lembranças e significados”.

Em São Gabriel da Cachoeira, perpetua-se a narrativa de que o anjo Gabriel, mensageiro celestial, teria descido ao local em tempos remotos, cobrindo o lugar com suas asas em gesto de proteção e acolhimento. Tal narrativa simboliza a relação entre os moradores e a cidade, como se o anjo os envolvesse continuamente em um abraço divino, representando cuidado e esperança. Suas asas, não apenas iluminam os caminhos dos moradores, mas também inspiraram a comunidade a viver em harmonia.

Esse imaginário transcende o aspecto religioso, consolidando-se como um patrimônio cultural e simbólico da identidade local. Sob a guarda do anjo, o território de São Gabriel da Cachoeira é percebido como espaço de acolhimento e pertencimento, onde cada morador encontra refúgio e força para seguir adiante. O anjo Gabriel, com suas asas abertas, é visto como um símbolo vivo e visível do cuidado e da união entre os moradores de São Gabriel. Sua presença representa o compromisso genuíno de proteção e acolhimento, traduzido em práticas comunitárias e no apoio mútuo que fortalece os laços entre os habitantes. *Potyra*, 50 anos, do povo Tariano chama atenção para o fato de que,

Receber esse nome de São Gabriel é muito importante, porque Gabriel significa proteção, comunicação direta com Deus por que ele é um mensageiro direto dele. O anjo guarda a cidade, este é um lugar privilegiado em tudo. Toda a história que contam sobre a visita do anjo e este lugar só reforça o que vemos todo dia na cidade um povo alegre, feliz, devoto (Entrevista, 2024).

O termo anjo na língua portuguesa tem origem na palavra latina *angelus*, que por sua vez, deriva do termo *aggelov* (*aggelos*) do grego. Em hebreu, a palavra traduzida como anjo é *mal'ak*. A palavra *malak* ocorre 214 vezes no Antigo Testamento e a palavra *aggelos* ocorre 188 vezes no Novo Testamento, sendo que ambas têm o significado de mensageiro, representante, enviado ou embaixador. Sua existência é denotada em vários trechos da Bíblia hebraica e em diversos textos da literatura rabínica e do folclore judaico (Ben, 1996, p.40).

Personagem angelical, que é chave na Escritura, é Gabriel e seu nome significa "Homem forte de Deus". Sua função é primordialmente o de mensageiro. Ele aparece quatro vezes na Bíblia, sempre trazendo boas novas (Daniel 8:16 e em 9:21; em Lucas 1:9 e em 1:26). Gabriel que além de outras missões importantes foi incumbido de anunciar o nascimento de João Batista e o de Jesus Cristo. Gabriel tem um papel muito diferente daquele do arcanjo Miguel. "Provavelmente, ele também seja um arcanjo, embora a Bíblia não informe isso diretamente, ele pode ser também um querubim. Em todo caso, ele é, definitivamente, um anjo-chefe" (Lima 2007, p.98).

Do ponto de vista psicológico e cultural, autores como Jung (1981), interpretam figuras angelicais "como parte dos arquétipos universais, simbolizando proteção, esperança e conexão espiritual" (Jung 1981, p.58) Segundo Jung, esses arquétipos emergem do inconsciente coletivo e representam a busca humana por segurança e

orientação em momentos de incerteza. Essa perspectiva reforça o impacto emocional e simbólico que a crença nos anjos exerce sobre os indivíduos e as comunidades.

As asas do anjo Gabriel se abrem sobre a cidade que leva seu nome, abertas em gesto eterno de acolhimento. São Gabriel da Cachoeira com sua aura de proteção e sua história gravada no horizonte, é um lar para todos os que nela chegam. Em seu coração pulsante, indígenas, os habitantes originais, compartilham suas raízes e saberes com aqueles que vêm de outros cantos do país, criando um mosaico humano marcado pela diversidade. Este espaço sagrado abriga não apenas vidas, mas também culturas, que se entrelaçam em harmonia e respeito, sob o olhar constante do anjo.

A cidade, além de acolhedora, guarda um tesouro de sabedoria: “a ciência indígena e a ciência ocidental coexistem, dialogando entre si em um aprendizado mútuo” (Ramos 2012, p. 101). Conhecimentos ancestrais, profundamente conectados à terra e às águas, encontram nas práticas ocidentais um caminho de coexistência e evolução. São Gabriel da Cachoeira prossegue em sua jornada, um testemunho vivo de que a união entre diferentes visões de mundo pode florescer, mantendo-se fiel às suas origens e aberta ao novo.

Figura 03 - Morro da Fortaleza



Fonte: wikimapia, 2023.

A imagem acima é o morro da Fortaleza, a qual segundo a história da cidade recebe esse nome em virtude da Fortaleza levantada pelos europeus. Esse nome também é reconhecido pelos povos indígenas por ser palco de narrativas de vários povos. É neste lugar que está localizado o pé do anjo, recentemente o caminho que dá acesso ao pé do anjo foi pavimentado, passando o concreto e o cimento bem próximo à marca do pé que

se encontra encravado na pedra. Em virtude da fortaleza erguida pelos portugueses, em 5 de abril de 1990, esse morro foi considerado de valor histórico para efeito de tombamento de acordo com o Art. nº31, Lei Orgânica do Município, o que parece ter sido esquecido pelos gestores do município.

Este é um lugar que respira a alma dos povos indígenas. Ele é guardião das memórias ancestrais, é o lugar na cidade de São Gabriel da Cachoeira onde o vento murmura cânticos antigos e a terra guarda segredos sagrados. Para os povos indígenas, este é um ponto de conexão, um relicário que fortalece identidades e enraíza histórias. Sua importância não se mede apenas por sua presença física, mas pelo elo invisível que une gerações, transmitindo valores de respeito à terra e à vida comunitária. É aqui que o ancestral e o cotidiano se entrelaçam, costurando a memória de um povo à identidade da cidade.

Mas o tijolo e o cimento, com sua marca de modernidade sem alma, irrompem como uma ferida aberta neste cenário. Seu traçado, que agora contorna o local, desconsidera as vozes que outrora deram sentido a essa terra. É um ato de apagamento, um desrespeito à narrativa de origem, uma tentativa de cobrir com o cinza da indiferença o vibrante colorido da história indígena. Como nos alerta Viveiros de Castro (2002), a negação da cultura dos povos originários é também a negação de nossas próprias raízes. A presença do concreto não é apenas uma questão de urbanismo, mas um símbolo de como o progresso pode, sem cuidado, desumanizar e diluir o que nos torna únicos. Preservar este espaço é honrar os que vieram antes e garantir que nossas futuras gerações tenham onde encontrar suas próprias raízes.

Figura 04- O pé do anjo



Fonte: Terezinha Amazonense, 2024.

Esta imagem mostra a marca do pé do Anjo, ela é mais do que uma impressão na pedra; é um símbolo profundo que une a história e a identidade de uma cidade inteira. Seu formato singular, gravado como que por um toque divino, tornou-se o centro de significados que moldaram o nome e o espírito deste lugar. Para os habitantes, ela é memória e identidade, uma conexão viva com o passado que perpetua o orgulho e a reverência pelo que é único. Como aponta Assmann (1995, p. 85), “a memória cultural é a essência que preserva e revitaliza os laços entre um povo e seu território”. O Pé do Anjo não é apenas um vestígio; é o coração pulsante de transcrição de narrativas que resistem ao tempo, conferindo à cidade um senso de pertencimento que nenhuma modernidade pode apagar.

Na figura a seguir apresentamos o banco localizado de frente para o rio Negro. Esse banco presencia dia e noite a briga eterna pela amada Adana. A ilha no meio do rio é Adana, a corredeira próxima ao banco é Curucuí, ao longe vemos e ouvimos Buburi esbravejando de raiva pelo irmão numa briga eterna.

Figura 5- Curucuí, Adana e Buburi



Fonte: Jane Araújo Delgado, 2024.

Observar os detalhes da cidade é como folhear um livro vivo, onde cada página está gravada com histórias silenciosas e memórias ocultas. As ruas, com suas esquinas desgastadas pelo tempo, sussurram os passos de gerações que moldaram o presente. As paisagens, sejam montanhas majestosas ou praças modestas, carregam uma aura que transcende o visual e nos convida a um diálogo íntimo com o espaço. Para Tuan (1977, p. 99), “há uma profundidade sensorial e emocional que emerge quando realmente aprendemos a ver e sentir o lugar onde pertencemos”. Esse ato de percepção vai além da superficialidade é um encontro com as raízes que definem.

Quando ouvimos as histórias que a cidade compartilha, sentimos sua acolhida como um abraço. Essa conexão não é apenas geográfica é um laço identitário, uma relação simbólica que nutre uma busca por pertencimento. A cada detalhe reconhecido, seja a textura de uma parede antiga ou o som de um rio ou de um igarapé que corta o bairro, nos chama a tornar parte no pulsar coletivo que sustenta a vida do lugar. Sentir a cidade é, portanto, um exercício de memória, de escuta e de presença. É uma forma de reafirmar que o sentido de lar não está apenas nas construções, mas nas paisagens vividas que nos acolhem e nos transformam.

### **CAPÍTULO III – A FENOMENOLOGIA DA INTIMIDADE COM A CIDADE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA**

*A mulher que ouve a sua intuição, que percebe os seu sonhos, que ouve a voz interior das velhas e das mulheres guerreiras de sua ancestralidade e que possui o olhar suspeito dos desconfiados, essa sim, é uma ameaça ao predador natural da história e da cultura.*

(Eliane Potiguara)

#### **3.1 A Pesquisadora e sua relação de pertencimento com a cidade**

Discorrer sobre São Gabriel da Cachoeira, a partir da percepção de si, das reminiscências de criança e da construção que esta pesquisadora faz desta cidade, é uma tarefa desafiadora. Convivi intensamente com o meio ambiente desta cidade, seus rios, pedras, vegetação, paisagens arvores frutíferas dentre outro. São essas lembranças e da interação com as pessoas que vou escrevendo estas memórias. O fato de as imagens serem extraídas do meio ambiente não significa que o mesmo as tenha determinado, “nem necessita-se acreditar que certos meios ambientes possuem o irresistível poder de despertar sentimentos topofílicos” (Tuan, 1980, p. 129).

A cidade de São Gabriel da Cachoeira não é o lugar onde nasci, sou natural do distrito de Iauaretê, uma das comunidades de São Gabriel da Cachoeira. Vivo neste lugar desde a minha infância. Esta cidade é muito importante para a região do Alto Rio Negro, é uma base para vários povos indígenas e não indígenas que vivem aqui e ao redor dela. Associe-se isto a importância cultural e memorial que ela carrega principalmente para o povo Baré.

Quis Tupana que fosse assim. Sou uma Baré nascida no rio Waupes, Iauarete, terra dos Tariano e Tukano, Baré que tem nome tradicional Tariano e fala o Tukano, é como descreveria essa cidade, que hoje é minha casa. Minha vida está enraizada neste lugar que aprendi a amar e respeitar. É possível sim sentir-me conectada emocional, cultural e socialmente com o ambiente urbano e a comunidade ao redor. Já que a noção de pertencimento vai além da mera presença física em um determinado local. Envolve o compartilhamento de interesses comuns, valores e laços sociais que, pela interação

regular, constante, forma um conjunto coeso e interdependente. Para alguns, pertencer a uma cidade pode significar ter raízes profundas na comunidade, com várias gerações de familiares que viveram e contribuíram para o desenvolvimento do local. Para outros, pode ser a sensação de ser aceito e valorizado pelos moradores do lugar, encontrar apoio em grupos sociais ou culturais específicos dentro da cidade.

De acordo com Giometti et al (2012), o lugar como experiência caracteriza-se principalmente pela valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao ambiente. Relações estas que são o aporte para a afetividade construída por determinadas experiências. Nesta linha de raciocínio, o lugar é resultado de significados construídos pela experiência, ou seja, trata-se de referenciais afetivos desenvolvidos ao longo de nossas vidas. É preciso que os moradores tomem consciência de sua relação afetiva com a cidade e com o meio ambiente, considerando que a cultura, as simbologias e os valores construídos a este, são fundamentais na relação com o ambiente. Todos esses elementos juntos formam o pensar e o agir do ser humano em relação ao ambiente no qual ele desenvolve suas relações.

O sentimento que esta pesquisadora nutre por São Gabriel da Cachoeira é de pertença e amorosidade pela cidade que é um lugar extremamente aconchegante, que acolhe e dá oportunidade de realizar sonhos. O sonho que foi de minha mãe, que é meu e agora de meus filhos que tem a oportunidade de seguir a vida através da educação. Neste lugar tenho lembranças da minha infância e adolescência que na maioria delas é dos banhos no rio, na praia. Para os povos indígenas a conexão com o rio é muito importante.

O rio Negro têm uma força que transcende a serenidade aparente de suas águas, atuando como um espelho vibrante que reflete a alma da floresta e de seus habitantes. Para os povos indígenas, o rio vai muito além de ser recurso natural, pois representam uma das mais valiosas riquezas da natureza. A conexão com ele não é apenas um ato físico, mas também espiritual, exigindo reverência e conexão profunda com o ambiente que acolhe e ensina. Como aponta Torres (2024, p.19) “os rios possuem uma espiritualidade e uma moralidade na medida em que exigem respeito às leis naturais, sendo, necessário pedir licença aos seres sobrenaturais para singrar suas águas”.

O banho no rio é diferente do banho no chuveiro, em São Gabriel na infância e juventude tive a oportunidade de morar à margem do rio, de frente para Adana, Curucuí e Buburi, dormir e acordar com o som da cachoeira que me levava a ter bons sonhos.

Apesar de nossa casa ter água encanada, a minha preferenciaia era o rio, assim como a minha mãe. Naquele momento da minha vida o rio Negro significou diversão, muita diversão, no sol ou na chuva sob os olhos de Adana e dos ensinamentos de Curucuí e Buburi, que nos transmitiam ensinamentos de ordem moral, impondo limites com o som ensurdecedor cada vez que tentava me aproximar deles.

Os rios desempenham uma função central na cosmologia indígena, sendo considerados entidades vivas que carregam significados espirituais e morais profundos. Viveiros de Castro (2002, p. 67) destaca que a relação com os rios transcende o uso material e inclui um respeito pelas leis naturais e espirituais. Essa visão implica em uma reciprocidade entre os habitantes e os elementos da natureza, uma ética que envolve pedir licença aos habitantes que moram nos rios. O rio é um espaço de muito respeito que conectam o ser humano às forças naturais e sobrenaturais, ressignificando sua importância muito além de recursos naturais, mas como patrimônios vivos.

João Paulo Barreto, em suas reflexões sobre os Waimahsã, aponta que esses seres habitam os rios e cachoeiras, integrando-se à espiritualidade e identidade dos povos indígenas da Amazônia. Segundo Barreto (2019, p. 56), “os Waimahsã são entidades que representam uma ligação íntima entre os humanos e os mundos dos rios”, atuando como guardiões dos lugares e demandando respeito de quem cruza esses lugares. Para os povos indígenas, a conexão com esses espíritos reforça a percepção dos rios como espaços de cuidado e equilíbrio, essenciais para a preservação da vida. Essa abordagem nos convida a repensar a relação com a natureza, reconhecendo o papel central dos rios na formação cultural e espiritual das comunidades.

Atualmente o rio significa renovo, como diz Bachelard (1989), a água escura tem “feições maternas.” Parece sarar as dores de cabeça, as preocupações, até mesmo olhar para ele nem que seja de longe, já me traz paz, cuidado, ele me traz a sensação de ouvir a voz de minha mãe contando histórias fazendo-nos dormir ao som de Adana e seus eternos amores. Para Bachelard (1989, p 90), “a água é o elemento mais feminino de todos, também possui maior uniformidade capaz de ir ao encontro das forças humanas mais íntimas”. A água é um bem que dá vida, mantendo o organismo humano vivo, mas é morte também. Se o indivíduo não souber lidar bem com a água, seus banzeiros e fúria, ela o engole e o mata (Torres 2024).

O olhar de pesquisadora me leva de vez em quando a viajar pelas paisagens desta cidade. A orla da cidade oferece uma paisagem que nos leva ao delírio, ao êxtase,

num efusivo envolvimento amoroso com a cidade. Cada rocha revela uma ancestralidade imemorial, compreendida numa arqueologia cuja datação revela a aura primordial e primeva dos povos ameríndios nestas paragens.

Ao observar a paisagem podemos captar a aura no sentido de Walter Benjamin, reconhecendo a singularidade e a autenticidade dos elementos que compõem o espaço. A aura, conforme Benjamin (1985, p.165-196), “emerge da interação entre o tempo e o lugar, conferindo à paisagem uma qualidade única e irreproduzível que só é plenamente experienciada por meio de um olhar atento e sensível”. Para quem a contempla, a paisagem se torna não apenas um objeto de estudo, mas um encontro emocional e reflexivo com os detalhes que conectam história, memória e identidade. Nesse contexto, a aura revela-se como o fio que une o presente ao passado, transportando significados que transcendem o visual. Já o limiar, segundo Benjamin (1989), por sua vez, simboliza os momentos de transição nas experiências da observadora. Ao contemplar diferentes paisagens, a pesquisadora atravessa esses espaços de transformação, onde “o antigo e o novo, o familiar e o desconhecido se encontram, criando possibilidades de percepção e aprendizado” (Benjamin, 1989, p.101). O limiar representa o ponto de abertura para novas interpretações e conexões entre ela e o ambiente observado, destacando a capacidade da paisagem de evocar sensações que moldam sua percepção e enriquecem seu trabalho investigativo.

Agora o rio Negro se mostra diferente  
 Ele mudou ou fui eu quem mudou?  
 Seu curso hoje dança com outra lembrança.  
 Flui diferente, sussurrando segredos.  
 Como se as águas abrissem antigos enredos.  
 No reflexo vejo, além do presente.  
 As margens respiram história que ainda dói  
 De um passado sombrio que insiste vir a mente  
 Ele é testemunha serena  
 Guardião de memórias, Tu corres eterno, escrevendo histórias.  
 No teu fluxo encontro não só o que sou, Mas o eco de tantas vidas que também por aqui  
 passou.

( Jane Delgado,2024)

Algo mudou em mim! E muita coisa mudou na minha cidade. A cidade foi se tornando populosa, adquirindo ares de uma certa urbanização com ampliação de ruas,

construção de prédios. Esta urbanidade, porém, não modificou por dentro os seus moradores, a sua indianidade. Aqui está a nossa identidade pluriétnica com as pedras, a floresta, Curucuí, Buburi, Adana, Wariró, Bahsebó, eles que são visíveis na cidade e os que são invisíveis eles sabem.

Para Freitas (2008), o sentimento de pertencimento pode ser definido como os laços que prendem o sujeito ao modo de ser, aos comportamentos e estilos de um grupo ou comunidade do qual se torne membro, fazendo com o indivíduo se sinta e atue como participante pleno, sobretudo no que diz respeito aos papéis sociais, às normas e aos valores.

Como não se encantar, como não se apegar a este lugar que guarda histórias sobre mim, sobre o meu povo, sobre a humanidade. Não estou querendo mostrar uma São Gabriel da Cachoeira perfeita sem problemas, pelo contrário a cidade é um palco de conflito com o Estado com o capital e conflitos entre os próprios indígenas. Some-se a isto, os antagonismos de desigualdades sociais e diferenças econômicas que expõem as camadas mais despossuídas da população.

As cidades amazônicas revelam o ressoar das tensões que permeiam o encontro entre o urbano e o selvagem. As cidades, moldadas entre rios e florestas, carregam em seu tecido um diálogo incessante entre progresso e preservação. Oliveira (2000, p.89) aponta “que o avanço urbano, por vezes, sufoca as peculiaridades culturais e sociais das comunidades locais, transformando suas histórias em silêncios”. Ainda assim, os rios resistem como veias vivas da paisagem. Elas são “ao mesmo tempo palco e testemunha de disputas por recursos que revelam o desafio contínuo de entrelaçar modernidade e tradição” (Ibidem 2000, p. 89) A cidade, então, torna-se uma narrativa suspensa, onde o fluxo do passado e o sonho do futuro se encontram em constante negociação.

O sentimento de pertença só é possível a partir do processo de apropriação que deve ser compreendido como a ação sobre o espaço, a fim de personalizá-lo e transformá-lo em lugar, o que propicia a sensação de segurança. A apropriação do espaço possibilita a aquisição de referências estáveis que servem para nortear as pessoas e auxiliam a preservar suas identidades. Trata-se de “uma necessidade tanto individual, como coletiva das pessoas identificarem territórios próprios e, assim, constituírem a personalidade, cognições e relações sociais, suprimindo suas necessidades de pertença e identificação” (Fischer 2009, p. 164 ).

Na verdade o sentimento de pertencimento é bem atual, durante as aulas de mestrado, o véu que encobria a história de São Gabriel foi retirado. Quando a professora Iraíldes Caldas perguntou o porquê do nome São Gabriel da Cachoeira, a nossa cidade, a turma não soube responder. Tomei um espanto, tive uma sensação indescritível como se uma missão me fosse dada para escrever a história deste lugar, ao mesmo tempo em que fui apresentada à história do povo Baré de forma inigualável pelo professor Agenor Vasconcelos. Era a minha história, a história do meu povo Baré que, por muito tempo, foi tratado com preconceitos, deboche, e exclusão. Tinha em mãos tudo o que era necessário. A partir desse momento a cidade se mostrou para mim e comecei a perceber pequenos detalhes na paisagem ao redor, que nunca tinha percebido. É fato que São Gabriel da Cachoeira mudou em termos de urbanização, sim, sem falar nas suas denominações, mas seu significado, simbolismo, sua essência nunca foram mudados porque ela se encontra dentro de cada morador, para mim ela é assim.

A temporalidade e a espacialidade são importantes no processo de modelagem da afetividade e do sentimento de pertencimento a partir das relações de vivência dos moradores com o lugar. Segundo Felipe e Kuhnen (2012, p.54 ) o apego ao lugar pode ser definido “como o vínculo emocional firmado com cenários visíveis e invisíveis, envolvendo sentimentos derivados da experiência espacial real ou esperada, no qual o ser humano está exposto no decorrer do tempo histórico”. Esse vínculo afetivo pode ser definido como os sentimentos expressados em relação ao lugar que o indivíduo habita. Durante a relação de afetividade e pertencimento do indivíduo com o lugar no qual ele se encontra , há um processo de construção social.

Em 357 anos oficialmente, São Gabriel da Cachoeira já passou por muitas fases. Para os povos dessa região sua existência vai além dessa contagem e todas as lembranças deste lugar, dos eventos que aconteceram tanto bons quanto ruins, estão consolidados na memória. Presente e passado se unem através da memória para educar a mente dos indígenas, premissa básica que os fazem compreender o mundo. Guardada pelos anciões, a memória permanece em segurança, para ser repassada às gerações mais jovens. Ela se torna, coletiva; instrumento de transmissão dos valores culturais que garantem a formação das identidades indígenas. O sentimento de pertencimento é importante na construção histórica e cultural do lugar, uma vez que ele é o elo entre os

moradores e o meio onde eles habitam. São Gabriel da Cachoeira é a minha grande maloca, podendo ser também uma grande comunidade.

Comunidade é um conceito utilizado por Wagley (1977) na Amazônia para designar povoados ribeirinhos, aldeias ou agrupamentos rurais. Não obstante, o termo pode ser tanto uma categoria analítica quanto de orientação da ação e reflexão, que se refere não apenas às relações face a face num determinado espaço geográfico, mas a todas as formas de relacionamento continuadas no tempo, envolvendo engajamento moral, profundidade emocional e intimidade pessoal. De acordo com Maffesoli (2014,22), o cotidiano na comunidade emocional “se cristalizam todas as representações: trocas de sentimentos, dissensões de botequim, crenças populares, visões de mundo e outras tagarelices que constituem a solidez da comunidade”.

Maffesoli (2014, p.20) utiliza-se do conceito de comunidade emocional assinalado por Max Weber, esclarecendo que se trata de “uma categoria [...] que pode servir como revelador de situações presentes”. São reagrupamentos que se põem por “fora dos enrijecimentos institucionais” (Ibidem p.20). É o que ocorre com os moradores de São Gabriel da Cachoeira que não perdem a sua indianização no turbilhão da cidade e sua institucionalização nos moldes ocidentais.

À luz da Psicologia Ambiental pode-se perceber a convivência dos moradores na comunidade grande como vivência comunitária que compreende reciprocidade, laços e afetividade, que fazem com que as pessoas se sintam pertencentes a um mesmo grupo social. O sentimento de pertença é um vínculo criado a partir das relações dos moradores com a cidade, contemplando a construção de uma história, tendo como base a convivência entre parentes e/ou vizinhos numa determinada comunidade (Araújo;Calegare, 2018).

Apesar de existir ampla produção teórica acerca da identidade social, raramente os estudiosos levaram em consideração o ambiente físico como um componente na elaboração da identidade pessoal e social (Bernardo; Palma-Oliveira, 2016). A partir da ideia de que todos os aspectos da identidade têm implicações, em maior ou menor extensão, relacionadas ao lugar (Hernández, Hidalgo, Salazar-Laplace, Hess, 2007), pode-se dizer que em São Gabriel da Cachoeira há uma multiculturalidade que engendra várias identidades étnicas. Os moradores possuem um convívio fecundo com a cidade,

possuem uma relação íntima com o organismo e suas artérias, ora em projeções monumentais, ora em suas miudezas cotidianas:

### O Chamado de Buburi

Filhas minhas, o sol nos convida,  
 O rio nos chama com força viva.  
 Descalcem os pés, sintam a areia,  
 E no abraço da praia, alma se encandeia.  
 Apresentem-se ao rio! Digam quem são,  
 Escutem suas águas, sua velha canção.  
 Cada corrente guarda histórias antigas,  
 Segredos guardados em suas cantigas.  
 A cachoeira à esquerda, forte e brava,  
 Não é só queda, é alma que se lava.  
 Seu nome é Buburi, filho de Typa,  
 Corredeira feroz, voz que se equipa.  
 Filho de Typa, fonte primordial,  
 De força e vida, corrente ancestral.  
 Buburi ruge, sua força ecoa, rio que pulsa, voz que ressoa.  
 Filhas queridas respeitem nossa casa,  
 O rio é mais que águas a passar.  
 Entrem com calma, com repeito, coração e amor.  
 Pois nele vivem histórias e seu valor

( Jane Delgado, 2024)

O ensejo é que a partir dessas experiências seja possível evidenciar que não só observamos e modificamos nossa cidade, mas que a cidade também nos educa e nos modifica. É possível, por vezes, numa única narrativa, entendermos que essa ressignificação do modo de encarar a cidade como um organismo, deixa um ensinamento primoroso. A cidade fala comigo, ela é muito quente e eu a amo. Algumas relações afetivas que me rodeiam são frias e eu rejeito. Não obstante sou levada a pensar numa cartografia que transforma os incômodos em conformação para que se possa habitar espaços étnico-afetivos sem exclusão da cidade que se estiliza ao longo do tempo.

Há muito significado na minha trajetória e não tem como tratar essa cidade apenas como cartão postal, minha fala vem do convívio contínuo, um estado de vivência cotidiana com a minha cidade. Não tem como voltar, ela já me cativou demais. A cidade me envolveu em demasia. Trata-se “de uma força irreprimível [...]. É inútil lutar contra

a lenta subida da maré. É isso que podemos chamar de invaginação do sentido” (Maffesoli, 2012, p.57).

A poesia acima retrata o olhar de Buburi sobre seus filhos e filhas que vivem na cidade, pedindo respeito para com a cidade e educando-os frente ao rio e as corredeiras. São Gabriel da Cachoeira é uma cidade tão bela com majestosa beleza natural que nos inspira a poetizar. Entender a cidade é entender a nós mesmos. Maffesoli (2003, p.169) lembra que “essa é uma maneira obstinada, permite que a vida se renove e acresça e, no fim das contas se enriqueça [...], favorecendo a emoção estética, o prenuncio suscitado pelo mundo”. E acrescenta: “induz a um pensamento carinhoso que sabe dizer as coisas como são, e não como deveriam ser” (Ibidem, p.169).

#### Imagem 06 – Porto da Queiroz Galvão



Fonte: Wikimapia, 2023.

Às vezes tenho vontade de escrever sobre o porto da cidade Queiroz Galvão<sup>15</sup>, mas ao mesmo tempo acho que deva ser problema de uma cidade grande, poderia escrever sim. Mas gosto de pensar São Gabriel da Cachoeira como organismo vivo, veia, artéria, pulmões. Todo organismo tem suas dores, cicatrizes muito antigas mesmo que tentem esconder, essas marcas estão lá. Nos processos comunitários há a existência de reciprocidade entre o comportamento dos moradores e o ambiente, o que

<sup>15</sup> Porto da cidade que recebe a pessoas vinda do Alto Rio Negro. São muitas canoas e barcos que atracam nesse porto que, as vezes, parece não suportar o fluxo.

engendra significados que perpassam o meio físico, envolvendo de forma afetiva, cognitiva e social a pertença ao lugar e, conseqüentemente, a identidade do lugar para os moradores.

Como indicam Câmara (2008) e Góis (1994), quando os membros de um lugar revelam um forte sentimento de pertença, isso se manifesta em maior envolvimento e participação em prol do coletivo. Construir e cultivar o sentimento de pertença entre os moradores de certa comunidade, pode contribuir para resguardar valores sociais, atribuídos ao lugar, ou favorecer processos de fortalecimento comunitário e ativismo.

O sentimento de pertencimento se constitui como base para a construção da identidade social (Hernández et al., 2007; Lewicka, 2008). A identidade configurada a partir desse pertencimento possui como pressuposto básico de sua construção a memória das experiências, partilhada entre os comunitários. A memória coletiva, a partir da transmissão de conhecimento, permite que ocorra a identificação das pessoas como pertencentes a uma comunidade (Santana; Simões, 2015). Schmidt e Mahfoud (1993) tendo por base as concepções de Halbwachs (2013) apresentam a noção de memória coletiva como uma atividade realizada por determinado grupo social, que articula e localiza quadros sociais comuns, que formam um acervo de compartilhamento de lembranças.

Um dos aspectos mais importantes para perceber e compreender o sentimento de pertença diz respeito ao passado histórico, uma vez que esse é um fator relevante nos sentimentos de amor e afeto atribuídos ao lugar (Tuan, 1980). Ideia reforçada por Santos (1999, p. 264) ao dizer que “a memória coletiva é apontada como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro”.

É fundamental reunir esforços no sentido de cultivar em todas as comunidades, sua identidade histórica e geográfica, uma vez que com o passar do tempo as histórias sobre seu passado tendem a se perder, fazendo com que os jovens esqueçam suas origens. Ao reforçar e manter presente sua identidade histórica, os moradores reforçam a possibilidade de manutenção de coesão e união, além dos sentimentos de identidade, orgulho e pertença. A consciência do passado é imprescindível para o amor ao lugar. Talvez esta seja a razão de visitantes e nativos terem visões diferentes sobre um determinado local. Para o visitante, o confronto com a novidade é determinante para

suas impressões. Já o nativo é influenciado pelo comportamento, pelas tradições locais, conhecimento e mitos (Tuan, 1980).

Bartolomeu Melià <sup>16</sup> revela que quando os indígenas Guarani ouviam os europeus lerem seus escritos, em voz alta, eles ficavam espantados e encantados ao perceberem como os europeus faziam o papel falar. Para aqueles antigos Guarani, aquilo era mais ou menos como fazer com que um morto falasse. Ao coletarmos dados de campo para fins acadêmicos a fim de sentirmos a cidade, seus problemas e seus encantamentos. Tentei transpor para o papel as minhas impressões, os meus sentimentos, críticas e afetividade pela minha cidade. Se conseguir motivar a fazer ciência indígena e isso despertar a vontade em alguém para tomar contato direto com a cidade de São Gabriel da Cachoeira terei atingido parte de meus objetivos.

Esta é a fenomenologia existencial da minha cidade, as evidências táteis, o vivido e sofrido que está arraigado em minha existência.

### **3.2 O Povo Baré e sua relação de afetividade com São Gabriel da Cachoeira**

*As cidades foram construídas dentro dos territórios indígenas tradicionais. Para os povos indígenas as cidades, enquanto espaços territoriais onde se vive, são extensões de seus territórios tradicionais.*

(André Baniwa)

Os afetos podem ser uma forma de entender essa relação construída entre as pessoas e a cidade. Afeto é uma dimensão psicológica, envolve o corpo e a mente. Quando o corpo sente algo, seja uma emoção, seja um sentimento, a mente interpreta essa sensação e faz um juízo de valor. A grosso modo, o afeto é positivo ou negativo. A experiência corporal na cidade vem sendo objeto de estudo de autores do último século como Certeau (1998), Sennett (1999) e mais recentemente Jacques (2012). Para esta autora,

---

<sup>16</sup> Antropólogo e linguista hispano-guarani.

A cidade é apreendida pela experiência corporal, pelo tato, pelo contato, pelos pés. Essa experiência da cidade vivida, da própria vida urbana, revela ou denuncia o que o projeto urbano estratégico exclui, pois mostra tudo o que escapa ao projeto, as táticas e micropráticas cotidianas do espaço vivido (Jacques, 2012, p. 272).

A cidade propicia a mobilidade e encontros (Santos, 1996), por meio dos espaços urbanos, locais de encontros e vivências. O lugar é o espaço vivido e percebido, simbólico e cotidiano (Nogueira de Queiroz, 2014), é o espaço dos acontecimentos e da existência. No cotidiano das cidades, a significação e apropriação dos espaços extrapola a simples ocupação espacial, é o que os caracteriza como lugar (Klein et al, 2017). A afetividade das pessoas com o lugar abrange "[...] todos os sentimentos e emoções que, em seu conjunto, demandam disposições afirmativas ou negativas, positivas ou negativas, que configuram uma afetividade em relação ao espaço construído e vivido" (Klein et al, 2017, p. 7).

O lugar transpõe os conceitos de espaço e simples ocupação e movimento dos corpos. Existem lugares queridos, lugares indesejados; lugares que ativam nossa memória afetiva, que despertam lembranças de momentos bons. Para além das nossas casas, a cidade oferece uma variedade de espaços de encontros, de vivências e de experiências, sejam lugares para aprender, socializar ou simplesmente contemplar.

Cidade, para além do espaço do habitar, do viver em comunidade, são espaços de afeto. Do afetar e do deixar-se afetar. Estar na cidade é estar com pessoas, centenas ou milhares delas. São habitantes, visitantes ou pessoas em trânsito. É dividir com desconhecidos o conhecimento de território, é compartilhar experiências diversas enquanto semelhante e diferente. É viver o senso da comunidade que às vezes ele agrega ou segrega. Trata-se de conviver, compartilhar e coexistir nesses lugares. Há muitas versões de cidades dentro de uma cidade. Pode ser um local de incertezas, da busca por segurança, um local descuidado, onde pessoas se encontram e desencontram, de afeto e dasafeto, de morte, de vida, de transformações, enfim, de coisas inusitadas e do lúdico.

Para a maioria da população que mora em São Gabriel da Cachoeira esta cidade, sobretudo é terra. "Terra é parte da gente, faz parte da nossa própria existência" (Munduruku, 2018, p. 32). São Gabriel da Cachoeira é território ancestral, é indígena. Território indígena é espaço de apropriação material e cultural, o chão, que é a base

física, as fontes de recurso e das imaterialidades. Ou seja, os cultos e representações simbólicas, o que, para Luciano (2006, p. 101) representa todo “o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições, que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva”.

Para os Baré, cidade se diz Tawa, significando aldeia, clareira grande, exagerado, prototípico. Se uma cidade indígena é uma aldeia enorme, ou seja, o espaço social dilatado, é porque nós os indígenas a construímos como é o caso de São Gabriel da Cachoeira, construída por vinte e quatro etnias. Já dissemos isso anteriormente, mas é preciso reafirmar aqui o fato de ser São Gabriel da Cachoeira uma casa grande, uma maloca, numa aldeia alargada, grande.

A perspectiva indígena da cidade como território ancestral é inerente ao corpo-território, ao corpo-floresta e ao corpo-resistência. Para Kaingang e Mandulão (2023), corpo-território se faz coletivo e carrega heranças ancestrais, heranças espirituais e a sabedoria coletiva dos povos. Vejamos

Quando falamos de corpo-território, dizemos que, embora possamos estar em um outro lugar que não é mais o nosso território dito tradicional, nosso bioma ou as nossas aldeias, carregamos no nosso corpo a marca da coletividade dos nossos povos, a sabedoria das nossas anciãs, a nossa ancestralidade e espiritualidade( Kaingang e Mandulão 2023, p. 7).

No que se refere ao corpo floresta, que, segundo Brum (2021), na lógica da destruição não faz distinção do corpo da mulher, a ameaça ao corpo da floresta faz com que os indígenas disponham do próprio corpo para a defesa da floresta. É um corpo da floresta e um corpo na floresta, um corpo esgotado. E, por fim, o corpo-resistência, que luta pela existência e permanência em diferentes contextos e tempos. Um corpo-território mutável face aos encontros, confrontos e à defesa, por conseguinte. Kopenawa e Albert (2023) sintetizam o que é o território ancestral indígena da seguinte forma:

No entanto, para um indivíduo ou um conjunto de indivíduos, o conceito restrito de terra-floresta não se aplica apenas a esse território coletivo local em que se inscreve sua existência durante determinado período, mas a todos os espaços de mesma natureza sucessivamente ocupados ao longo da história migratória de seu grupo (Albert; Kopenawa, 2023, p. 47).

A multiplicidade das trajetórias produz, conjuntamente com as antigas dinâmicas dos povos, novos traços às histórias de vida, de si, sendo todos os espaços ocupados um território que deve ser compreendido como atual, e, sobretudo, ancestral e indígena. São Gabriel da Cachoeira é sentida dessa maneira por seus moradores, sobretudo pelo povo Baré, como um território dentro de um território maior. Sobre isso *Paraná Baré* (70 anos) revela o seguinte:

Quando viajo pra outro lugar e fico longe por muito tempo, eu adoço Tenho sonhos ruins, porque aqui é minha casa, ninguém se sente bem dormindo longe de casa ( Entrevista, 2024).

Kambéba (2018), ao considerar que a cidade é, também, a sua aldeia, sem apagar a cultura ancestral, reforça dizendo que é uma selva que virou pedra, sendo que a essência, o ser-indígena, a identidade do seu povo, são preservados, o que se alinha à perspectiva do devir-floresta. Kopenawa (2015) também alerta quanto às coisas perigosas que vêm com os xapiri, nas cidades, antes que os brancos arranquem do solo até as raízes do céu. No devir-floresta são feitos movimentos valorativos sobre a presença indígena na cidade, território ancestral, para que se vislumbre a garantia de direitos e a calma do espírito, pois “em suas cidades não é possível conhecer as coisas do sonho” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 437).

Tal ligação é difícil de ser explicado, como exemplo situarei as falas da minha avó paterna que ao apresentar seus filhos, os identificava pelo lugar onde haviam enterrados seus cordões umbilicais. Ao nascer, ela dizia: “esse é Ademir (meu pai) nasceu em São Felipe ,<sup>17</sup>seu umbigo está enterrado naquela comunidade, nós somos de lá, esse é Ademar que nasceu também lá, seu umbigo também está em São Felipe, meus netos são de São Gabriel agora os seus umbigos estão aqui atrás da nossa casa”. Os Baré não possuem nome tradicional como as outras etnias, é fato que possivelmente os seus ancestrais também tinham essa prática, mas com o passar do tempo, essa prática também foi lhes retirada. No ato de auto-declarar indígena, é necessário indicar seu nome ocidental e também seu nome tradicional. Os Baré não tem mais essa prática. Eles se autodenominam de acordo com seu lugar de nascimento, nome da sua história de

---

<sup>17</sup> Comunidade Natal de minha família paterna, localizada no Alto rio Negro, rio acima de São Gabriel da Cachoeira.

origem ou um animal é comum encontrar um nome cultural como: Curucuí, Adana, Cucuy, kuracy, Tawa, Typa, digno de verdadeiros guerreiros que são. *Typa* (75 anos) indígena Baré ouvida nesta pesquisa narra este fato da seguinte forma:

Sou lá pra cima de Cucuí, viemos por causa do internato. Nós não somos daqui, mais há muitos anos moramos aqui.  
Estudei aqui, meus filhos nasceram aqui, eu não.  
Vivemos aqui por tanto tempo que nem me lembro mais de como é viver longe daqui, Já é minha casa também, não tenho mais casa em outro lugar. Aqui criei meus filhos, netos aqui eles trabalham, sentimos como nossa casa. Nossa casa é onde vivemos, se sair daqui agente se sente mal, ao redor dessa casa velha meus filhos todos tem seu umbigo enterrado por aqui se não aqui na nossa roça o que diz que essa terra também é dos meus filhos e minha (Entrevista 2024).

Krenak (2022, p. 83) elabora o conceito de alianças afetivas, que, ao invés de reivindicar por igualdade, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, “dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos”, abrindo para outras cosmovisões. A alteridade indígena não envolve só os humanos, mas inclui a floresta, os animais o rio, seres visíveis e invisíveis. “Os grandes mestres da vida do povo que vivem nesta terra são constelações de seres - humanos e não humanos” ( Barreto, 2023, p. 21).

Nesse sentido e em articulação com outros seres e com base nesses saberes, as sabedorias originárias nos convocam para aprendermos a enxergar com um olhar diferenciado. *Tacira* (67 anos) indígena do povo Baré exorta os humanos da seguinte maneira :

Tem é que parar de estragar o que ainda tem. Quando cavam pra tirar areia pra vender derrubam tudo. A estrada de Camanaus está cheia de buracos pra tirar areia. Quebram pedras em lugar que não é permitido conforme nós sabemos. Aí vem doenças, que todos não só eles sofrem, isso estraga a cidade, não tem respeito. Isso tudo tem dono e não é meu e nem deles não, não era pra mexer. Nós (indígenas) sabemos quem são os donos, se agente fala tenta explicar eles ri da nossa cara. Mas nem todos os kariwa são assim não. Alguns só, os que moram muito tempo aqui sabem, respeitam, os outros deviam ir embora, aqui é lugar de quem sempre foi daqui ( Entrevista, 2025).

Constitui-se um contra-governo, um governo de afetos, solidariedade e ajuda mútua, em comunidades, onde emergem novas formas de fazer política, campos ainda considerados invisíveis, nas quais se constroem experiências em rede que cooperam entre si. A cidade enquanto vetor afetivo (Viveiros de Castro, 2021 p. 01) “é construtor de identidades e territorialidades mobilizam engajamentos nas lutas por transformações nas esferas política e jurídica”. As dimensões de afetos, em diferentes graus e escalas, na diversidade dos povos, constroem as relações de pertencimento e reivindicação pela ancestralidade.

Expropriar a terra é também expropriar um corpo, afinal, nos ensina Eduardo Viveiros de Castro (2016, p. 17): “a terra é o corpo dos indígenas, os indígenas são parte do corpo da Terra”. O que se perde quando se exclui o direito de habitar um lugar é a própria existência, já que existir é sempre co-existir com este lugar e com os outros seres que o habitam. Pessoas diferentes entre si, materialidades e naturezas, uma multiplicidade de seres com os quais os povos indígenas coabitam, se relacionam socialmente e dos quais a existência depende. Isso é percebido na fala de *Panã-Panã* Baré (87 anos). Vejamos:

Meu povo mora aqui. Eu tenho minha casa, minha roça com muitas fruteiras, de lá eu como beijú, farinha, tapioca, maçoca, não preciso de mais nada, tenho minha terra. Os parentes da gente moram aqui. Quando a gente sai, a gente fica com lembrança todo tempo. Quero sempre voltar logo. Esse lugar faz parte de mim, aqui eu nasci e aqui vão me enterrar. Se esse lugar acabasse, era o mesmo que me matar. Porque eu gosto desse lugar (Entrevista, 2025).

Destaque-se que “a correspondência entre o homem e o lugar, entre uma sociedade e sua paisagem, está carregada de afetividade e exprime uma relação cultural no sentido amplo da palavra” (Bonemaison, 2002, p. 91). Isto mostra que os sentimentos expressados pelos moradores são importantes quando relacionados à sua dinâmica.

O vínculo dos povos indígenas com o lugar onde vive vai além de um conceito, é uma relação de parentesco e reciprocidade. Para Krenak (2019, p. 12) “a terra não é apenas um espaço físico, mas um ente vivo, um avô, uma avó, um irmão, com quem se compartilha a existência”. Para os povos indígenas, afastar-se de sua terra é como romper um elo vital, uma desconexão que ameaça não apenas a sobrevivência física,

mas também espiritual e cultural. Esse afeto profundo é tecido por histórias, memórias e práticas que transformam o lugar em um espaço de profundo respeito, onde se vive em harmonia com os ciclos naturais e os seres que ali habitam.

Viveiros de Castro (2002) chama a atenção para o fato de que na cosmologia indígena enxergamos a terra como parte integrante da nossa identidade e da coletividade. “A terra é o centro de suas cosmopolíticas, onde o cuidado e a preservação são atos de amor e resistência” (Ibidem, p. 24). O autor reitera que “a separação forçada de suas terras é vivida como uma violência extrema, pois significa a ruptura de uma relação ancestral que sustenta a vida e a cultura” (Viveiros de Castro, 2002, p 24). Esse amor pela terra é, portanto, um ato de existência, um grito de pertencimento e uma reafirmação de que a terra e o povo são inseparáveis.

Um mesmo lugar pode ter diferentes significados para diferentes pessoas dependendo de qual sentimento une o indivíduo ao lugar. Esse elo, criado por meio das vivências pode ser entendido, por exemplo, quando se pensa que em um mesmo hospital onde ocorre o nascimento de uma criança o que é tido como algo feliz também pode ocorrer a morte de um ente querido, o que é visto com olhos de tristeza. A experiência é fator determinante para a criação de um sentimento mesmo que de forma simbólica.

A interação com este lugar contém intensidade a ponto de a distancia levar a uma enfermidade considerando o tempo de afastamento, a proximidade, a intimidade com a cidade que leva a se identificar com os distintos espaços nos quais se vivencia (residência, bairro, cidade). São produtos de interpretação do lugar, bem como das experiências ali vividas, conferindo ao ambiente um papel de extrema relevância para a construção e manutenção da nossa identidade.

As características culturais encontradas na cidade de São Gabriel da Cachoeira podem ser observadas em bairros de uma mesma cidade que são absolutamente distintos e evidentes. Por exemplo, se perguntarmos para algum morador da Praia<sup>18</sup>, em qual bairro ele mora, logo dirá: “eu sou da Praia”. Se repetirmos a mesma pergunta para um outro morador do mesmo bairro, a resposta possivelmente será: “eu sou do tirirical”. Contudo, se essa pergunta for feita no início deste mesmo bairro provavelmente a

---

<sup>18</sup> O primeiro bairro de São Gabriel da Cachoeira.

resposta será: “eu sou do beco de terçado<sup>19</sup>”. Curiosamente, tanto o titirical como o beco do terçado, pertencem a ao bairro mais antigo de São Gabriel da Cachoeira. Mas por que as respostas são tão distintas?

Em primeiro lugar porque algumas fronteiras ou limites de bairros não são tão claramente definidos, é o caso deste bairro que não é difícil confundir com o centro da cidade. Culturalmente é o bairro mais antigo de São Gabriel da Cachoeira na medida em que abriga um espaço de entretenimento da cidade e fica de frente para o rio Negro e suas corredeiras, o que valoriza muito o lugar onde essa pessoa mora. Outra razão é porque alguns bairros possuem uma identidade tão forte com os moradores, que é praticamente impossível desvincular a história de vida, pessoal ou familiar da história do bairro. É o caso do bairro da Praia, onde famílias que formam esse bairro são indígenas em sua maioria Baré, provenientes do baixo Rio Negro.

É fato que esta cidade é um território muito importante para os povos indígenas que vivem aqui, a luta pela sobrevivência e pelo reconhecimento oficial como Terra Indígena foi empunhada por parentes que sabiam e sentiam a importância desse lugar. A demarcação das terras indígenas na região do Alto Rio Negro é um marco de união e resistência dos povos indígenas, independentemente de suas etnias. Durante esse processo, que culminou no final dos anos 1990, comunidades de diferentes origens, como os Tukano, Aruak e Nadohup, se uniram em torno de um objetivo comum: a preservação de seus territórios ancestrais. Essa mobilização foi coordenada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) demonstrando a força coletiva dos povos indígenas na luta por seus direitos territoriais. A união dessas comunidades transcendeu diferenças culturais e linguísticas, evidenciando um profundo compromisso com a proteção de suas terras e modos de vida (Foirn, 1995; ISA, 1996).

Esse esforço conjunto resultou na homologação de mais de 10 milhões de hectares de terras indígenas, garantindo a preservação de um dos territórios mais biodiversos da Amazônia. A luta pela demarcação não foi apenas uma questão de território, mas também de identidade e sobrevivência cultural. Como assinala Braz França, líder indígena Baré, "a terra é a mãe" (França, 1995, p. 23), reforçando o vínculo espiritual e existencial que os povos indígenas têm com seus territórios. Essa

---

<sup>19</sup> Uma das ruas do bairro da Praia, seu nome oficial é 7 de setembro. É conhecido por beco do terçado devido a brigas constantes que ocorriam no passado.

conquista histórica é um exemplo poderoso de como a solidariedade e a organização podem superar desafios e assegurar a continuidade de tradições e saberes ancestrais.

Que esta cidade é um território ancestral para nós é fato, mas também ela é um verdadeiro discurso, e esse discurso é na verdade uma linguagem: um livro de pedras que está constantemente se reconstruindo, permitindo a formação de imagens. Sob as imagens superficiais, nas quais a cidade se mostra no primeiro instante, existem imagens profundas, quer dizer, além das imagens que definem o perfil dessa cidade, captada pelo olhar, existe aquela que surpreende o olhar: a que nasce de nós mesmos, do nosso devaneio com o lugar vivido, e são estas que alimentam a imaginação material.

Para Bachelard (1960 ), o devaneio nos conecta profundamente com o lugar onde vivemos, transformando-o em um espaço de intimidade e imaginação. O autor argumenta que o “devaneio não é apenas uma fuga da realidade, mas uma forma de habitar poeticamente o mundo, onde o lugar se torna um reflexo da alma” (Bachelard, 1960 p. 28). Para o autor, o ato de sonhar acordado nos permite criar uma relação afetiva com o espaço, impregnando-o de memórias e significados que transcendem sua materialidade. O lugar onde vivemos deixa de ser apenas um cenário e se torna um território de pertencimento e criação, onde o devaneio constrói pontes entre o passado, o presente e o imaginário.

Ela é uma cidade que contém imagens que nos forçam a imaginar. Ela não se isola em uma significação ao se apresentar ao devaneio e, contendo imagens percebidas objetivamente, é também um problema para a imaginação. A imagem de São Gabriel da Cachoeira não é somente aquela cidade formada pela sua topografia e pelos seus processos econômicos, políticos, culturais e sociais. Ela se forma também de outras imagens que compõem o passado e o presente de sonhos. Sempre existe algo de obscuro no mundo das imagens, que tornam encantada uma cidade. Por isso, sempre nos perdemos um pouco quando deixamos que a subjetividade oriente a interpretação de um lugar. Bachelard (1988, p.26) lembra que,

Evocando as lembranças da casa, adicionamos valores de sonho. Nunca somos verdadeiros historiadores, somos sempre um pouco poetas. e nossa emoção talvez não expresse mais que a poesia perdida.

Para compreendermos essas imagens é preciso enxergarmos a partir do conceito de imaginação, assim podemos dizer que elas são construídas da superposição de imagens objetivas e subjetivas. Quer dizer, daquilo que é percebido e daquilo que é imaginado. Sob as imagens superficiais pelas quais a cidade se mostra no primeiro instante, existem imagens profundas, quer dizer, além das imagens que definem o perfil de uma cidade, captadas pelo olhar, existem outras que surpreendem o olhar. Aquelas que nascem de nós mesmos, do nosso devaneio com o lugar vivido, e são estas que alimentam a imaginação material. Uma imagem, por mais simples que seja, pode conter outras, ela é uma espécie de concentração de muitas imagens, as quais não podem ser compreendidas somente pelas leituras de referências objetivas.

Durand (1960) defende que uma imagem, mesmo na sua simplicidade, pode conter profundos significados simbólicos que ultrapassam sua superfície aparente. O autor explica que “as imagens não são meramente representações visuais, mas sim reflexos de estruturas do imaginário coletivo, carregando memórias culturais, arquétipos e narrativas universais” (Durand, 1960, p. 82). O autor ainda ressalta que “cada imagem é um elo entre o indivíduo e o inconsciente coletivo, um espaço onde a imaginação, a memória e os símbolos se entrelaçam, revelando dimensões ocultas do pensamento humano” (Ibidem, p.82 ). Assim, as imagens tornam-se chaves para compreender os mistérios do imaginário humano.

Sim as imagens que percebemos de São Gabriel da Cachoeira nos forçam a imaginar. Quem a observa com os olhos da imaginação deixa-se levar por ela, entrega-se aos seus mistérios. Ao nos envolvermos com as imagens poéticas, somos desviados do mundo objetivo e material para o inesperado cotidiano de devaneio, buscando sempre o desejo de ver além de sua objetividade prática. Esta cidade convida-nos a um ritual no qual lançamos sobre ela nossos desejos e significações. São essas imagens que nos encantam, que nos fazem sonhar, nas quais a cidade mostra sua dimensão afetiva, sua condição especial de abrigo poético.

A geografia poética de São Gabriel da Cachoeira é diferente de sua geografia física. Não deve ser encarada de forma tão formal, já que ela é um impulso da imaginação e, por isso, nos coloca diante do inesperado. A imagem absoluta dela, aquela que descreve o seu território, sua memória e sua história, que desenha seu rosto

exclusivo, seja de natureza original, tradicional, geográfica, é a imagem que se impõe sobre todas as outras, que pode construir em torno dela uma poética, sobretudo para nós.

As imagens dela têm significados fortes e nelas se inscrevem o seu passado, o seu presente e a possibilidade de futuro. As suas marcas são particulares e excêntricas, tanto quando as miramos e nos provocam pensamentos e devaneios. São marcas que não nos pertencem diretamente, fazem com que nos comuniquemos com um tempo que é o tempo dos nossos antepassados, porque são imagens que conservam o passado, fazendo um lugar de referência para o presente. Isso é fascinante porque nos leva a descobrir, muitas vezes, um tempo desaparecido.

Lévi-Strauss (1949) explica que os sistemas de parentesco vão além da organização das relações sociais, influenciando também os significados atribuídos aos lugares. Para este autor, o parentesco molda simbolicamente os territórios, transformando-os em espaços carregados de memórias e pertencimento coletivo. Além disso, essas relações podem ocultar a profundidade simbólica dos espaços, que muitas vezes, só são plenamente compreendidos por aqueles que pertencem a essas redes de parentesco. Nesse sentido, “os lugares adquirem uma dimensão social e cultural que transcende a geografia, funcionando como guardiões de histórias e identidades compartilhadas” (Lévi-Strauss, 1949, p. 101).

O espaço físico de Tawa é um porto seguro onde ancoram as embarcações dos nossos sentidos, por isso, os significados destas imagens são particulares e de muito significados. Por trás da sua aparência existem outras que se escondem, onde se encontram os verdadeiros tesouros secretos dela. Aqui tudo é história nesse universo de imagens, até as tradições e os devaneios, e o verdadeiro habitante deste lugar não esquece os sonhos primitivos. São Gabriel da Cachoeira é depositária de imagens tradicionais, uma geografia com várias temporalidades, com diversas interpretações. O morador é que organiza e faz a leitura dessas imagens para facilitar o seu entendimento. É preciso olhar para este lugar com a razão e com a imaginação avistando imagens gerais, particulares, objetivas e subjetivas, já que é através delas que a cidade tem uma existência concreta.

### 3.3 O cheiro e o sentir a cidade no frenesi da feira

*A vida é melhor no devaneio  
No Balbuciar da ternura  
Na singeleza do afeto  
No doce encanto da sedução  
No toque do coração*

( Iraildes Caldas Torres)

O caráter ontológico da perspectiva do bem viver, suas peculiaridades estetizantes nos moldes e de uma encantaria poética, reacende o veio ancestral do povo rionegrino. O viver para os povos indígenas que vivem sob a proteção de Tupana e da Terra Mãe parece que não vai perecer frente aos desafios do mundo globalizado. O bem viver surge de forma aprazível e harmonioso para anunciar a resiliência, o empoderamento e a resistência de uma minoria étnica marginalizada capaz de superar qualquer que seja a força malevolente da hostilização humana na Amazônia.

De acordo com André Baniwa (2019, p. 13) “conhecemos bem a origem da humanidade, sabemos da sua complexidade, do futuro da terra, que somos nós mesmos”. Parece que há menos ecos de um lugar distante que de um futuro próximo, ou de qualquer futuro possível.

Quando se olha para São Gabriel da Cachoeira como uma ilha multiétnica, dá a impressão de uma desordem, desunião, mas na verdade a cidade abraça a todos, todos procuram viver bem, cada um a sua maneira. A cidade engendrou a organização política para a conquista de grandes vitórias, a demarcação de terras, a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, nela realizamos sonhos, nos permitiu alcançar voos maiores sem perdermos a nossa essência, tivemos acesso à Universidade, galgamos o nível de pós-graduação, enfim somos felizes. Para Barreto (2023, 87),

A cidade que invade os nossos territórios. Isto se pensa, quando não se tem as narrativas de origens de seu povo. A cidade é a afirmação de identidade indígena, porque tem lugares sagrados construídos pelos primeiros moradores destes lugares.

Ela é casa de todos os povos indígenas do Alto Rio Negro e também dos não indígenas. Quando se fala em São Gabriel da Cachoeira com o olhar de quem está de

fora, sejam pesquisadores, historiadores, não dizem lá é a terra dos Tukano, dos Dessano, ou só dos Baré. Dizem naquela cidade moram vinte e quatro povos indígenas que vivem dentro deste importante lugar.

Viver em um espaço multiétnico, como uma cidade que abriga vinte e quatro etnias indígenas, traz desafios consideráveis devido às dinâmicas de afirmação identitária e territorial. De acordo com Lévi-Strauss (1958, p. 52), “as diferenças culturais desempenham um papel fundamental na formação da identidade coletiva, mas podem gerar tensões quando cada grupo busca priorizar sua própria visão em detrimento do coletivo”. Segundo o autor “essas disputas muitas vezes ocorrem pela dificuldade de conciliar a valorização das identidades individuais com a busca de um projeto comum” (Ibidem p.52). Apesar disso, é fundamental reconhecermos que tais diferenças são uma riqueza cultural única e podem ser preservadas sem ultrapassar os limites do respeito mútuo, evitando que essas identidades se tornem barreiras para a construção de uma convivência harmônica.

A potencialidade de um espaço multiétnico reside justamente na capacidade de unir as singularidades em prol de um bem maior. Como adverte Geertz (1973, p. 29), “a diversidade cultural pode ser usada como um recurso, não como uma ameaça, promovendo o fortalecimento da coletividade quando há diálogo e respeito entre os grupos”. Em vez de fragmentar, essas etnias podem projetar a cidade como um exemplo de convivência e colaboração, em que o reconhecimento das diferenças culturais não impede a busca por objetivos compartilhados.

Neste lugar dadivoso da selva amazônica não tem lugar para a tristeza, a derrocada, a arrogância, o desprezo, o desirmanar desumanizante, nem a ruptura dos laços de homens e mulheres com a terra e a natureza divinizada. A terra é, por excelência, para o indígena, aquilo que se ergue à sua volta e mantém a sua presença como engajamento no viver. É da terra que vem os produtos que são comercializados na feira por mulheres de todas as etnias. A feira é um universo particular de cheiros e de cores, as frutas que tem cheiros indescritíveis como o umari que impregna na roupa, no corpo, vai muito bem no peixe, só com farinha, ou beijú e ainda o beiju com o umari. As frutas são plantadas em roças de mulheres Baniwa, Baré, tukano e Dessano, trabalhadoras que buscam viver na cidade por meio do seu trabalho. Mulheres entendem que a felicidade delas não depende do outro.

De acordo com Estés (1992, p. 25) “as mulheres encontram na resiliência e na independência a chave para a sua felicidade”. Essas mulheres não se deixam abater pelas dificuldades por falta de logística ou de equipamentos públicos para montar os seus produtos para comercializar. Elas compreendem que sua realização depende de sua própria capacidade de criar e transformar. Elas são aguerridas, enfrentam os desafios da cidade com coragem e constroem suas vidas através do trabalho, sem esperar que o ambiente ao redor lhes ofereça condições ideais. Torres (2003, p. 78) reforça essa perspectiva ao destacar que “as mulheres amazônidas, mesmo diante de adversidades, encontram na força do coletivo e na autonomia individual os pilares para sua sobrevivência e felicidade”.

Já tivemos a oportunidade de presenciar por algumas vezes o dia de trabalho na feira da cidade, ao acompanhar meu pai que faz questão de sair para comprar pão antes das seis, esse horário em São Gabriel da Cachoeira ainda é escuro, o sol ainda vem despontando quase que imperceptível. Meu pai como um verdadeiro indígena às 04 horas da manhã já está de pé tomando seu banho, agora é viúvo, gosta de preparar seu mingau, sempre foi assim. Lembro que quando acordávamos com minha mãe, na mesa já tinha café, pão e mingau de farinha ou de goma de tapioca. Meu pai sempre foi um indígena rionegrino com diferentes características do restante dos outros parentes, sempre cuidadoso e atencioso com minha mãe, minha irmã e eu.

Bem, retomando a paisagem da feira, meu pai já tem 77 anos de idade e já não tem a mobilidade de antes. Acompanhando-o na sua aventura pela madrugada, um dia ele me disse que iríamos aguardar em pé no meio de um frio e dizia: Já, já a minha parenta vai chegar, vamos tomar um cafezinho, e assim foi de forma muito organizada. Primeiro chegaram as senhoras que vendem café, mingau de banana e alguns salgados e com muito cuidado aguardavam as outras que chegariam enquanto tomávamos um café em pé na calçada. Eu ouvia meu pai e sua parenta conversarem sobre São Felipe comunidade do meu pai, relembavam fatos passados e atualizavam a conversa sobre os parentes que agora viviam na cidade. Ao longe aproximavam-se duas mulheres com duas bacias enormes na cabeça, rapidamente como se estivessem atrasadas arrumaram o espaço para expor seus produtos, tudo no maior silêncio.

Aos poucos o lugar se completava com muitas mulheres e seus produtos da roça tradicional e de outras roças, com produtos de uma agricultura diferente, com suas cebolinhas, coentro e chicórias colhidas na hora, ainda nas raízes enxergava-se a terra.

Ouvia, por vezes, uma risada daquelas que só as mulheres gabrielenses têm, mas era raro, todas de banho tomado e cabelos penteados, ali compravam uma das outras seus produtos. Lembro pela primeira vez que naquele dia paguei um beiju via pix, que era coisa muito estranha entre as senhoras que vendiam beijú. O que é esse tal de pix perguntou outra senhora que vinha da comunidade Iamado<sup>20</sup>.

Enquanto aguardava meu pai se atualizar das notícias do rio Negro entre seus parentes, chegavam as mulheres mais aguardadas pelos turistas e pelos outros povos, as mulheres do povo Daw, com suas bacias cheias de maniwaras ainda vivas. A retirada das formigas de dentro da terra é um trabalho meticuloso e de muito respeito por causa da mãe terra e da floresta, é um momento de intimidade com a terra em perceber onde está a casa das maniwaras. Já acompanhei minha avó materna do povo Arapasso quando morávamos em Iauarete em uma dessas coletas, a palha da folha tinha que ser muito nova para colocar nas casas das formigas, após isso, ao puxar elas mordiam a folha e vinham em cachos. A formiga maniwara parece evocar “o fio da ontogênese e da filogênese dos símbolos”( Durand 2002,p.45) da terra entrelaçados às mulheres. As mulheres assim como a terra geram vida ( Torres 2005).

Torres (2021) afirma que a relação entre as mulheres e a terra é intrínseca e fundamental. A terra, personificada como Mãe Terra, não apenas sustenta a vida, mas a gera, tal como a mulher. Ambas compartilham a capacidade de criação e renovação, sendo forças essenciais para a continuidade da existência. Essa conexão não se trata de mera representação simbólica, mas de uma realidade profundamente enraizada na vivência e na cultura, manifestando-se na maternidade, na fertilidade e nas práticas diárias reafirmando sua identidade e seu vínculo com a natureza.

Em São Gabriel da Cachoeira a comercialização da maniwaras é feita na maioria das vezes pelas mulheres do povo Daw apesar de todos os povos apreciarem muito ela. Chegamos tarde porque atravessamos o rio disse a mulher do povo Daw assentando-se na calçada, não se importando com o fluxo de pessoas que não parava de crescer. Já passava das 07 horas da manhã, era a nossa saída em busca do pão, voltei feliz, com peixe, meu umari, beiju e maniwaras a combinação perfeita para uma quinhampira. Para se viver em São Gabriel da Cachoeira é preciso valorizar e compreender o sistema de viver do Alto Rio Negro é necessário recuperar a cosmovisão dos povos indígenas e

---

<sup>20</sup> Comunidade localizada na outra margem do rio, em frente ao bairro da Praia.

valorizar suas identidades peculiares. Viver e ter esse reconhecimento não significa negar uma modernização desse sistema.

Nas teorias indígenas não existe uma ideia análoga à de desenvolvimento, o que leva em muitos casos, se rejeite essa ideia (Gualinga, 2000). Não existe o entendimento de um processo linear da vida que estabeleça um estado anterior e posterior de subdesenvolvimento e desenvolvimento. Tampouco existem conceitos de riqueza e pobreza determinados pela acumulação ou carência de bens materiais. Na maneira indígena de viver, é preciso entender a diversidade de fatores que concorrem para o desenvolvimento dos povos indígenas rumo ao bem viver. Podemos citar os sistemas de agricultura tradicional, de caça e de pesca, o sistema educacional e de saúde, as relações com o meio ambiente, os valores humanos, a visão do futuro, entre outros.

Para Boff (2002, p 32),

Bem viver aponta uma ética do suficiente para toda a comunidade, e não apenas para o indivíduo. O Bem viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano, imerso na grande comunidade terrena que inclui, além do ser humano, o ar, a água, o solo, as montanhas, as árvores e os animais; é estar em profunda comunhão com a Pachamama (a Terra), com as energias do universo e com Deus.

Cada morador tem muitos lugares e comunidades mapeados em si. São Gabriel da Cachoeira é uma forte expressão deste mapeamento, ela é morada da memória de muitos parentes indígenas, dos meus primeiros passos e dos primeiros passos de muitos moradores, é morada dos nossos antepassados e dos nossos sentimentos. Esta cidade é repouso, calma e sossego, é um caderno de recordações, de anotações, uma obra de reminiscência. Somos todos parte desta obra.

Graças a comunidade de origem de cada um estamos aqui, para vivermos o mundo que chegou até nós, ela foi o nosso primeiro dicionário de palavras, de vida, foi palco das lutas e muitas conquistas. São Gabriel é parte de nós, é parte do que nos tornamos. Muitos não podem imaginar um mundo longe de São Gabriel da Cachoeira, quando os mais velhos saem para tratar de alguma enfermidade vem o sentimento de morte, de morte da terra “onde estão umbilicalmente ligados” (Barreto 2023). Os mais novos por vários motivos saíram de suas comunidades, mas sempre voltam para seu lugar. Em Duran (2002, p.236), percebemos “a vida não é mais a separação das entranhas da terra, a morte reduz-se a um retorno a casa”.

A distância não tira da memória dos jovens a sua cidade. Um lugar feito de gente e de suas histórias, acolhedora e singela. De povo tímido e acanhado, mas também ousado e conversador. Um povo enraizado na terra ao mesmo tempo em que se organiza coletivamente pelos direitos dos povos indígenas, estão na política, na roça, na escola. Nesta cidade a luta pela sobrevivência é contínua. As brincadeiras de criança ainda permanecem, crianças gostam de correr, andar descalços pelas ruas, jogam bola, gostam sobretudo de banho no rio e de soltar pipa na praia. As ruas são vivas e vividas.

Esses momentos desempenham um papel fundamental na formação cultural e social das crianças. As brincadeiras espontâneas realizadas em espaços como ruas, igarapés e áreas comunitárias, representam formas de interação e produção simbólica que permitem às crianças expressarem suas visões de mundo. Além disso, essas práticas são importantes para o desenvolvimento da criatividade, da socialização e da resiliência, demonstrando como elas contribuem para a construção de vínculos sociais e para o fortalecimento das identidades culturais (Mota ,2016).

O dia parece sempre manter uma constância. Antes do amanhecer os homens e mulheres que tem roça começam a percorrer as ruas da cidade rumo a sua roça. Para os povos indígenas a roça é seu sustento, por isso, ainda no escuro que precede o amanhecer, dão início ao seu dia mantendo os ensinamentos repassados para eles sobre o cultivar e o manejo da floresta. Bem cedo também crianças e adolescentes movimentam a cidade deslocando-se para as escolas.

O cantar do galo também movimenta os comerciantes, vendedores, motoristas de taxi e moto para ocuparem as ruas desta grande casa. Todos os dias moradores, visitantes e aqueles que estão de passagem encarregam de dar vida a este corpo- cidade. Para Tuan (2013) essas experiências e sentimentos se tornaram apinhados, em um determinado período da vida. Este apinhamento reflete uma condição conhecida talvez em um outro momento de vida, que é o desejo de conhecer outro lugares.

O espaço vai se tornando apinhado quando o indivíduo sente vontade de atuar na coletividade protagonizando a sua história, a nossa história, para além de sua condição social. Este apinhamento chega aos moradores de São Gabriel com a vontade de cursar graduação fora deste lugar, buscar uma carreira acadêmica, conhecer novos lugares e vivenciar novas experiências. Muitos filhos desta cidade alçaram voos na sua trajetória,

buscando o conhecimento ocidental, e eles tem utilizado esse conhecimento como instrumento para reescreverem a sua história.

A busca por novas experiências pode ser vista como uma oportunidade para ampliar horizontes e, ao mesmo tempo, fortalecer a voz da ciência indígena. Segundo Cajete (2000, p. 45), “a ciência indígena é profundamente enraizada na conexão entre cultura e natureza, e sua expansão para novos espaços permite que esses saberes tradicionais dialoguem com outras formas de conhecimento”. Essa busca por formação não apenas ecoa a riqueza das tradições indígenas, mas também promove o reconhecimento e a valorização desses sistemas de conhecimento em contextos acadêmicos e científicos.

Hoppers (2002, p. 78), destaca que “a formação em novos espaços pode ser uma estratégia poderosa para integrar os saberes indígenas às práticas científicas contemporâneas”. Essa integração não apenas fortalece a identidade cultural dos povos indígenas, mas também contribui para a construção de uma ciência mais inclusiva e holística. A busca por formação se torna um caminho para ecoar a voz da ciência indígena, ampliando seu impacto e garantindo que suas contribuições sejam reconhecidas e aplicadas em diferentes contextos.

Os moradores desta cidade vivem como se fosse dentro de uma grande casa materna. Para os povos indígenas não existe conceito de superficialidade, vivem de forma participativa e autônoma, contribuindo para um relacionamento intercultural que mantém a manutenção da cidade. Manutenção da intimidade com este lugar, reconhecendo que são filhos daqui, encontrando cada vez mais espaços agradáveis para o corpo, espaços para estar. Esses espaços para Bachelard (1993), .correspondem a espaços felizes e queridos, tornar a cidade em espaços felizes e amados é um exercício de imaginação poética, um caminho, para educar-se nela. São Gabriel da Cachoeira é uma vigência de hábitos, costumes, histórias e cotidiano movimentado. É um referencial poético para muitos cronistas, fotógrafos e escritores.

O cotidiano desta cidade faz pensar a dança, na qual o ritmo é dado por sua agitação, por sua sinfonia feita de parentes de todas as etnias existente no Alto Rio Negro. Este sentido ritmizado oferece euforia urbana e um regalo numa noite de alegria, pausa, em meio a essa bagunça linda e organizada.

Tawa é um novelo tecido por muitas culturas, a cidade tem alma. Assim como entre o seres humanos o olhar é parte fundamental na relação, o olhar desta cidade para os seus moradores é acolhedor e generoso. A alma de Tawa é reestabelecida na forma como o indivíduo lança a ela seu olhar. Aquilo que vem ao nosso encontro por meio do olhar. Tawa ou São Gabriel da Cachoeira abriga um mundo com múltiplos significados para todos os que moram nela, sendo referência em muitas histórias de origem. Todos os dias essa conexão é reestabelecida através do olhar, mesmo sem perceber ou não admitir a cidade é a nossa alma. Tawa não morre, quem morre somos nós, vagando por esse mundo sem casa, esquecendo-se de onde veio, nega suas origens.

Tawa está em todos os lugares, no passeio, no comer, no falar, esses momentos são incrivelmente importantes na vida de uma cidade (Hillman, 1993). Os encontros, as trocas, as conversas são a própria vida da cidade. Lugares do e para o corpo, lugares para se encontrar realçando a relação do corpo com a vida diária da cidade, enfatizando o lugar da intimidade dentro da vida diária de Tawa.

É preciso superar o medo de vivermos profundamente o amor com a nossa cidade. O medo, a impaciência, o comodismo, a correria, são fatores que dificultam a experiência afetuosa com o lugar, e isso, muitas vezes compromete nossas vivências e amor com o lugar.

As relações sociais e afetivas tornaram-se cada vez mais frágeis e voláteis, influenciadas pela lógica da modernidade líquida. De acordo com Bauman (2004), os vínculos humanos foram diluídos pela fluidez dos tempos modernos, tornando-se superficiais e descartáveis. Esse fenômeno não afeta apenas as interações interpessoais, mas também a maneira como se percebe e se vivencia o espaço. Em um mundo onde a efemeridade rege as conexões, a cidade passa a ser vista meramente como um espaço funcional, um ambiente de passagem que serve ao cumprimento de tarefas cotidianas. A experiência perde sua profundidade, e as pessoas deixam de enxergar a cidade como um organismo vivo, carregado de memórias, histórias e identidades.

Existem varias São Gabriel da Cachoeira: uma que é a mais vulnerável dos usuários de drogas, dos dependentes, outra dos migrantes, outra de pessoas em situação de rua e tantas outras escondidas, que parecem irrealis, mas estão muito presentes.

É necessário reestabelecer laços entre homens/mulheres com o seu lugar, pois a experiência de estar neste mundo é fundamental para o aprendizado da vida, mais do

que existir, é preciso estar imerso na complexidade do viver que exige sentir e encontrar-se.

São Gabriel da Cachoeira é intensamente vivida e apreciada para além da sua materialidade, motivando-nos a participação cultural. São íntimas as relações sociais cultivadas, construídas com este lugar. Somos filhos da cidade encaicheirada que educa e que desperta em seus moradores, o desejo de vivê-la, vivenciar experiências agradáveis, lúdicas e afetivas com esta cidade. Há nesse sentido uma poética da cidade e esta é capaz de nos educar para a humanização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Mulher resgata a tua essência,  
Tua autoridade  
Tu nasceste em direção à luz.  
As pedras que atravessam  
O teu caminho te conduzem à evolução, ao  
crescimento.  
Se jogarem pedras em ti tu germinarás  
como flores e te revestirá de primavera  
Porque tuas raízes estão fincadas na tua  
ancestralidade.*

(Iraildes Caldas Torres, 2020).

No percurso investigativo buscamos deslindar as evidências a respeito do nome da cidade de São Gabriel da Cachoeira a partir da narrativa popular que grassa entre a população local. Com uma população de cerca de 90 % indígena, a cidade abriga vinte e quatro etnias que formam um complexo sistema regional aberto. Um sistema constituído por redes de intercâmbio que envolve matrimônios, fricção interétnica, rituais e cultura material e imaterial compartilhando características gerais de organização social. Envolve processos ritualísticos intergrupais de oferecimento e trocas de alimentos, de danças, utilização de flautas e trombetas sagradas durante a iniciação masculina, enfim, possui um contexto cognitivo local com significativos conhecimentos xamânicos.

Todo esse sistema cultural do Alto Rio Negro é demonizado pelos colonizadores que chegaram à região e começaram o processo colonizador, mudando os nomes indígenas dos lugares e povoados. O plano urbanístico proposto para as cidades da Amazônia constituiu-se num fator integralizador do projeto de Marquês de Pombal, que consistia em integrar a região ao território português e dar às cidades da Amazônia feições lusas.

A grande questão que presidiu este estudo constituiu em investigar quais foram os motivos pelos quais a condição identitária étnica foi excluída da nomenclatura da cidade de São Gabriel da Cachoeira, em favor de um arcanjo judaico-cristão, reverenciado no ocidente como mensageiro de Deus.

Descobrimos nesta pesquisa que este anjo não tem nada a ver com a história étnica desta cidade. Tem a ver com o projeto de conquista religiosa da coroa portuguesa na Amazônia. Esta pesquisa mostra que São Gabriel da Cachoeira é tributária do povo Baré, cuja evidência remonta o século XVIII quando o Capitão José da Silva Delgado, em 1763 encontra a aldeia Curucuí de origem Baré, a qual transformou-se naquilo que conhecemos hoje como São Gabriel da Cachoeira.

Em nosso estudo constatamos que tanto os Baré, ouvidos nesta pesquisa quanto pessoas de outras etnias, consideram que a cidade de São Gabriel da Cachoeira tem origem com o povo Baré. A cidade nasceu na parte mais encaichoerada do rio Negro onde os filhos de Typa cresceram, lá onde os irmãos Curucuí e Buburi se desentenderam. Assim diz a narrativa. O termo Curucuí é pertencente ao povo Baré, conforme afirma a historiografia local.

Os documentos oficiais referendados neste estudo dá conta de que ao redor da aldeia Curucuí foi levantado um Forte que recebeu o nome de São Gabriel, ao invés de ser Forte de Curucuí. Destituíram Curucuí negando as origens indígenas do lugar, apagando a história do povo Baré que morava no lugar.

Esta pesquisa mostra também que Typa é legatária das forças das Icamíabas, mulheres guerreiras que possuem interdição do amor, permitindo a presença de homens em suas vidas só para a procriação. Typa fugiu da companhia dessas mulheres porque apaixonou-se por Mira- Bóia e, juntos, desenvolveram a prática da agricultura e da roça de mandioca. Typa aparece nas narrativas como aquela que estava na origem da etnia Baré, estava dentro do navio ou cobra canoa, vinha trazendo a humanidade.

Os Baré são tributários de uma mulher forte, uma rocha, que ensinou aos seus descendentes o cultivo da mandioca e de outros alimentos. As mulheres do povo Baré são independentes, muitas são provedoras da casa, tem suas roças, seus sítios estudam e ao mesmo tempo pilotam voadeiras, enfim, possuem o sangue de Typa, a Icamíaba.

Um terceiro elemento constatado em nossa pesquisa é o fato de que é possível considerar que aquela pegada do pé na pedra, não seja de um anjo, mas de Porominaré, que é o demiurgo dos Baré, o espírito ancestral que lança luz sobre esta etnia.

Por fim, devo reconhecer que o mestrado transformou a minha vida de forma muito profunda e definitiva. Por meio dele que passei a enxergar minha realidade e minha cidade sob uma nova perspectiva, como se uma cortina tivesse sido levantada, revelando a riqueza e a complexidade que antes me escapavam. A ciência, com seu

poder de desvelar e iluminar, me proporcionou esse olhar renovado, permitindo-me ver São Gabriel da Cachoeira não apenas como um lugar de desafios, mas como um berço de histórias, culturas e potências humanas.

O mestrado foi o fio condutor de uma jornada interior, uma espécie de conversão pessoal. Sempre me considerei pertencente ao povo Tariano, como fui criada para ser, e a etnia da minha mãe me colocava nesse lugar. Carregava em mim um preconceito velado, uma vergonha silenciosa, que me fazia negar as minhas raízes Baré, assim como tantas outras pessoas ao meu redor.

Esse percurso acadêmico rompeu essas barreiras internas. Ele me desafiou a encarar minhas próprias origens e questionar: como eu poderia continuar renegando o povo de quem descendo, essas pessoas tão guerreiras e resilientes. Enfrentar esse dilema não foi fácil. Era um convite à reflexão sobre a minha identidade, sobre as posturas que eu deveria adotar à luz das informações e das histórias que aprendi.

Decidi, então, escrever sobre o povo Baré. Foi um período de transformação intensa, que mexeu profundamente com meu interior e com minhas raízes. Foi algo incrivelmente belo. Senti-me como alguém que, após muito tempo longe de casa, finalmente a reencontra. Hoje, tenho a certeza de que minha casa sempre foi aqui, dentro de um povo tão especial como os Baré, e dentro da minha cidade natal, São Gabriel da Cachoeira. Este mestrado me devolveu a mim mesma e, com isso, me deu a chance de abraçar minha verdadeira identidade e história. Sou grata à Universidade Federal do Amazonas que chegou a minha cidade com a pós-graduação, algo que veio ao meu encontro fazendo-me encontrar comigo mesma. Nunca pensei que chegaria a cursar mestrado uma emoção indescritível. Agradeço a Tupana por esta oportunidade e a todos aqueles que lutaram para trazer o mestrado à Cabeça do Cachorro.

## REFERENCIA

ALLENDE, Isabel. **A Casa dos Espíritos**. Tradução de Carlos Martins Pereira. Rio de Janeiro: 1982.

AMAZONENSE, Terezinha Alemã. **Territorialização do patrimônio no Alto Rio Negro: da geografia mítica à geografia indígena**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

AMORIM, Antonio Brandão de. **Lendas em Nheengatu e em Português**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 100, vol. 154 (2. de 1926), pp. 9-475. Rio Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. Disponível [http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio% 3 Aamorim-1928- lendas/amorim 1928 lendas.pdf](http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aamorim-1928-lendas/amorim1928lendas.pdf). Acesso em: 17 Agosto. 2024.

ANDRELLO, Geraldo. 2019. **Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro**. Revista Estudos Amazônicos, vol. V, nº 1, 107-144.

ARAÚJO, A. F. **Pedagogia e educação da imaginação sob olhar de Bachelard: para um novo espírito pedagógico**. In: ROCHA, G. K. (org.). Bachelard, um livro vivo: homenagem aos 135 anos de nascimento do filósofo. Ed. Phillos: Goiânia, 2008

ASSMANN, Jan. **Memória coletiva e identidade cultural**. New German Critique, n. 65, Traduzido por Maria Heloisa do Carmo p. 125–133, 1995.

BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar**. Introdução José Améncio Pessanha. São Paulo: 1986.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Traduzido por Antônio Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

BANIWA, André Fernando. **Bem Viver e Viver Bem: Segundo o Povo Baniwa no Noroeste Amazônico Brasileiro**. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras: A Organização Social da Diferença Cultural**. Tradução de Francisco Morais. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

BARRETO, Silvio Sanches. **Peixe sobre Beiju é o Leite e a Espuma de Buiuiu: Uma Reflexividade Antropológica Indígena sobre a Gestão Cosmopolítica Tukano no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BEN SHIMON. **Kabbalah. O Plano Divino.** 1996. Traduzido por Jorge Souza. Palas Athena, 40. ISBN 0-062-51304-4.

BENJAMIN, *Walter*. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.** In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 165-196.

BENJAMIN, *Walter*. **Passagens.** Org. BOLLE, Willi; MATOS, Olgaria. Belo Horizonte/São Paulo: Editora da UFMG/Imprensa Oficial, 2007.

BENJAMIN, *Walter*. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.** In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.

BONNEMAISON, Joël. **Viagem em torno do território.** In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Geografia cultural: um século (3).* Tradução de Maria Cecília França. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

BUCHILLET, D. **Os Índios da Região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras. Laudo antropológico redigido para a Procuradoria Geral da República na ação visando à demarcação sob forma única da região do alto rio Negro.** Brasília: Procuradoria Geral da República do Brasil, 1997 [1990].

CABALZAR, Aloisio. **Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira.** São Gabriel da Cachoeira; São Paulo: FOIRN, Instituto Socioambiental, 2006.

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis.** Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1972.

CAJETE, Gregory. **Ciência Nativa: Leis Naturais de Interdependência.** Santa Fé: Clear Light Publishers, 2000, p. 45.

CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O poder do mito.** Trad.: Moisés Carlos Felipe. São Paulo: Palas Athena, 1991.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1: Artes de Fazer. 3: Práticas de espaço.** 1998

COSTA A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: Natureza da Realidade Geográfica.** Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral.** Traduzido por Helder Godin. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes 2002.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva. 1972.

ESTÉS Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem.** Tradução de Waldéa Barcellos. Consultoria da coleção Alzira M. Cohen. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (1995). **Territórios e povos indígenas no Rio Negro: Relatório de mobilização e luta.** São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: É Mais Fácil Imaginar o Fim do Mundo do que o Fim do Capitalismo?** Tradução de Daniel Fabre. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FLAUBERT, Gustave. **A Educação Sentimental.** Tradução de Guido Guerra. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

França, B. (1995). Depoimentos de lideranças indígenas sobre a luta pela terra. In: FOIRN, **Territórios e resistência.** São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

FREITAS, Cesar Gomes. **Desenvolvimento local e sentimento de pertença na comunidade de Cruzeiro do Sul – Acre.** – Campo Grande, MS: [s.n.], 2008.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GIOMETTI, Analúcia Bueno dos Reis; PITTON, Sandra Elisa Cotrin; ORTIGOZA, Silvia Aparecida Guarnieri. **Leitura do Espaço Geográfico Através das Categorias: Lugar, Paisagem e Território. Conteúdos e didática de geografia** – UNESP, p. 33-40, 2012. Disponível em:

[https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/47175/1/u1\\_d22\\_v9\\_t02.p](https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/47175/1/u1_d22_v9_t02.p) df.  
Acesso em: 13, Out. 2024.

HALL, Peter, **Cidades do Amanhã**, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2013.

HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses. **Baré: Povo do Rio**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

HOPPERS, Catherine Odora. **Conhecimento Indígena e a Integração de Sistemas de Conhecimento**. Tradução de Maria Aparecida Barbosa. Cidade do Cabo: New Africa Books, 2002, p. 78.

HILLMAN, James. **Suicídio e Alma**. Tradução de Sônia Maria Caiuby Labate. Petrópolis: Vozes, 1993

JACQUES, Paola Berenstein. **Elogio aos Errantes**. Salvador: EDUFBA, 2012.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama – Eu Moro na Cidade**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

Kopenawa, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KLEIN, C.; KUHNEN, A.; OLEKSZECHEN, N. **Permanência e movimento na cidade: interseções entre espaço, lugar e afetividade**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 17, n. 1, p. 141-160, 2017. Acesso em: 09 set. 2024.

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

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). 2006 [1974].

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Tradução de Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, 1982

LIMA, Alessandro. **O Cânon Bíblico - A Origem da Lista dos Livros Sagrados**. São José dos Campos-SP: Editora COMDEUS, 2007

LUBEL, Aline Fonseca. **Terras de Ouro: Narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira**. Anuário Antropológico, v. 45, n. 1, p. 289–305, 2020.

LUCIANO, Gersém José dos Santos. **“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”**: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS-UnB, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno: retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Traduzido por Rogerio de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: zouk 2003.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Traduzido por Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2012.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Traduzido por Maria de Lourdes Menezes. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

MAKOWIECKY, Sandra. **Paisagem imaginada, representada e capturada: Florianópolis e o vento sul**. Anais do XXXII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte, Brasília, 2012.

MASLOW, Abraham H. **Rumo a uma Psicologia do Ser**. 2. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Vozes, 1962.

MELLO, Otaviano. **Toponimos Amazonense**. Série Torquato Tapajós, 1967.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória**. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

MUNDURUKU, Daniel: **Os benefícios do reconhecimento da ancestralidade**, entrevista concedida a Lazaro Ramos, Revista Educação, Brasil Educação, vol. 19, 16 de Set 2023.

MUNDURUKU, Jair Boro. **Caminhos para o passado: Oca'õ Agõkabuk e Cultura Material Munduruku** – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **A cultura, as cidades e os rios na Amazonia**, Cien. Cult. On line.2006, vol,58, n.3

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos de. **Kipá e o Cocar: A Rede Intercomunitária Judaica na Estruturação Urbana de Itacoatiara**. 2019. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PAROKUMU, UmúsinPanlõn, KENHÍRI, Tolamã. **Antes o mundo não existia - A mitologia heróica dos índios Desâna**. São Paulo: Cultura. 1980.

PERES, Frederico; MOREIRA, Josino Costa (orgs.). **É veneno ou é remédio? Agrotóxicos, saúde e ambiente**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. 384 p.

PINTO, Marilina Conceição Oliveira. **Cultura e ontologia no mito da cobra encantada**. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

RICŒUR, Paul. **Tempo e Narrativa** – Volume 3: O Tempo Narrado. Tradução de Lílian do Valle. Campinas: Papyrus, 1997.

SANTOS, B. DE S. **A Cruel Pedagogia do Vírus**. 1996. p. 32, [s.d.].

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. 1ed. – Rio de Janeiro. Record. 1999.

SEVERI, Carlo. **O princípio da memória**. Tradução Rodrigo Silveira São Paulo: CNRS Éditions, 2000.

STEIN, MURRAY. **O Mapa da Alma: Uma Introdução à Jung**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Cultrix, 2000.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. *Halbwachs: Memória coletiva e experiência*. Psicologia USP, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

STRADELLI, Ermano. **Vocabulário português-nheengatu nheengatu-português**. Cotia: Ateliê Cultural, 2014.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas; Nunes, Sheila. **Dor e coragem no ritual da Tucandeira: o significado mitopoético da virilidade**, In: TORRES, Iraildes Caldas (org). *Mulheres Sateré-Mawé : a epifania de seu povo e suas práticas sociais* . Manaus: Valer, 2014.

TORRES, Iraildes Caldas. **Amazônia Índia: gênero, poética das águas e a luta dos povos originários**. São Paul: Editora Alexa Cultural. 2022

TUAN, Yi-Fu. *Space and Place 2013 / Espaço e Lugar 2013*. Geograficidade, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart. **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HUI, Yuk. **Por um Primitivismo Estratégico**. *Philosophy Today*, v. 65, n. 2, p. 451–470, 2021.

## ANEXOS

**Imagem: Maniwaras**



**Imagem: Quinhampira**



**Imagem: Adana, Curucuí e Buburi**

