



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
FACULDADE DE HISTÓRIA**

MOISÉS ROSÁRIO DA LUZ

**SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS NA COMUNIDADE DA
MANGUEIRA, TRACUATEUA-PA:**

História, cosmovisões, fazeres e vivências

Bragança-PA
2026

MOISÉS ROSÁRIO DA LUZ

**SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS NA COMUNIDADE DA
MANGUEIRA, TRACUATEUA-PA:**

História, cosmovisões, fazeres e vivências

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
a Universidade Federal do Pará – Campus
Bragança, como requisito parcial para a
obtenção do título de Licenciado Pleno em
História.

Orientador: Prof. Dr. Érico Silva Alves Muniz.

Bragança
2026

MOISÉS ROSÁRIO DA LUZ

**SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS NA COMUNIDADE DA
MANGUEIRA, TRACUATEUA-PA:**

História, cosmovisões, fazeres e vivências

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
a Universidade Federal do Pará – Campus
Bragança, como requisito para a obtenção do
título de Licenciado Pleno em História.

Bragança, 08 de julho de 2026.

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Érico Silva Alves Muniz
Universidade Federal do Pará-UFPA

Profa. Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte
Universidade Federal do Pará-UFPA

Prof. Dr. Uarley Iran Peixoto da Silva
SEMED, Prefeitura Municipal de Santarém

SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS NA COMUNIDADE DA MANGUEIRA, TRACUATEUA-PA: História, cosmovisões, fazeres e vivências

TRADITIONAL KNOWLEDGE AND PRACTICES IN THE MANGUEIRA COMMUNITY, TRACUATEUA-PA: History, Worldviews, Practices, and Lived Experiences

Moisés Rosário da Luz¹

Prof. Dr. Érico Silva Alves Muniz.²

Resumo: Este estudo analisa os saberes e as práticas tradicionais que estão presentes nas atividades cotidianas da comunidade da Mangueira, localizada em Tracuateua, no nordeste paraense. A pesquisa busca compreender de que maneira esses conhecimentos estão concatenados com as heranças dos povos originários, mais especificamente os Tupinambá. Metodologicamente, ampara-se na história oral através da análise qualitativa das entrevistas realizadas com os colaboradores locais. Teoricamente, o trabalho fundamenta-se nos conceitos de memória coletiva e individual, apresentado por Maurice Halbwachs, e nas discussões acerca de identidades afroindígena proposta por Agenor Sarraf. Ao longo de suas seções, contextualiza a trajetória histórica e social do município, abordando as concepções cosmológicas que tensionam a religião, a medicina popular, o cotidiano da roça e a produção de farinha nesta comunidade. Como principais resultados, a investigação revelou que os saberes e fazeres presentes no cotidiano dos comunitários é herança dos povos originários, evidenciando uma profunda relação de pertencimento com o território. Assim, o resgate e a valorização dessas práticas corroboram para autonomia identitária e para salvaguardar o patrimônio cultural e a memória coletiva amazônica.

Palavras-chave: Saberes tradicionais; Oralidade; Memórias; Ancestralidade; Amazônia.

Abstract: This study analyzes the traditional knowledge and practices present in the daily activities of the Mangueira community, located in Tracuateua, in northeastern Pará. The research seeks to understand how this knowledge is linked to the heritage of indigenous peoples, specifically the Tupinambá. Methodologically, it relies on oral history through a qualitative analysis of interviews conducted with local participants. Theoretically, the work is grounded in the concepts of collective and individual memory—as presented by Maurice Halbwachs—and in discussions regarding Afro-Indigenous identities proposed by Agenor Sarraf. Throughout its sections, the study contextualizes the municipality's historical and social trajectory, addressing the cosmological concepts that shape religion, folk medicine, daily farming life, and cassava flour production in the community. The investigation's main results reveal that the knowledge and practices found in the community members' daily lives are a legacy of indigenous peoples, highlighting a profound sense of belonging to the territory. Thus, recovering and valuing these practices fosters identity-based autonomy and helps safeguard Amazonian cultural heritage and collective memory.

Keywords: Traditional knowledge; Orality; Memories; Ancestry; Amazon.

¹ Graduando do Curso de História, da Universidade Federal do Pará (UFPA) do Campus Universitário de Bragança- PA.

² E-mail: moisesluzrosa@gmail.com

Sumário

1 Introdução.....	6
2 Trajetória histórica e social de comunidades indígenas no município de Tracuateua	9
3 Cosmologia em trânsito na Amazônia: Narrativas, religião e medicina popular.....	16
4 Mitos de origem, história e memórias.	21
5 Saberes e fazeres em torno na roça: alimentação, plantação e colheita.	28
6 Considerações finais.....	33
Referências.....	35

1 Introdução

Os saberes e as práticas tradicionais carregam a memória viva de uma comunidade, revelando histórias, costumes e modos de vidas que são transmitidos às novas gerações por meio da oralidade, conforme assinalou Ferreira et al. (2020). Por meio das receitas, dos rituais, das rezas, do preparo e cultivo da terra e das práticas de cura, essas tradições preservam as identidades culturais, fortalecem laços comunitários e mantêm viva as relações com os antepassados, que durante o longo processo colonial houve um esforço para silenciá-los e apagá-los da história.

No nordeste paraense, esses saberes estão presentes no cotidiano das comunidades tradicionais rurais, são compartilhados e transmitidos pelos moradores por meio da experiência e das convivências, como pontuou Freitas e Sousa (2020). Ou seja, as autoras destacam que a transmissão das práticas educativas dos saberes ocorre pelo viés da experiência e convivência entre os sujeitos. Na comunidade da Mangueira, esses saberes fazem parte de um longo processo que foi gerado a partir das experiências entre pessoas e a natureza. Assim, os saberes extrativistas, artesanais e de curandeirismo são frutos de vivências coletivas que contribuem na formação de suas identidades.

Em abril de 2025, teve início processo de demarcação territorial das comunidades Mangueira e Caranã como comunidades indígenas. Inicialmente, foi realizada uma roda de conversa com o objetivo de discutir a importância da autodeclaração como povos indígenas. A atividade foi promovida pelo poder público municipal em parceria com a Secretaria Municipal de Educação (SEMED) representando a entidade estavam as professoras Luciana Carvalho das Neves, Maria Nalia de Moraes e Cláudia Renata da Silva Luz e a Universidade Federal do Pará (UFPA) representada pelo professor Lucinaldo Blandtt, e contou com uma participação expressiva dos moradores de ambas as comunidades.

Em 21 de agosto do mesmo ano, foi realizada uma oficina cujo tema central foi a etnogênese, ministrada pelo Ministério público do Estado do Pará. Posteriormente, as comunidades foram instruídas a elaborar uma carta afirmando-se como comunidades indígenas descendentes do povo Tupinambá. Para reconhecimento oficial, faz-se necessário a constituição de uma associação representativa, etapa indispensável para início aos trâmites legais conforme prever os marcos jurídicos e institucionais do Estado brasileiro.

Diante do exposto, surgiu o desejo em aprofundar uma pesquisa na comunidade da qual sou oriundo, cujo objetivo corresponde a uma discussão sobre os saberes e práticas tradicionais que estão presentes nas atividades cotidianas da comunidade da Mangueira, em

Tracuateua-PA. Ou seja, busca-se compreender de que maneira os saberes e as práticas tradicionais, presentes na culinária, no manejo da terra e na colheita e no uso das plantas medicinais, estão concatenados aos povos ancestrais. Além disso, pretende-se compreender a cosmovisão partir das narrativas, histórias, e das crenças presentes na memória dos comunitários.

O estudo sobre a ancestralidade dos saberes e as práticas tradicionais na Amazônia paraense tem chamado a atenção de pesquisadores nos últimos anos. Tal atenção dá-se pela busca de compreender as heranças deixadas pelos antepassados. Na comunidade da Mangueira, a qual possui forte presença dos saberes e práticas tradicionais, os sujeitos participantes da comunidade possuem nela uma importante função haja vista que estão fortemente envolvidos com o cotidiano de transmissão destes saberes e práticas por meio da oralidade. Desta forma, estes agentes, que atuam como líderes comunitários, puderam ser eleitos como informantes para este estudo na qualidade de entrevistados devido à sua forte contribuição na transmissão do saber.

Desse modo, ao dialogar com a pesquisa sobre os saberes e práticas tradicionais na comunidade da Mangueira, evidencia-se que valorização desses saberes implica reconhecer as agências e a memória dos comunitários que os detêm, bem como suas vivências e contribuições histórica. Neste sentido, tanto os estudos já realizados, quanto os resultados desta pesquisa convergem a necessidade urgente de práticas de cuidado que respeitem as cosmovisões locais, promovam o fortalecendo a autonomia comunitária e assegurem a salvaguarda desses saberes tradicionais.

Portanto, a pesquisa realiza um exercício de compressão da agência histórica desses sujeitos, como disse Thompsom de “reconstruir a visão a partir de baixo”, que por vezes são invisibilizados por uma história eurocêntrica. Mostra-se assim uma importante contribuição historiográfica para os campos da história Indígena e do Indigenismo, mediante situar-se nas interfaces entre a história social e a história cultural, assim como situar-se nas interfaces entre História, Etnografia e Antropologia.

Assim sendo, a contribuição teórico-metodológica que o estudo propõe para o campo das Humanidades consiste em este ser um estudo sobre os saberes e práticas tradicionais presentes nas atividades dos comunitários, considerando que nesse processo estão produzindo sentidos da memória coletiva e individual, conforme a definição de Maurice Halbwachs (2003).

Embora a comunidade ainda não seja reconhecida legalmente como comunidade indígena, ela apresenta características, saberes e práticas que transmitidos de geração em

geração o que nos faz analisá-la como uma. Isso fica evidente quando analisamos os costumes, os modos de plantar e de colher, os hábitos alimentares, o conhecimento sobre as plantas medicinais e a produção do artesanato. Dessa forma, é possível afirmar que a comunidade é herdeira do saber e do fazer tradicional.

Na definição de Diegues (2000), essas sociedades desenvolveram maneiras próprias de manejar os recursos naturais, priorizando a reprodução cultural e social em vez da obtenção de lucro. Além disso, suas percepções e representações do mundo natural são marcadas por uma relação de associação e dependência em relação aos ciclos da natureza. Segundo Da Hora et al. (2015), o termo comunidades tradicional é utilizado para designar grupos sociais que, culturalmente não seguem um padrão urbano ou industrial. Trata-se de comunidades geralmente afastadas dos centros urbanos e que se diferenciam por saberes culturais, pelo modo de vida e por suas experiências construídas na relação direta com a natureza. Neste sentido Ferreira e Souza (2020) destacam que o conceito de comunidades tradicionais envolve uma questão político e cultural, sendo utilizado para representar as populações do campo.

Dessa forma, os saberes e as práticas das comunidades tradicionais relacionam-se aos diferentes modos de vida de seus membros e estão profundamente vinculados à biodiversidade e à territorialidade, conforme aponta Da Silva Neto (2007). Segundo De Lima (2007), o saber deve ser compreendido como representação e como resultado de uma ação cultural, desde que esteja inserido no contexto da práxis social. De Oliveira Ferreira et al. (2020) contribuem para essa reflexão ao afirmarem que os saberes culturais adquiridos ao longo do tempo se expressam nos modos de vida construídos na relação com a natureza e são transmitidos, de forma comunicativa, por meio das atividades de trabalho.

Portanto, a presente pesquisa pauta-se em uma metodologia que agrega análise documental, revisão bibliográfica sobre o tema e entrevista de história oral para observar e compreender os saberes e as práticas tradicionais que ainda permanecem nesse contexto. Para tanto, a abordagem metodológica adotada nesta pesquisa é de natureza qualitativa, com ênfase na escuta das narrativas de vida e nas memórias individuais e coletivas de homens e mulheres que detêm os saberes e exercem práticas tradicionais. A principal estratégia metodológica é a História oral, articulada à perspectiva da História de Vida, com o objetivo de acessar experiências singulares que se constituem como fontes legítimas de saber.

Para desenvolver esta proposta, mostra-se necessário delimitar como campo de pesquisa apenas a comunidade da Mangueira, pela proximidade familiar e afetiva, o que possibilitará maior proximidade com os interlocutores, facilitando o acesso às narrativas e às

memórias dos comunitários. Sendo assim, a pesquisa contará com a participação dos comunitários que visualizamos e escolhemos a partir de suas vivências, e cada um contribuirá com a pesquisa por meio do saber que exerce, abrangendo, assim, o objetivo da pesquisa.

Neste sentido, o estudo foi estruturado em seis partes, incluído esta introdução. Na segunda sessão apresenta-se a trajetória histórica e social de comunidades indígenas no município de Tracuateua; na terceira sessão é discutida a cosmologia que engloba narrativas, a religião e a medicina popular; na quarta sessão, apresentou-se os saberes e fazeres em torno da roça e que abrange elementos tradicionais e culturais; e por fim, a quinta sessão traz o fechamento do trabalho com as considerações finais abrangendo algumas reflexões sobre a problemática e objetivos da pesquisa.

2 Trajetória histórica e social de comunidades indígenas no município de Tracuateua

A análise das trajetórias históricas e sociais de comunidades indígenas no município de Tracuateua, no estado do Pará, insere-se em um campo de investigação fundamental para a compreensão das dinâmicas de formação territorial, cultural e identitária na Amazônia brasileira. Neste sentido, Cunha (1998, p. 20) reconhece que “Ter uma identidade é ter uma memória própria”, e considera que “Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades”.

Sabendo disso, é importante enfatizar que antes mesmo da consolidação dos processos de colonização europeia, esta região já era habitada por diferentes povos indígenas, cujas formas de organização social, sistemas de conhecimento e relações com o território constituíam estruturas complexas e profundamente integradas ao ambiente natural.

Com a intensificação da presença colonial, especialmente por meio de frentes missionárias, da expansão econômica e da ocupação territorial, essas populações passaram a vivenciar processos de transformação marcados por deslocamentos, reconfigurações socioculturais e, em muitos casos, pela invisibilização de suas identidades. Tais processos não ocorreram de forma homogênea, mas resultaram em trajetórias diversas, atravessadas por relações de conflito, adaptação e resistência, que ainda hoje influenciam a realidade das comunidades indígenas na região.

Nesse contexto, compreender as trajetórias históricas e sociais desses grupos implica reconhecer tanto os impactos das políticas coloniais e estatais quanto as estratégias de permanência e reafirmação cultural desenvolvidas pelas próprias comunidades. Sobre a

importância de se conhecer o passado e sua trajetória, Almeida (2017, p. 34) afirma que “[...] o conhecimento sobre o passado e suas trajetórias é um relevante instrumento de luta para os povos indígenas que, desde o período colonial, têm lançado mão desse recurso para reafirmar em seus direitos”.

Dessa forma, este tópico tem como objetivo analisar as principais transformações históricas e sociais vivenciadas pelas comunidades indígenas em Tracuateua-PA, destacando os processos de contato, as dinâmicas de territorialidade, as formas de resistência cultural e os desafios contemporâneos enfrentados por esses grupos. Ao articular diferentes perspectivas teóricas e, sempre que possível, aproximar-se das vozes e experiências locais, busca-se contribuir para uma compreensão mais crítica e sensível da presença indígena na região, evidenciando sua relevância na constituição histórica e social do município.

O município de Tracuateua está aproximadamente a 188 quilômetros da capital do Estado, Belém, e cerca de 20 km de Bragança, do qual é limítrofe. Sua sede municipal está localizada as margens da BR 308. Foi desmembrada de Bragança em 29 de setembro de 1994, criada pela Lei nº 5.858, a qual foi sancionada pelo governador estadual Carlos Santos.

De acordo com a literatura existente, o município recebeu, ao longo de sua história, três denominações: inicialmente Alto Quatipuru, posteriormente Tracuí e, por fim, Tracuateua. A origem do nome Tracuateua, segundo os estudos já realizados, apresenta interpretações, que embora distintas, também se complementam. Pinheiro (2018) explica que o nome Tracuí foi atribuído pelos “Cassacos” homens designados para roçar mata adentro, construindo caminho para a instalação do fio telegrafo que ligava Belém a São Luiz. Segundo o autor:

Contavam eles que aproveitavam para montar seu acampamento à margem do rio e todas as manhãs saíam de mata a fora, quando voltavam para tomar banho e fazer suas refeições, encontravam no seu acampamento só o resto de farinha e de outros alimentos, por isso mesmo começaram a chamar de Rio do Tracuí. (Pinheiro, 2018. p. 39).

Entretanto, Ribeiro e Silva (2025), defendem que o nome não foi atribuído pelos Cassacos, mas sim pelos indígenas, uma vez estes já conheciam a espécie de formiga presente na região. Além disso, o termo pertence à língua Tupi e não ao português, como destacam os autores:

Além disso, o termo Tracuí não pertence à língua portuguesa, mas sim ao Tupi, o que reforça a origem indígena do nome. É provável que os cassacos tenham adotado o termo a partir do contato com essas populações, nomeando o igarapé como rio Tracuí, denominação que mais tarde daria origem ao nome do município e marcou profundamente a identidade local. (Ribeiro e Silva, 2025, p. 28).

Complementando essa discussão, Reis (2014), afirmar que, Tracuateua, em Tupi, significa “terra abundante de Tracuás”. A autora explica ainda que o Tracuá (*Philodendron Miymecotrilun* Engel) corresponde a um cipó pertencente à família das Tráceas, caracterizado por ser uma planta, com raízes longas, delgados e pendente, que costuma habitar ninhos de formigas conhecidas popularmente como tracuá. Por sua vez, Ribeiro (2018), pontua que:

O nome do município tem origem na junção de dois termos do vocabulário indígena, provavelmente oriundos de etnias ligadas ao grupos linguístico tupinambá. A palavra indígena *Tracuá* (uma espécie de formiga negra) e *teua* (Terra) (Ribeiro, 2018, p.16).

Tal interpretação evidencia que, antes da chegada dos trilhos da ferrovia, a localidade já era habitada pelos primeiros moradores, os quais contribuíram significativamente para a construção da identidade tracuateuense. Em contextualização, Santos (2025, p. 14) relata que “A formação histórica de Tracuateua é um exemplo emblemático de como os processos sociais e culturais de base indígena e cabocla não apenas moldam, mas continuam a sustentar a identidade do município”.

A presença indígena também pode ser observada em diferentes práticas culturais da região. No estudo sobre a influência Tupi no léxico de práticas culturais da comunidade do Cariambá, no município de Bragança, produzido por Chaves e Silva (2013), as autoras analisaram a presença de elementos de origem Tupi presentes nas práticas da caça, da pesca, no cultivo das ervas medicinais e na produção da farinha, confirmando a presença do Tupi nos nomes que designam a fauna e a flora na referida comunidade. Diante desse cenário, é possível percebermos a presença da língua Tupi no nome do município bem como em outras práticas dos moradores, haja vista que os indígenas que povoaram essas terras vieram do Cariambá.

Chaves e Silva (2013), evidenciam que, a partir dos estudos do léxico, é possível revelar um importante subsídio histórico-cultural, contribuindo para a compreensão da formação e da construção identitária de um povo. Seguindo essa perspectiva, podemos encontrar palavra de origem Tupi nas atividades cotidianas dos comunitários, palavras que por vezes são utilizadas corriqueiramente, sem saber que são termos da língua Tupi, herança deixada por nossos antepassados e que formam nossa identidade cultural.

Para compreender a formação espacial de Tracuateua, é importante destacar a divisão cronológica proposta por Pinheiro (2017), que organiza a historicidade do município em quatro períodos distintos:

A ocupação e apropriação do espaço de Tracuateua desenvolveu-se no espaço e no tempo em quatro épocas, bem definidas, ressaltando o fato de que o 4º período ainda está em fase de construção: 1º período – Pré-Ferrovário (1700 a 1908), 2º período – Ferrovário (1908 a 1965), 3º período - Pós Ferrovário (1965 a 1996), em período – Municipal (1997 aos dias atuais) (Pinheiro, 2017. p. 18).

O primeiro período, compreendido entre 1700 e 1908, é marcado pela chegada dos primeiros colonizadores portugueses e nordestinos que, ao alcançarem localidades até então desconhecida para eles, passaram a denominá-las de acordo com as circunstâncias encontradas. Ao chegarem à região, encontraram os primeiros habitantes, constituídos por negros refugiados e os indígenas, considerados os primeiros habitantes da localidade.

Embora Pinheiro (2017) destaque a importância desses primeiros colonizadores na formação do município, Ribeiro e Silva (2025) defendem que a história precisa ser narrada a partir dos primeiros habitantes - os negros e indígenas. Por esse motivo, os autores propõem a inclusão de um quinto período na formação espacial do município, denominado por eles de “Índigena – Africano”.

Gomes (1997), por sua vez, ao analisar os quilombos, observa que em algumas práticas ritualísticas, possivelmente, resultava da combinação de experiências indígenas e africanas. Em consonância, Sarraf (2011) destaca que, na Amazônia, essa junção entre Africano e indígena em espaços de contato, em especial em quilombos e mocambos, resultou em identidades, culturas e saberes, do que ele vai denominar de identidades afroindígenas.

Destacamos o período Ferrovário (1908 a 1965), uma vez que se considera que foi nesse contexto que ocorreu a intensificação dos deslocamentos indígenas para outras localidades do município, como Caranã, Lago e Mangueira. Esse processo esteve relacionado não apenas à busca por recursos alimentares, mas também às dificuldades de adaptação às transformações introduzidas pela modernização do território, especialmente com a implementação da ferrovia, que impactou significativamente os modos de vidas dessas populações.

Oliveira et al. (2022) relata um processo semelhante que ocorreu no estado de São Paulo, com a apropriação e expropriação das terras indígenas para a construção da ferrovia Sorocaba em 1937. Segundo suas informações “Além de invadir as terras indígenas, a passagem da ferrovia também trouxe a ocupação do seu entorno, que cerceou e expropriou as terras dos nativos, impactando também no seu modo de viver.” (Oliveira et al. 2022. p. 1088)

Essa discussão relaciona-se diretamente aos objetivos da Estrada de Ferro Belém-Bragança, que visava ao escoamento da produção e à facilitação da criação dos núcleos coloniais ao longo do trajeto, conforme apontam Muniz e Pereira (2020). Os autores ainda

destacam que a partir de 1890 o processo de ocupação dos núcleos agrícolas por famílias europeias e brasileira se intensificou confiando na continuação da estrada de ferro, impulsionados pela implementação do programa de imigração.

Pinheiro (2018) também argumenta que um dos fatores responsáveis pelo deslocamento indígena para outras partes do município estaria relacionado à dificuldade de convivência com os negros refugiados que a residentes na comunidade do Jurussaca. Contudo, ao analisarmos os estudos de outros autores, é possível identificar evidências de relação de sociabilidade entre índios e negros. Neste sentido, Sarraf (2011, p. 7) afirma:

A relação de trocas, empréstimos e sociabilidade estabelecida entre índios e negros desde seus primeiros contatos no período colonial, legaram para as culturas locais do presentes cosmologias, saberes e fazeres específicos.

Na mesma perspectiva, Almeida e Nunes (2018), observam que as alianças estabelecidas entre indígenas e negros favoreceram principalmente os negros refugiados, consideram que os povos indígenas possuíam amplo conhecimento da região e de seus caminhos. Esse conhecimento foi fundamental para auxiliar fugas e a formação de quilombos. Corroborando com essa discussão, Castro (2006, p. 20) afirma que: “A mata era lugar de fuga e cumplicidade de negros e indígenas em busca da liberdade, mas um pesadelo para os fazendeiros, comerciantes e demais donos de escravos”.

De acordo com Furtado e Carmo (2024), o encontro entre populações indígenas e africanas deu origem a relações diversas, que incluíram tensões e cooperações. A partir dessas interações, foram produzidos saberes, experiências e modos de existência que fortaleceram formas de resistência ao poder colonial e às estruturas de opressão impostas pelo colonialismo.

Dessa maneira, os estudos analisados evidenciam que as relações entre indígenas e negros foram marcadas tanto por trocas culturais e estratégias de resistências quanto por conflitos e disputas. Apesar das tensões existentes, essas relações contribuíram para a construção de parcerias, formas de sobrevivências coletivas e processos de intercâmbio cultural e religioso que influenciaram, até os dias atuais, a formação histórica e social da região.

Prosseguindo a análise acerca das trajetórias dos indígenas que vieram do Cariambá, em relação a isto, vale fazer uma breve explicação em relação ao nome da comunidade, de acordo com Silva (2026):

A comunidade é oriunda dos índios Curumbás que significa “povo unido”. Segundo os relatos, havia dificuldade na pronúncia nome da tribo, que se chamava Curiambá. Uma pessoa falou que ficaria melhor se chamar Cariambá, sendo assim até hoje somos conhecidos com esse nome (Silva, 2026.p.1).

Retomando a análise, Antônio Jorge Pinheiro destaca que a caça também constituiu um importante fator para a migração desses grupos para as outras áreas do município e, conseqüentemente, na formação das comunidades de Caranã, Lago e Mangueira. Sousa (2024), também afirma que essas comunidades foram construídas por caçadores que adentravam a mata em busca de alimentos, em um contexto marcado pela subsistência: “Nessa época, a prática da caça era bastante popular e fazia parte do contexto de subsistência.” (Sousa, 2024. p. 9).

Sousa (2024) ainda argumenta que esses caçadores ao adentrarem a mata foram construindo ranchos, que funcionavam como ponto de encontro, o primeiro rancho foi construído na localidade onde hoje é situado a comunidade da Mangueira. Sobre esse rancho, não existem relatos dos primeiros moradores da comunidade que comprovem a sua existência, talvez por ter sido construído com palha e madeira, materiais deteriorados pelo tempo. Contudo, seguindo o percurso apresentado por Sousa, pode-se considerar plausível essa narrativa, pois os caçadores dificilmente chegariam até a comunidade do Caranã -localizada a aproximadamente a 11km da sede do município – em apenas um deslocamento.

Os documentos disponibilizados pela Paróquia São Sebastião-Tracuateua - uma espécie de questionário socioeconômico que foi enviado pelo padre as comunidades pertencentes ao distrito, datados de 1993 - aparecem dados que comprovam a existência desses indígenas vindos do Cariambá, conforme apresenta o relato: “07-De onde vieram? R: Vieram do Cariambá denominados de Caitaninho. 08 - E por que vieram? R: Por causa da mata e da caça. 09-A maioria do povo daqui é descendente de quem? Índio, Negro, Branco, Nordestino e outros? R: de índios.” (Arquivo da Paróquia São Sebastião, 1993).

No trecho retirado do questionário da comunidade do Caranã, apresenta-se três perguntas consideradas fundamentais para esta pesquisa: de onde vieram, por que vieram e a descendência. As respostas são dadas de forma objetivas, evidenciando os motivos que levaram os Índios Curumbás a avançarem para outros territórios. Isso refirma com ao que já foi apresentado anteriormente, tanto pelos autores citados quanto pelos documentos analisados.

O povo desta região é descendente de índio. Os mesmos foram expulsos pelos primeiros moradores. Esses se localizaram na região do Guripizinho. (Arquivo da Paróquia São Sebastião, 1993).

Por sua vez, os questionários da comunidade do Lago do Caranã – localizada antes da comunidade do Caranã - também apresenta que os comunitários são descendentes de indígenas. Ademais, apresenta que estes indígenas foram expulsos da localidade pelos

primeiros moradores, demonstrando os conflitos fundiários existentes naquele período. Posteriormente, esses passaram a localizar-se na região do Gurupizinho. Deferentemente da comunidade do Caranã, o questionário informa de onde esses indígenas vieram, mas, considerando o mesmo trajeto territorial, é provável que se trate do mesmo grupo.

Sobre a comunidade da Mangueira, como mencionado anteriormente, não há relatos ou comprovação desses indígenas como habitantes da localidade, haja vista que a comunidade é mais recente em relação as outras comunidades destacadas. A única comprovação material de uma possível presença indígenas anterior à formação da comunidade é os fragmentos cerâmicos encontrados no espaço ela se situa. a comunidade. Mais uma vez, não há relatos de que algum dos moradores tenha produzido ou possuído esses objetos, o que reforça a ideia apresentada por Sousa (2024) de que essa área funcionava com ponto de encontro ou passagem.

O relatório de campo “Arqueologia na Amazônia Atlântica do Nordeste Paraense”, realizado no período de 09 a 13 de dezembro de 2025, durante visitas as comunidades Caranã e Mangueira, evidenciou como a articulação entre memória social, reivindicação étnica contemporânea e vestígios materiais contribuem para uma análise produtiva.

Figura 1 - Fragmentos de cerâmicas encontradas na comunidade da Mangueira



Fonte: Arquivo pessoal 2025

Bueno e Machado (2013), em seu artigo, “Arqueologia memória e história indígena”, enfatizam que arqueologia pode ajudar as comunidades indígenas a lutarem pela permanência em seus territórios e pela continuidade cultural. Jesus e Gama (2025), ao discutirem a arqueologia indígena, afirma: “Suas contribuições são fundamentais para

repensar a arqueologia amazônica transformando-a de uma prática externa as realidades locais para uma disciplina crítica e comprometida com os povos da floresta.” (Jesus e Gama, 2025.p.115).

Ademais os Bueno e Machado (2013) pontuam que as pesquisas arqueológicas:

[...] se deve a um crescente processo de reafirmação e reconstrução identitária que as populações indígenas vêm experimentando, também relacionados a novas delimitações dos territórios indígenas, numa tentativa de ampliação e resgate de territórios ancestrais. (Bueno e Machado, 2013, p.12)

Na comunidade do Caranã, o relatório arqueológico registra fragmentos cerâmicos, artefatos líticos e narrativas de antiga ocupação indígena, incluindo referências transmitidas por pessoas idosas acerca da “terra de índio.” Já na comunidade da Mangueira, embora o registro material observado tenha sido menos explícito, a paisagem e as narrativas apontam para formas antigas de ocupação e manejo. Por fim, o relatório conclui que futuro trabalho arqueológico deve ser conduzido em conjunto com as duas comunidades, respeitando a centralidade das narrativas locais e o caráter sensível dos processos contemporâneos de autoidentificação e reconstituição de ancestralidade.

Em suma, vale lembrar o que afirmam Jesus e Gama (2025, p. 115):

Com a participação das perspectivas indígenas na produção do conhecimento arqueológico, é possível construir um campo científico respeitoso, interdisciplinar e comprometido com o futuro da Amazônia e de seus habitantes.

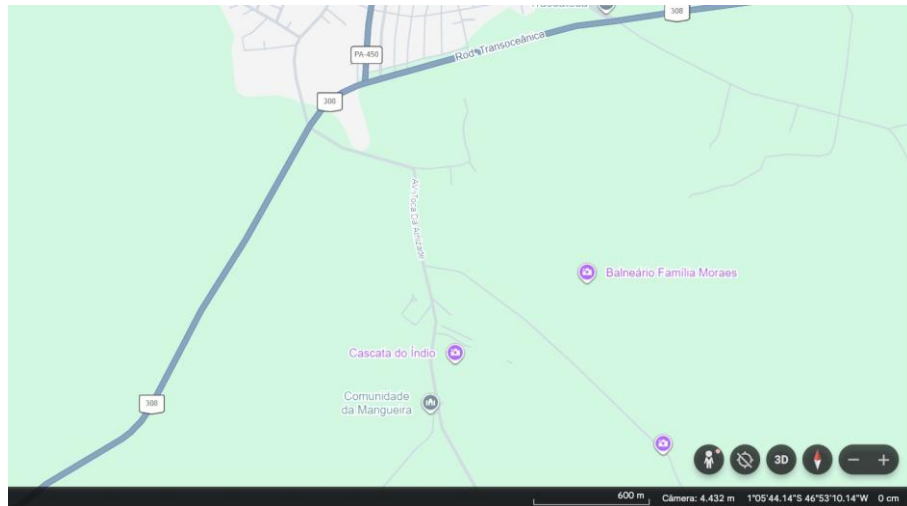
Neste sentido, os trabalhos futuros devem ser realizados em parcerias com as comunidades, respeitando sempre sua história e ancestralidade, e assim buscar meios para a conservação desses objetos, que por muito tempo, permaneceram guardados pela terra guardou e que agora revelam e conta a história dos ancestrais da região.

3 Cosmologia em trânsito na Amazônia: Narrativas, religião e medicina popular.

Documentalmente, a comunidade se chama Braço do meio; no entanto, popularmente é conhecida como Mangueira. O duplo nome tem origem nas seguintes explicações: Braço do Meio refere-se a um dos afluentes que formam o rio Tracuateua, localizado no início da comunidade. Por sua vez, o nome Mangueira é atribuído ao seu fundador que, ao chegar no local escreveu em uma das mangueiras, situada na entrada da comunidade, a data e o mês de sua chegada. Por uma questão de afinidade, adotou-se, no presente texto, o nome Mangueira.

A comunidade da Mangueira tem origem no dia 08 de dezembro de 1979, com a chegada da família Luz ao solo do município de Tracuateua. Estando localizada aproximadamente 3k da sede do município de Tracuateua, no nordeste do estado do Pará, situa-se no ramal do Caranã, próximo a Toka da Amizade.

Figura 1 – Mapa da localização geográfica da Comunidade Mangueira



Fonte: Google Earth (2026)

Atualmente, residem na localidade 34 famílias, totalizando 133 habitantes. A comunidade dispõe de um colégio que funciona em regime multisseriado, um campo de futebol e uma igreja católica. Os comunitários declaram-se católicos, no entanto, suas práticas, costumes, e concepções cosmológicas se inserem dentro daquilo que se convém chamar “a religião do caboclo amazônico” como destacou Heraldo Maués.

Figura 2 – Árvore que deu origem ao nome da comunidade



Fonte: Lucas Luz (2022) 8/12

Neste sentido, a presente pesquisa dialoga com autores como Eduardo Viveiro de Castro (1996) cujo trabalho conceitua o perspectivismo ameríndio como uma categoria analítica fundamental para a compreensão das relações entre natureza, cultura e espiritualidade. Também se destaca Raimundo Heraldo Maués (2012), que analisa as interações entre medicina tradicional, religião e práticas cosmológicas em contextos rurais amazônicos. Aracy Lopes da Silva (1994), por sua vez, oferece uma visão sobre os mitos e cosmologia indígena no Brasil, destacando a interconexão entre humanidade, natureza e o sagrado. Já Davi Kopenawa e Bruce Albert (2023), em “O Espírito da Floresta”, abordam o pensamento cosmológico para pensar a natureza não como um recurso inerte, mas como um sistema vivo e espiritual habitado pelos espíritos da floresta.

Na perspectiva de Castro (1996, p. 115), a cosmologia “trata-se da concepção comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo ponto de vista distintos”. Dessa forma, a cosmologia indígena representa uma maneira própria de compreender o mundo, fundamentada na profunda relação entre ser humano, a natureza e o universo espiritual.

Na visão de Silva (1994), a cosmologia deve ser entendida “Não como uma ideologia que aliena, distorce e distancia, mas como consciência de valor das coisas, esquema interpretativo à disposição do sujeito que conhece o mundo e age sobre ele.” (Silva, 1994.p.76). Assim, a autora compreende a cosmologia não como uma ideologia que aliena, distorce e separa o indivíduo da realidade, mas como um referencial interpretativo que auxilia o sujeito na compreensão do mundo e em sua ação sobre ele.

Para muitos povos indígenas, “A floresta não está morta”, ou seja, ela não é concebida com algo inerte, desprovido de vida (Albert e Kopenawa, 2023). Pelo contrário a floresta é entendida como um organismo vivo, no qual todos os elementos que a compõem- rios, animais e seres humanos- estão interligados e possuem significados dentro de um sistema de significados e conhecimentos que são transmitidos de geração em geração. Neste sentido, compreender essas visões de mundo é essencial para reconhecer a riqueza cultural desses povos e a forma como organizam seus saberes e práticas sociais, espirituais e ambientais.

Em definição, Silva (1994, p. 75) diz que “Cosmologia são teorias do mundo. Da ordem do mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena”. A partir dessa compreensão, o conceito de cosmologia é compreendido como um conjunto dinâmico de valores, crenças e práticas por meio dos quais

os sujeitos interpretam o mundo, organizam suas experiências e orientam suas formas de cuidado com os corpos, a saúde e a vida.

Na Amazônia, a cosmologia não se manifesta apenas em discursos abstratos ou sistemas formais de crenças, mas se expressa concretamente nas práticas de cuidado, nos rituais, nas rezas, nos usos das plantas medicinais, nos resguardos do parto e nas formas de relação com o território. Conforme destaca Silva (1994), tais concepções funcionam como referências que auxiliam na compreensão dos acontecimentos, na atribuição de significado às experiências e na orientação das escolhas e decisões dos indivíduos.

Ao estudar a cosmologia na região Amazônica, Maués (2012) destaca que a cosmologia, resultante da articulação de múltiplas concepções, compreende diferentes planos e as entidades fundamentais que os habitam. Assim, torna-se empiricamente acessível por meio das narrativas, memórias e práticas cotidianos dos comunitários, que articulam dimensões materiais e espirituais de cuidado.

Rosa (2019), argumenta que a cosmologia indígena deve ser compreendida em sua diversidade, sendo mais adequado falar cosmologias indígenas, no plural. Isso significa reconhecer que não existe um único sistema cosmológico compartilhado por todos os povos indígenas, mas uma multiplicidade de experiências, saberes e formas de relações com a natureza, construídas a partir das especificidades históricas e culturais de cada povo.

Corroborando essa perspectiva, Maués (2012) afirma que: “Há variações em torno de temas comuns mesmo na Amazônia, em diferentes áreas dessa enorme região, bem como dentro da mesma área.” (Maués, 2012.p.50). Assim, embora seja possível identificar elementos recorrentes entre diferentes cosmologias indígenas e amazônicas, é necessário reconhecer suas particularidades de experiências e concepções existentes.

Martins (2020), observa que a oralidade pode ser compreendida como o processo de transmissão de conhecimentos preservados na memória coletiva e individual, realizado por meio da linguagem falada. Constitui uma prática linguística e textual de um povo, na qual narrativas, saberes e experiências são comunicados através de recursos sonoros, expressos verbalmente pelo narrador em diferentes contextos sociais e culturais. A demais o autor destaca que: “Além disso, a oralidade é repleta de significados nos quais são acompanhados pela prosódia, os gestos, a expressão corporal e facial, entre outros.” (Martins, 2020.p.87)

Na mesma perspectiva, Fernandes (2005), chama atenção para alguns aspectos fundamentais que não pode ser desconsiderado na hora de transcrever o oral para o escrito: “é bom que se tenha em consideração algumas características decorrentes da natureza oral da língua.” (Fernandes, 2005.p.161). Ou seja, devemos considerar as especificidades da

oralidade. Neste sentido, a transcrição das falas reflete a língua coloquial; por isso, serei fiel a esse linguajar, permitindo-me não submissão do texto ao crivo da correção normativa.

As histórias a seguir foram contadas por comunitários da comunidade da Mangueira, profundos conhecedores da cultura local, sendo eles: Luzia Gama, João Gama, Manoel Gama e Firmino Luz. Os dois primeiros eram os únicos que praticavam o curandeirismo na comunidade. Atualmente, João Gama não realiza mais essa prática. Seu dom era voltado para a cura da “inzipra”, como é popularmente conhecida a erisipela. O motivo pelo qual deixou de exercer essa prática não foi relatado pelo entrevistado; contudo, ele ainda preservar profundamente esse saber. Luzia Gama continua realizando práticas de curandeirismo. No entanto, seu dom é destinado exclusivamente ao tratamento de crianças acometidas por “quebranto” ou “mau-olhado”.

Manoel Gama permanece como agricultor ativo, realizando o plantio e colheita no tempo adequando, profundo conhecedor das técnicas utilizadas pelo homem do campo. Firmino Luz, em razão da idade, não pratica mais a agricultura, mas conserva na memória os conhecimentos relacionados ao plantio e à colheita, bem como as medidas adequadas para cada tipo de cultivo. Assim sendo, os entrevistados são, como destacou Martins (2020) verdadeiras “enciclopédias vivas” que guardam na memória os saberes da comunidade.

Halbwachs (2003) define que a reconstrução detalhada de um acontecimento passado, por si só, não é suficiente para formar uma lembrança. Para que a memória seja construída, é necessário que ela se apoie em conhecimentos, experiências e referências compartilhadas entre os indivíduos. Esses elementos circulam continuamente entre as pessoas e somente podem existir porque fazem parte de um mesmo contexto social. Assim, a memória não é apenas individual, mas também resultado das relações e vivências coletivas.

Dessa forma, iluminados pelo pensamento de Maurice Halbwachs sobre a memória coletiva e individual, abordaremos o tema da cosmologia a partir do diálogo com autores que se destacaram nos estudos sobre cosmologia indígena, relacionando suas contribuições teóricas aos relatos dos comunitários da comunidade da Mangueira e estabelecendo aproximações entre essas narrativas com os princípios da cosmologia indígena.

4 Mitos de origem, história e memórias.

Entre mitos de origem, história e memórias, diversas são as narrativas ancestrais presentes especialmente entre os moradores mais antigos da comunidade da Mangueira. A criação dos rios com certeza é uma das mais recorrentes e importantes.

Nos relatos abaixo explica-se como os mais antigos compreendiam a origem dos rios.

A, a, a história do rio diz que a cobra saiu. Não ver o rio ter os, as curvas, né? E aí a cobra saiu. Aí disse olha eu vou, vou derramar água que Jesus mandou. Deus disse assim vai fazer a água e ele, ela, ele deu autorização e ela soltou. É por isso na vez nos, nos coisas nós chama preças cobras que vive na água de aí eu vi ali um, um uma, uma jiboia e ouvi uma um como é aquele bicho preto como é? esqueci agora o nome do, daí foi a criando e foi criando os peixe, né os tipo de peixe da água salgada e da água doce, né? E hoje a gente come esses peixe e serve de alimento pra cada um de nós, né? (Luzia Gama, 2026).

Ah, sim ó! Eu sei uma história que contaram pra mim que, quando Pedro foi fazer os rios. Estava muito bêbado e aí o tombo que ele dava fazia a curva do rio. Findou rio era muita curva no rio, porque ele tava bêbado e contaram essa história. Não sei se foi verdade, eu sei contaram, né? (Firmino Luz, 2026).

No primeiro relato, as curvas dos rios são explicadas a partir do movimento de uma cobra que, ao despejar a água, teria formado os cursos d'água e os peixes que neles habitam. A entrevistada conclui que tudo isso foi por determinação divina. Quando questionada sobre a crença de que o rio desapareceria caso a cobra mudasse de lugar, confirmou essa narrativa e acrescentou que a cobra responsável pela formação dos rios era a sucuriçu.

Já no segundo relato, o surgimento das curvas dos rios está ligado a São Pedro, pois, este, encontrava-se embriagado, e cada tombo dava originava uma nova curva no percurso do rio.

Encontramos semelhança entre o primeiro relato com o que é enfatizado por Silva (1994, p. 78) “No início dos tempos, os antepassados míticos criaram o mundo que, antes não existia. Das entranhas de uma anaconda ancestral, que fazia o percurso do rio...”. Martins (2020), por sua vez, também evidencia relatos sobre a cobra grande, personagem que aparece em algumas lendas da Amazônia como por exemplo em Belém, que segundo os relatos, quando a cobra sair do seu repouso a cidade vai ser submersa pelas águas do Guajará. O autor enfatiza que o homem amazônico, em sua mentalidade, é cercado por mitos e lendas, forma particular de ler a sua realidade que por sua vez é fruto da diversidade cultural da região.

Nas narrativas preservadas na memória dos comunitários, os animais ocupam lugar de destaque. Eles são dotados de atributos humanos, falam e interagem com as pessoas. Essa

característica é particularmente evidente nas histórias do Urutaí e do Aracuã, como se discutirá a seguir.

No início do mundo os animais falavam, o Urutaí se agradou duma moça muito bonita e casou com ela. Certa vez, só que ela tinha muito ciúme dele. Aí ele era muito apaixonado por festa e por bola. Teve um torneio que chamava. Aí foi pra lá brincar bola e quando eles ganharam e ficaram na beira do campo fazendo aquele comentário, um falava, outro falava com os amigo aí quando ele chegou em casa a mulher falou assim, agora que tu veio, né sem vergonha? Estava bem com mulher. Que mulher ? eu estava na beira do campo conversando com meus amigo, nós ganhemo, ganhou nada tu estava era com mulher, tu não presta, aí ele disse se eu não presto tu também não presta. Aí ela disse, pois é, então se eu não presto eu vou-me embora. Na época eles não tinham mala, não tinham nada, tinham o saco de sarapilheira, pegou, botou a roupa dela todinho dentro, uma rede, botou na cabeça, saiu no caminho, não era estrada, nem ramal, era um caminho, foi embora. O Bacurau na frente da casa dele pulava pra cima e gritava bacurau, bacurau, bacurau... aí ela foi embora quando foi de manhã cedinho, no clarear do dia, o bacurau chegou, e Urutaí, tu tá, tu te deixou com a tua mulher? Poxa uma mulher daquela tão bonita e tu te deixou? Por que tu se deixou com ela? Ele fechou o olho e abriu o bico e gritou: à toa, à toa, toa, toa, toa, toooa” (Luzia Gama, 2026).

Aí ele se deixou-se com a mulher o, o Aracuã. Aí brigaram e aí ele disse tu não presta, porque ela estava dançando com o amigo dele, um, um amigo dela, que era primo dela. Aí eles estava conversando, dançando aqui e conversando, né? Ele ficou com ciúme. Aí, falou pra ela. Aí quando chegarem em casa aí teimaram lá, ela disse pois eu vou-me embora. Aí o Bacurau estava lá de novo. Assistindo toda a cena da, da confusão deles. Aí de manhã ele pergunto pro pra Bacorau. Como é pro, o Bacurau perguntou pro o Arancuã por que tu te deixou com a tua mulher Aracuã, uma mulher tão bonita daquela? e disse, aí ele disse era com um era com outro, era com era com outro, era com um era com outro (Luzia Gama, 2026).

Nos dois relatos, a entrevistada narra histórias sobre como era o comportamento dos animais no início da criação do mundo, segundo o relato os animais falavam e agiam como seres humanos. Na mesma linha de pensamento, Albert e Kopenawa (2023) apontam que, que no início dos tempos os homens e animais não eram o distintos, ambos compartilhavam características semelhantes, não havendo uma separação clara entre humanidade e animalidade. O mito que apresenta a humanização dos pássaros busca explicar a origem dos seus cantos. Quando comparadas às vocalizações do urutaí e aracuã, as falas apresentadas nos relatos guardam semelhanças com os sons emitidos por essas aves.

Castro (1996) pontua que, segundo o perspectivismo ameríndio “os animais são vistos como gente, ou se veem como pessoa”. Isso fica evidente na análise dos mitos, nos quais aparecem seres que combinam características humanas e animais, tanto em sua forma quanto em suas ações, vivendo em um mundo onde a comunicação entre todos ocorre naturalmente, de maneira semelhante as relações humanas atuais.

Neste sentido, é imperioso destacar a crítica feita por Albert e Kopenawa (2023) da concepção ocidental que estabelece uma divisão rígida entre humanos e animais em oposição de superioridade. Por sua vez, Silva (1994) observa que a visão cosmológica entende o ser humano como apenas um dos elementos que compõem o mundo, e não como seu dominador, exigindo dele atitudes de moderação e respeito para com a manutenção da harmonia e do equilíbrio do cosmos.

As personagens míticas presentes no imaginário popular permanecem vivas na memória dos entrevistados, ocupando um lugar significativo nas narrativas da comunidade. Em muitos relatos, elas são associadas ao medo e ao respeito, despertando sentimentos de pavor entre os comunitários. Em outras situações, são evocadas como entidades de proteção durante as viagens ou como guardiãs da natureza, exercendo o papel de impedir a ação destrutiva do ser humano sobre o meio ambiente. Os relatos apresentados a seguir evidenciam essas diferentes representações e significados atribuídos a essas personagens no contexto da comunidade.

O, o Saci-Pererê eu já vi ele, quando eu morava no Lago, um moreninho bem moreno mesmo, ele tem ele só tem uma perna dum lado do outro não, está entendendo? E eu vi com meus próprios olhos, isso não foi história que me contaram, eu estou contando porque eu vi com meus próprios olhos. Detrás da minha casa eu vi e outra vez foi a minha filha pequena brincando de boneca debaixo de uma árvore de, de mamão. Estava até muitas frutas e ela viu e disse mamãe passou um menino ali bem moreno com, com uma, com não tinha uma perna. Aí eu disse me lembrei do que eu já tinha visto. Tinha umas toijas até de abacaxi grande de fruta. (Luzia Gama, 2026).

Aqui mesmo aonde nós mora. No pé dessa mangueira, bacurizeiro que derrubaram, tinha um pau grande também aí. Aí tinha, tinha uma mãe-d'água. É, mas ela ainda existe. De vez em quando a gente de noite a gente escuta ela apitá aí, assoviando viuuu. Mas ninguém mexe, ela assovia e vai embora aí para o lado do rio. Essas são as história da comunidade que a gente vê, contar (Firmino Luz, 2026).

Nos relatos apresentados pelos entrevistados, são mencionados apenas o Saci-Pererê e a Mãe-d'Água. No entanto, outras narrativas evidenciam a presença de diferentes personagens do imaginário popular, entre os quais se destacam o Curupira, a Mãe-d'Água, o Bode, a Mulher de Branco, o Lobisomem e a Matinta Pereira. Essas entidades, em muitos casos, são associadas à proteção das matas e dos rios, além de serem invocadas como forma de resguardo durante as viagens.

Nesse contexto, o senhor Firmino relata que, ao ouvir o assobio da Mãe-d'água, a orientação é não reagir nem tentar segui-la: “ninguém mexe, ela assovia e vai embora...”. Segundo o entrevistado, essa recomendação não se restringe somente à Mãe-d'água, mas se

estende às demais entidades do imaginário popular, evidenciando o respeito e a cautela que permeiam a relação entre os moradores e esses seres sobrenaturais.

No território em que se localiza a comunidade, existem lugares considerados encantados ou mal-assombrados, os quais ocupam um lugar significativo no imaginário coletivo dos moradores. Esses espaços são frequentemente associados a narrativas de aparições e manifestações sobrenaturais, conforme evidenciado nos relatos apresentados a seguir:

Tem um rio que nós conhecemos por Rio do, do Maurício. Uhum. Faz muito tempo que esse homem morreu. Mas lá os pescadores que pescam de noite, a gente mesmo assim tem vez que se a gente passar de noite o cabelo da gente parecia levanta então eu acho que ali tem uma coisa, né? Porque que a gente não enxerga, mas que existe e existe né? Lugares que a gente passa a gente sente com o corpo da gente sente não está pronto pra resistir aquele, aquele negócio que a gente sente no corpo da gente. Então é o esse lugar lá que eu sinto quando eu passo lá. É o lugar que eu sinto muito. Lá quando eu passo a vez que eu passar de noite eu sinto um arrupio no meu corpo. Parece que dá um frio em mim. Na minha costa eu vou eu fico com medo. Eu sinto medo está entendendo. Então é esse rio lá que eu digo que eu sinto lá. (Luzia Gama, 2026).

Não, ali no, ali no, rio no rio ali do Maurício, ali não é, ali é meio travoso ele. Porque o, o, a gente via, sempre a gente via um fogo lá no pé daquele bacurizeiro. aí o pessoal falo que acho que é um encanto. E outra coisa de novo, criança de primeira não podia tomar banho ali naquele rio, que tomasse banho quando no pensa dava febre neles e era aquela coisa neles. Agora que já melhorou isso, como eu estou falando que com negócio do, desmatção da dos coisa ele calmou, mas ninguém quando chegamos pra cá o negócio era, era perigoso aí nessas estrada aí. O estirão ali é também. Não pode bobar, se vacilar entra na taca. (João Gama, 2026).

Olha, cada, cada hora parece uma. O pessoal contai aí, né? Agora, ultimamente, tá aparecendo, tão contando que está parecendo uma loira aí no estirão, tu falou no, eu sei qui eu vi em dois lugar. Eu fui aí no, no estirão aí, pra cá do rio do Maurício, tu falou ainda agora. E eu vinha de noite só que não vinha só eu, vinha eu mais dois companheiros. Na subida ladeira que tem aquele barreiro de um lado e outro. Passo um tipo um cachorro, bem branquinho. Ia, ia daqui pra lá, ia descendo pra o lado do Rio. Mas ninguém mexeu, nós vimos (Firmino Luz, 2026).

O rio mencionado pelos entrevistados é conhecido pelos comunitários com Rio do Maurício, nome herdado do antigo proprietário do terreno. Trata-se de um dos afluentes que formam o rio Tracuateua, e fica localizado próximo à comunidade. Existem diversos relatos associados a esse rio, envolvendo visagem e manifestações sobrenaturais que costumam ocorrer em determinados horários, provocando arrepios e sensação de medo.

Segundo os entrevistados, trata-se de um local encantado ou assombrado. Além disso, algumas narrativas afirmam que o local não era apropriado para banho de crianças, pois poderia causar febres e outros males. Outro espaço apontado pelos entrevistados com um

lugar encantado é o Estirão, localizado no ramal do Caranã. Segundo os relatos, o local é conhecido por aparições e visagens, com a descrita por Firmino Luz, que afirmou ter visto uma figura semelhante a um “cachorro branquinho”. Em algumas narrativas, essa aparição é identificada como o Bode, personagens recorrentes no imaginário popular amazônico.

Os moradores detêm um amplo repertório de oração destinadas a diferentes situações do cotidiano. Entre elas, destacam-se aquelas voltadas à proteção durante uma viagem, à prevenção do mau-olhado e à defesa contra entidades míticas, como a Curupira. Além dessas, há outras preces amplamente conhecidas pela comunidade, consideradas importantes para o enfrentamento de situações relacionadas ao universo espiritual e à proteção dos indivíduos.

A minha mãe me ensinou é assim: olha, botei meu pé no caminho, toquei meu corpo na guia, Jesus me acompanhe com deus e a virgem Maria. Amém! aí a gente reza um pai nosso e três ave maria e pode ir que não vê nada, porque está com ele, tá em oração, né? tá entregue na mão dele, ele sabe o que que ele faz. (Luzia Gama).

É, vali, vali botar sobre é pra negócio de quebranto, isso, pode botar um alho no bolsinho dele que às vezes, principalmente a pessoa mesmo pode dá quebranto na criança, aí tem um molhado de bicho, aí ele não pode olhar. Aí ele leva dois caroço de tucum, aí chega lá no rio ou um pouco de areia, aí joga lá dentro do rio pra poder tomar banho. Aí a criança, passa na perna da criança e ela com alinho no bolso a mãe-d'água nem olha pra ele. Ela fica só. Eu acho que se ela tiver próximo ela fica só olhando, não mexe com ele não. (João Gama, 2026).

Oh! minha mãezinha do encante, é, não nos mexa porque nós entremos aqui sem a sua permissão, mas eu estou pedindo agora, que não nós mexa, que quando nós sair daqui eu vou deixar um cigarro pra senhora aí (Firmino Luz, 2026).

Nos trechos os entrevistados ensinam orações e práticas destinadas à proteção durante viagem, contra o mau-olhado e contra entidades encantadas como a Curupira.

Essas práticas revelam uma mistura de elementos religiosos, como observou Heraldo Maués ao identificar uma espécie de fusão entre concepções e práticas católicas e crenças relacionadas aos encantados. Sobre o mau-olhado de bicho, o autor explica que ele ocorre por meio do olhar dos seres míticos que possuem o poder de provocar alterações no estado físico e espiritual das pessoas. Em crianças, isso pode manifestar-se por meio de febre alta e outros sintomas, sendo frequentemente necessário recorrer ao curador ou benzedor para remover o mal.

Os encante e seres encantados e os seres encantados figuram de maneira recorrentes nas narrativas dos moradores da comunidade. Em muitos relatos, essas entidades são associadas ou mesmo confundido com os santos da tradição católica, evidenciando a presença de um processo de simcretismo religioso que articula elementos da cosmologia tradicional e do

catolicismo popular. Essa inter-relação entre diferentes sistemas de crenças manifesta-se nas narrativas dos entrevistados, conforme demonstram os relatos.

Não, porque o, o Rei São Sebastião o encanto dele é, é, é aquele São Sebastião, esses santos foram encantado. São Sebastião foi encantado pelo um reis que encantou ele. Agora, eu não sei o que foi que aconteceu, que ele fez, que mal ele fez, que ele encantou ele. É mesmo que, tem essas princesa encantada tudo. Que existe eles esse pessoal aí todinho. (João Gama, 2026).

Eles vivem no fundo do mar, tá entendendo? Então, eu conto essas história porque eu tenho uma, um, e Deus me deu um dom, tá entendendo? tudo que Deus me deu um dom para mim eu benzo criança, tá entendendo? Eu sei, eu sei. Vou te uma conta uma história aqui, chegou um homem aqui que foi com o doutor e o doutor disse que a criança da esposa dele, o filho dele que tá na barriga tava de pé. E aí o doutor falou que ia operar a mulher dele que ela não podia ter a criança normal, porque tava de pé, e chegou aqui eu puxei ajeitei e a criança ficou normal como ela ia descer, e nascer. E a senhora não foi não foi operada, né? e até hoje ele traz o menino aqui e me chama de vó, né? porque Deus me deu essa, essa criança nos ventres da mãe, tá entendendo? E hoje, o pessoal me chama de parteira, só que eu nunca peguei nenhuma criança, mas eu sei as pontuação que tem porque foi o dom que Deus me deu, tá entendendo? E se chegar também uma criança e se pertencer pra doutor, olha levem lá pra doutor, não pertence pra mim. E se for uma coisa que um molhado de bicho, uma um quebranto que chama uma pessoa se admirar naquela criança, eu faço a oração, né? através da oração Jesus abençoa não sou eu que cura quem sou eu porque Jesus (Luzia Gama, 2026).

Nos dois relatos aparecem os encantados e o local onde habitam, descritos como o fundo do mar. Maués (2012) destaca que os encantados são concebidos como seres humanos que não morreram, mas foram encantados, razão pela qual não podem ser entediados como espíritos.

Observa-se também a presença do sincretismo religioso, conceituado por Valente (1995) como uma mistura de elementos culturais distinto. Ao analisar o contexto brasileiro o autor demonstra que esse processo ocorreu não apenas entre crenças indígenas, mas também através da interação como o catolicismo e o espiritismo. Neste sentido, como destaca Ferreira (2023), torna-se compreensível a associação entre a figura de São Sebastião e a entidade da Umbanda conhecida como rei Sabá, evidenciando as aproximações simbólicas construídas no contexto das religiões populares amazônicas.

Saberes sobre relacionados às ervas medicinais e as práticas de pajelança constituem conhecimentos tradicionais que integram o cotidiano dos comunitários, sendo transmitidos e preservados ao longo das gerações. Entre os moradores, destaca-se D. Luzia Gama, reconhecida por seu amplo conhecimento acerca das plantas medicinais e da preparação de remédios caseiros. Segundo os relatos, ela é a única moradora que ainda mantém e exerce

essas práticas na comunidade, contribuindo para a preservação desse importante patrimônio cultural e dos saberes tradicionais locais.

Olha, como bem, pro problema de, de, da desce, desce negócio de eh. A pessoa ter uma infecção no útero, vamos dizer, ter um problema ah está com, eu estou com uma infecção e tal, eh faz a garrafada, eu ensino: a casca do carachió, a casca do babatimão, a casca do cipó unha de gato e a casca da verônica, cipó Verônica, aí faz aquilo, tira, lava, cozinha. Depois de cozido cõa num pano bem limpo, aí bota numa garrafa e bota na geladeira, vai tomando o meia xícara pela parte da manhã, toma duas vezes, uma vez pela parte da manhã e outra pela parte da tarde. E muitas mulheres que tomam e se sente muito bem (Luzia Gama, 2026).

Olha, eu as ervas eh, tem uma planta que chama oriza pra banho, quando a criança está gripado, quando tá, a folha do algodão preto a gente bota numa, lava bem lavadinho, coloca num, num, uma, uma vasilha no fogo com água, aí vai colocando dentro e tirando e botando num, num prato, aí deixa esfriar, depois faz aquele tira aquele, aquele calduzinhos dela ali e bota o mel de abelha e dá pra criança tomar pra tosse, a criança fica bom. Um remédio, os remédios e pra, pra também pra quebranto essas coisas que eu falo, molhado de bicho que a gente fala, eh a gente faz a defumação também da alfazema, o alecrim, a palha do alho e o cerol da abelha. Aí pode defumar a criança que pronto aí. (Luzia Gama, 2026).

Sim, cada porque é assim, nós temos eh, eh as orações pra costurar o peito, né? tem as orações pra garganta, tem a oração pro, pro quebranto, né? É tem as orações também como cada tipo de, de, de problema, de sofrimento é uma oração, mas a principal de todas é o pai é nosso. A oração que o senhor nos ensinou (Luzia Gama, 2026).

Figura 3 – Espinheira santa



Fonte: Luzas Luz, 2022

Figura 4 - Sabugueiro



Fonte: Lucas Luz, 2022

A entrevistada, senhora Luzia Gama, é uma das moradoras mais antigas da comunidade e a única que ainda realiza práticas tradicionais de cura. Em seus relatos, ela descreve o modo de preparo e a utilização de plantas medicinais na elaboração de garrafadas

destinadas ao tratamento de infecções uterinas, bem como de banhos e chás utilizados no cuidado de crianças acometidas por gripes e outras enfermidades.

No último relato, a entrevistada explica que cada enfermidade exige uma oração específica, seja para tratar casos de peito aberto, garganta inflamada ou quebranto. Destaca, ainda, que a principal oração empregada em seus rituais de cura é o Pai-Nosso, evidenciando a influência da tradição cristã em suas práticas. Embora afirme conhecer outras orações utilizadas nas rezas de cura, ressalta que atualmente se dedica apenas ao atendimento de crianças, justificando essa escolha pela crença de que seus "cabocos" são os "anjinhos", considerados seus guias espirituais.

Os relatos da entrevistada evidenciam um processo de sincretismo religioso, no qual diferentes sistemas de crenças se articulam e coexistem. Nesse contexto, observam-se elementos da medicina tradicional baseada no uso de plantas, associados a práticas de oração de matriz cristã e a concepções espirituais de origem indígena e afro-brasileira, revelando a inter-relação entre saberes e crenças que compõem a cosmologia local.

5 Saberes e fazeres em torno na roça: alimentação, plantação e colheita.

Cascudo (2004), ao refletir sobre a história da alimentação no Brasil, destaca que a seleção dos alimentos consumidos cotidianamente está profundamente relacionada ao conjunto de valores e práticas culturais que orientam os hábitos alimentares de uma sociedade. Bitter e Bitar (2012) ressaltam que as escolhas alimentares são realizadas no interior de um sistema culinário estruturado por princípios e normas culturalmente internalizados, contribuem para a constituição de nossas identidades sociais e culturais. Por sua vez, Santilli (2015) compreende que a alimentação humana transcende a dimensão biológica, configurando-se também como uma prática social e cultural. Nesse sentido, o presente tópico busca compreender como se dá a seleção, o preparo e o cultivo dos alimentos pelos moradores da comunidade da Mangueira, por meio dos saberes e fazeres em torno da roça.

A base produtiva do município de Tracuateua está fortemente vinculada à agricultura. Na região das colônias, onde se localiza a comunidade pesquisada, a produção de farinha constitui uma das principais atividades econômica e de subsistência. Nesse contexto, grande parte dos alimentos consumidos pelas famílias provém da chamada roça de toco, denominação pelos comunitários. E como principal matéria prima para a confecção dos

alimentos a mandioca, conforme afirmam Muniz e Dias (2021), "Neste universo amazônico, a centralidade das refeições quase sempre recai sobre a mandioca." Evidenciando a importância desses cultivos na alimentação cotidiana da comunidade.

Figura 5 – Plantação de arroz.



Fonte: Arquivo pessoal 2025

Figura 6 – plantação de maniva.



Fonte: Arquivo pessoal 2025

A farinha é o alimento mais presente à mesa dos comunitários, sendo frequente denominada de "o pão nosso de cada dia". Produzida na única casa de farinha da comunidade, sua fabricação ocorre por meio de técnicas artesanais transmitida entre gerações. Katz (2009), "As técnicas de transformação são complexas, e implicam uma cadeia operacional longa." De fato, quando se considera todo o processo produtivo, desde a escolha da área de cultivo, a derrubada da vegetação, a queima, o plantio, a limpeza da roça e, por fim a fabricação da farinha, percebe-se que essa atividade envolve uma sequência de etapas complexas, que demandam conhecimentos específicos e experiências acumuladas.

Além da farinha, outros alimentos derivados da mandioca também ganham lugar de destaque na alimentação da comunidade embora alguns sejam preparados apenas em ocasiões específicas. O beiju, por exemplo, segundo a tradição local, é produzido exclusivamente durante a Semana Santa, especialmente na Quarta-feira Santa, para consumo nos dias considerados mais sagrados desse período. Já a manicueira, ou "mandicueira", como é denominado pelos moradores, é preparada em momentos festivos, como dia de finados (dia 2 de novembro) ou quando a comitiva de São Benedito pernoita na casa de algum comunitários.

Nessas ocasiões, o mingau é servido ao término das rezas como parte da celebração coletiva. A carimã, por sua vez, tradicionalmente destinada à alimentação de crianças nos primeiros meses de vida, em razão de elevado valor nutritivo, conforme destaca Calderari (2018). Dessa forma, observa-se que os derivados da mandioca extrapolam sua função

alimentar, assumindo também importante papel nas práticas culturais e religiosas da comunidade.

Figura 7 – Farinha de tapioca



Fonte: Luciene Luz, 2025

Figura 8 –Farinha comum.



Fonte: Luciene Luz, 2025

Além da produção dos alimentos, os conhecimentos agrícolas tradicionais constituem parte dos saberes alimentares locais. No manejo da terra, no plantio, na colheita e na transformação dos produtos, são empregadas técnicas transmitidas entre gerações, que orientam os agricultores na busca por uma produção satisfatória. Nascimento e Neves (2025) argumentam que, embora o cultivo, a produção e os conhecimentos necessários para garantir uma boa colheita ainda sejam desenvolvidos de forma tradicional, o saber empírico desses agricultores permanece essencial, pois orienta a relação que estabelecem com a terra e com o ambiente em que vivem.

A preparação da área de cultivo inicia-se com a derrubada e da queima da vegetação. Na roça, cultivam-se diversos produtos destinados à subsistência das famílias, entre eles mandioca, milho, arroz, maxixe, melancia, jerimum, entre outros. Cabe destacar que cada etapa desse processo agrícola possui um período adequado para sua realização, sendo o cultivo organizado em dois ciclos produtivos: a roça de inverno e a roça de verão. Esses sistemas de cultivo estão relacionados às condições climáticas e, também, às fases da lua, conhecimentos transmitidos entre as gerações e considerados fundamentais para o êxito da produção agrícola.

Primeiramente, quando a gente, pra gente roçar, a gente tem uma metragem. A metragem que eu meço é, é dois metro e vinte e cinco centímetro, dá dois metro e vinte e cinco centímetro. Então, essa, essa é chamado de braça. Então, e vinte e cinco braça por vinte e cinco, por vinte e cinco, por vinte e cinco é uma tarefa. Então tem os quadrados, os quadrado se for cubar é, é vai ser por, por metragem cubá essa terra. Então, então cubada ela dá é, é cem metro na cubação é cem metro que dá, porque é, é vinte e cinco, vinte e cinco, vinte e cinco, vinte e cinco, são cem metro, cem metro, cem metro e um pouco. (Manoel Gama, 2026)

Os entrevistados apresentam a forma como é realizada a escolha e a delimitação da área destinada ao roçado. Segundo seu relato, existem técnicas tradicionais utilizadas para medir o tamanho adequado de uma tarefa. A principal unidade de medida empregada é a braça, obtida com o auxílio de uma vara confeccionada artesanalmente, cujo comprimento é determinado a partir da palma da mão do agricultor. No caso do entrevistado, essa medida é de 2,25 metros.

O segundo entrevistado, senhor Firmino Luz, explica que o nome braça está relacionado ao fato de a medida corresponder entre a distância entre a ponta do pé e a extremidade dos dedos da mão, com o braço estendido. Entretanto, em seu relato, a braça utilizada possui 2,20 metros, apresentado uma diferença de apenas cinco centímetros em relação à medida mencionada pelo primeiro entrevistado. Essa pequena variação evidencia que, embora exista um padrão tradicional, as medidas podem sofrer adaptações conforme a experiência e a prática de cada agricultor.

Kupadanepó e De Alcântara Ferreira (2023) afirmam que a etnomatemática corresponde matemática presente na cultura do povo: “está presente nos saberes e fazeres das práticas tradicionais de cada povo, como a forma de medir, contar, associar determinadas situações com elementos da natureza...” Os autores argumentam ainda que esses conhecimentos foram amplamente utilizados pelos antepassados como “marcadores do tempo” e continuam sendo transmitidos de geração em geração. D’Ambrosio (2018) conceitua que o conceito de tempo e medição de tempo “expressam conhecimentos produzidos a partir de observação astronômicas e de uma visão específica de mundo.” Dessa forma, os marcadores do tempo constituem saberes construídos pelos agricultores por meio da observação dos astros e de outros fenômenos naturais relacionados às variações climáticas, conforme ilustrado no relato a seguir.

É, é, é assim o, o sinal. Os experiente é eles tinham eles faziam um negócio duma experiência assim, é na virada de ano tu coloca assim numa tauba e aí coloca doze porção assim de sal. Doze porção assim, pouca, doze motinho, só uma ponta de dedo assim pega. Quer dizer que começa de janeiro e fevereiro, doze meses do ano e bota no sereno. Quando é de manhã, aquele que escorreu mais é o mês mais chuvoso. Então, o cara já tá sabendo que naquele mês vai chover, aí faz o plantio dele que sabendo que vai chover naquele mês. Quando não pelos planeta mesmo do verão saiu aquela estrela Dalva e saiu aquela outra estrela. É pela lua também, as confunções de lua e sempre dá no, no, no quarto minguante ou no quarto crescente e chove, chove menos, já lua cheia, na lua nova chove que é força de, de, de lua que se chama. (Firmino Luz, 2026).

Nesse relato, o entrevistado apresenta técnicas utilizadas pelos agricultores mais antigos, considerados por ele os experientes. Entre essas práticas destaca-se um experimento

realizada no final de cada ano, cujo objetivo consiste em prever a distribuição das chuvas ao longo do ano seguinte. Para isso, utiliza-se uma tábua sobre a qual são colocadas doze pequenas porções de sal, representando os doze meses do ano. Após permanecer exposta no sereno durante a noite, observa-se, na manhã seguinte, quais porções apresentam maior liquefação. Segundo o entrevistado, os montes de sal que absorvam maior quantidade de umidade indicam os meses mais chuvosos, enquanto aqueles que permanecem secos correspondem aos meses de os períodos de estiagem. De acordo com o segundo o entrevistado, esse experimento auxilia o agricultor a compreender o comportamento do ambiente e a planejar suas atividades agrícolas conforme as condições climáticas previstas.

Pedro, Rhuan e Duarte (2025), ao discutirem a etnociência, argumentam que esse conhecimento é construído a partir da estreita relação estabelecida com o ambiente e da observação contínua dos fenômenos naturais. A compreensão das plantas, dos ciclos da terra, do comportamento dos animais e das variações climáticas integra o cotidiano dessas populações, constituindo um saber desenvolvido pela experiência e pela convivência com a natureza. Na mesma perspectiva, Diegues e Arruda (2001), afirmam que: “A etnociência parte da linguística para entender os saberes das populações sobre os processos naturais, tentando descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo natural as taxonomias e os classificados.” (Diegues e Arruda, 2001, p,36)

Assim, é por meio dessas observações que o agricultor constrói conhecimentos acerca do solo, do clima, o desenvolvimento das plantas e sobretudo da necessidade de manter o equilíbrio da natureza. Esses saberes orientam os momentos adequado para preparar o roçado, plantar e colher. Sem esse conhecimento acumulado ao longo das gerações, a produção de alimentos para a subsistência seria significativamente mais difícil. Um desse conhecimentos refere-se à influência das fases da Lua sobre o plantio, conforme destacado no relato a seguinte.

Olha, é o seguinte a, a o plantivo se for lua, lua nova além da lua nova, quando ela, ela se por pra cá lua nova a partir da, da lua nova. Um dia depois de lua, pode plantar sua maniva, depois de lua, um dia depois que ela der você pode plantar sua maniva o que dá tudo boa (Manoel Gama, 2026).

Nesse relato, o entrevistado afirma que uma das formas mais eficazes de realizar o plantio da maniva consiste em observar o calendário lunar. Segundo a sua experiência, o plantio deve ocorrer um dia após a lua nova, período considerando mais favorável ao desenvolvimento da cultura. Esse conhecimento também é aplicado ao cultivo de outras espécies, como o milho e o arroz.

Meu pai, é, a plantação dele do milho, no roçado dele, na roça, ele acostumava plantar na convulsão do escuro, pra não dar largata, um bocado de coisas assim. A maniva no quarto minguante pra nascer no crescente. Que minguava no, no, crescimento, mas crescia na batata. E é assim, o arroz plantava não dezembro nem janeiro, plantava fevereiro. Porque plantando em janeiro ele intoiça muito, aí dá um arroz miúdo, os cachinho. E no fevereiro, ele num intoiça mais dá os cacho graúdo e a colheita é no verão, começo do verão. Aí tudo isso é bom pra colheita. Então, isso são as coisas da técnica do, do agricultor (Firmino Luz, 2026).

O entrevistado também destaca a influência das fases da Lua sobre o sucesso do plantio e da colheita relacionado esse conhecimento às práticas aprendidas com o pai. Segundo o relato, o plantio de milho era realizado em um período específico do ciclo lunar para reduzir a incidência de lagarta e outras pragas. No caso da maniva, o plantio ocorria durante o quarto minguante, fase em que segundo a tradição, o crescimento da parte aérea é reduzido, favorecendo o desenvolvimento das raízes e, conseqüentemente, da produção de mandioca. Enquanto ao cultivo do arroz, o entrevistado explica que o período de plantio também exerce influência sobre a produtividade. Quando semeado em janeiro, o arroz apresenta intenso perfilhamento, resultando em baixa produção. Em contrapartida, o plantio realizado em fevereiro proporciona melhor desenvolvimento e melhor rendimento da colheita, que ocorrer no início do verão.

Portanto, esses relatos evidenciam que o agricultor organiza suas práticas produtivas a partir de um conjunto de conhecimentos tradicionais fundamentais na observação do ambiente, das condições climáticas e dos ciclos lunares. Trata-se de um sistema de saberes construídos empiricamente ao longo das gerações, que orientam as atividades agrícolas e contribui para a sustentabilidade da produção e para a preservação das práticas culturais das comunidades rurais.

6 Considerações finais

A presente pesquisa buscou compreender de que maneira os saberes e as práticas presentes no cotidiano dos moradores da comunidade Mangueira, localizada no município de Tracuateua (PA), estão articulados aos conhecimentos herdados dos povos originários. Para isso, investigou-se a forma como a comunidade estabelece sua relação com a cosmologia, os saberes e os fazeres tradicionais, conferindo especial atenção às narrativas dos interlocutores Luzia Gama, João Gama, Manoel Gama e Firmino Luz.

O contexto amazônico, marcado por sua diversidade étnica, cultural e ecológica, constitui um cenário privilegiado para a investigação dos saberes tradicionais. Mesmo em comunidades que ainda não possuem reconhecimento oficial como indígenas, como é o caso das comunidades Mangureira e Caranã, que se encontram em processo de regularização, observa-se que os modos de vida são permeados por práticas e concepções que se distanciam da lógica predominante do conhecimento ocidental. Nesse contexto, a cura não se restringe a um conjunto de técnicas, mas compreende um sistema de crenças no qual a fé ocupa um papel central no tratamento dos males físicos e espirituais.

A pesquisa evidenciou, ainda, que as práticas relacionadas aos saberes da roça, discutidas no terceiro tópico, são conhecimentos herdados dos povos que fundaram esses territórios. Esses saberes orientam o agricultor camponês quanto ao momento adequado para preparar a terra, realizar o plantio e efetuar a colheita, assegurando sua subsistência e a de sua família. Tais conhecimentos são transmitidos de geração em geração, principalmente por meio da oralidade e da observação das práticas cotidianas. Essas formas de transmissão revelam uma epistemologia própria, fundamentada na ancestralidade, na experiência e na confiança, desafiando os critérios convencionais de validação científica.

Embora esta pesquisa tenha se concentrado em um grupo reduzido de interlocutores e em uma única comunidade, a profundidade das entrevistas possibilitou uma análise consistente, permitindo alcançar os objetivos propostos. Entretanto, o recorte adotado não contempla a totalidade dos saberes e das práticas existentes na comunidade, evidenciando a necessidade de novas investigações que ampliem o conhecimento sobre esse patrimônio cultural.

Conclui-se, portanto, que os saberes e as práticas tradicionais presentes na comunidade Mangureira constituem um importante legado dos povos indígenas, preservado e ressignificado ao longo das gerações. Desse modo, sua valorização e salvaguarda são fundamentais para garantir a continuidade desses conhecimentos, fortalecendo a identidade cultural da comunidade e assegurando sua transmissão às futuras gerações.

Referências

- ALBERT, Bruce e KOPENAWA, Davi. O espírito da floresta. São Paulo: Companhia de Letras. 2023. 232.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 75, 2017, p. 17-38.
- ARRUDA, Rinaldo SV; DIEGUES, Antônio Carlos. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.
- BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. Comida, trabalho e patrimônio: notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 38, p. 213-236, 2012.
- BUENO, Lucas; MACHADO, Juliana Salles. Arqueologia, memória e história indígena: uma introdução. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 10-14, 2013.
- CALDERARI, Marcelo C. et al. Mingau: uma culinária revisitada. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 28, n. especial, p. 111-123, jun. 2018.
- CASCUDO, Luís da Câmara. História da alimentação no Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2004.
- CASTRO, Edna Maria Ramos de (org.). Escravos e senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará). Belém: NAEA, 2006.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, p. 115-144, 1996.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In: História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.9-26.
- CHAVES, Eliane Rosa e SILVA, Tabita Fernandes da. A influência tupi no léxico de práticas da comunidade de Cariambá, no município de Bragança. *A Palavrada. Bragança – PA. Número 4*. pg 46 – 61. julho- dezembro/2013.
- D’AMBROSIO, UBIRATAN. Etnomatemática, justiça social e sustentabilidade. *Estudos avançados*, v. 32, n. 94, p. 189-204, 2018.
- DA HORA, Neriane Nascimento et al. “Saberes tradicionais e conservação da biodiversidade: uso, fazeres e vivências dos agricultores de uma de Ananindeua- PA. *Redes. Revista do Desenvolvimento Regional*, v.20, n.2. p. 308-344, 2015.
- DA SILVA NETO, Nirson Medeiros. Proteção dos conhecimentos tradicionais da Amazônia: Entre direito de propriedade intelectual e saberes jurídicos locais. 2007.

ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro de; NUNES, Francivaldo Alves. Escravidão, Resistência, Fugas e a Formação de Quilombos/Mocambos em Ourém do Grão-Pará (finais do século xviii a 1830). *Nova Revista Amazônica*, v. 6, n. 1, p. 179-196, 2018.

DE JESUS TUPINAMBÁ, Hudson Romário Melo; KUMARUARA, Diana dos Anjos Gama. Arqueologia indígena na Amazônia, Brasil: concepções e panoramas. *Revista de Arqueologia*, v. 38, n. 3, p. 102-127, 2025.

LIMA, Adriane Raquel Santana de. *Cartografia de Saberes nas Práticas Educativas Cotidianas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra–mst na amazônia Paraense*. 2007.

FERREIRA, Deyverson Luener de Oliveira et al. Saberes culturais de comunidades e da escola na Amazônia bragantina. *Humanidades & Inovações*, v. 7, n. 16, p. 35-43. 2020.

DOS SANTOS FERNANDES, José Guilherme. Do oral ao escrito: Implicações e complicações na transição de narrativas orais. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História*, v. 2, n. 2, 2005.

Ed. do Autor. 2017. 150 p.: il. ISBN: 978-2-85-5323-002-0.

FERREIRA, Giovana de Cássia Araújo. "O sebastianismo em São João de Pirabas: sincretismo religioso e memória popular de um rei que de colonizador se torna afro brasileiro." (2023).

FREITAS, Nádia Magalhães da Silva e SOUSA, Fernanda Rocha de. Saberes culturais de povos tradicionais da Amazônia: contribuições das pesquisas do GRUPEMA (UEPA). *Revista Cocar*. v. 14, n. 30, p. 1-19. 2020.

FURTADO, G. G. B.; CARMO, M. M. dos S. "Dança do Cajá": aspectos culturais do ser negro-índio no quilombo Itamoari, Pará. *Aedos, Porto Alegre*, v. 16, n. 35, p. 294-312, dez.-mar., 2024.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. 1997.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

KATZ, Esther. Alimentação indígena na América Latina: comida invisível, comida de pobres ou patrimônio culinário?. *Espaço Ameríndio*, v. 3, n. 1, p. 25-25, 2009.

KUPODONEPÁ, Jairton; DE ALCÂNTARA FERREIRA, Waldinéia Antunes. A roça tradicional: aspectos da ancestralidade e pedagogia Balatiponé-Umutina na etnomatemática. *Revista Taka'a*, v. 1, p. e3923005-e3923005, 2023.

MARTINS, Simone Cristina Menezes. *O mito da cobra grande: magia, memória e discurso*. 2020. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

MUNIZ, Érico Silva Alves; DIAS, Edson Gabriel. Farinha, tradição alimentar dos povos da floresta. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 13, n. 1, p. 447-456, 2021.

MUNIZ, Érico Silva; PEREIRA, Khelmeson Stelly Farias. Políticas de Migração e abastecimento alimentar na Amazônia Oitocentista: A Formação dos Núcleos Agrícolas na Zona Bragantina (1870-1894). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, v. 7, n. 2, 2020.

NASCIMENTO, Francelino Neves do Nascimento e NEVES, Valdileles do Nascimento Neves. O saber da produção da farinha presente no currículo da escola Zulmira Pinto Guedes Vila dos Neves – Tracuateua- PA. Bragança, 2025.

OLIVEIRA, Robson Silva; ZANETTI, Valéria Regina; PAPALI, Maria Aparecida Chaves Ribeiro. Apropriação e expropriação das terras indígenas na cidade de São Paulo. *Cadernos Metrópole*, v. 24, p. 1075-1096, 2022.

PACHECO, Agenor Sarraf. E o negro vestiu o índio... Intercâmbios Afroíndigenas pela Amazônia Marajoara. 2011.

PEDRO, Elizabeni Barbosa Almeida; RIBEIRO, Rhuan Guilherme Tardo; DUARTE, Bruna Marques. Etnomatemática e Etnociência no Kokue: A roça Kaiowá como espaço de fortalecimento do Teko Joja. *Ambiente: Gestão e Desenvolvimento*, 2025.

PINHEIRO, Antônio Jorge. Síntese Histórica de Tracuateua/ Antônio Jorge Pinheiro. Belém:

REIS, Maria Helena de Aviz dos. Marujada de Tracuateua/PA: Um olhar sobre as manifestações culturais e religiosas na Festividade de São Benedito e São Sebastião. Artigo apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Belém: “Cultura Amazônica e Religião”, 2014.

RIBEIRO, Rafaela Cristina Pimentel e SILVA, Raimundo Correia da. Desigualdade de acesso à educação no campo: impactos da ausência de escolas de ensino médio no território camponês e os desafios enfrentados por jovens na busca pela conclusão da educação básica no município de Tracuateua-pa. Bragança, 2025.

ROSA, Luís Carlos Dalla. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. *Educação*, v. 42, n. 2, p. 298-307, 2019.

SANTILLI, Juliana. O reconhecimento de comidas, saberes e práticas alimentares como patrimônio cultural imaterial. *DEMETRA: Alimentação, Nutrição & Saúde*, v. 10, n. 3, p. 585-606, 2015.

SANTOS, Lucas da Silva. Culturas e tradições no município de Tracuateua: história, identidades e as festividades amazônicas. 2025.

SILVA, Almir Oliveira. Relatório 1º tempo comunidade: História de vida e construção de saberes. Bragança-2026.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e Cosmologias indígenas no Brasil: Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e Desporto, 1994.

SOUSA, Klebber. Mistura de territórios na Amazônia: Práticas docente. Editora: Atena, ano 2024.

THOMPSON E.P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. Companhia de Letras. 2025.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. Brasileira, 1955.