

**ORGANIZADORES**

**ARCÂNGELO DA SILVA FERREIRA | CLARICE BIANCHEZZI  
DIEGO OMAR DA SILVEIRA | JULIO CLAUDIO DA SILVA**

---

*PENSAR, FAZER*  
**e ENSINAR**

---

DESAFIOS PARA O OFÍCIO DO HISTORIADOR NO AMAZONAS



UEA  
EDIÇÕES

**PENSAR, FAZER E ENSINAR:  
DESAFIOS PARA O OFÍCIO DO  
HISTORIADOR NO AMAZONAS**

## GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS

José Melo de Oliveira | **Governador**

## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS

Cleinaldo de Almeida Costa | **Reitor**

Mário Augusto Bessa de Figueiredo | **Vice-Reitor**

### Editora Universitária

Allison Leão | Diretor

Caroline Oliveira | Assistente de Produção Editorial

Cleia Maranhão | Francisco Ricardo L. de Araújo | Diagramação

Anderson Guerreiro | Karina Santos | Revisão

Caroline Oliveira | Lorena Silva e Silva | Capa

*Arte da capa sobre fotografia de Heitor Costa*

### Conselho Editorial

Adroaldo Cauduro | Allison Leão (Presidente)

Cleusa Suzana Oliveira de Araújo | Dempsey Pereira Ramos Júnior

Estevão Vicente Cavalcante M. de Paula | Josefina Diosdada Barrera Kalhil

Marcus Vinícius Guimarães de Lacerda | Maria da Glória Gonçalves de Melo

Roberto Sanches Mubarak Sobrinho

### Editora Valer

Isaac Maciel | Editor

Neiza Teixeira | Tenório Telles | Coordenação Editorial

Esta edição foi revisada conforme as regras do

Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Todos os Direitos Reservados © Os autores.

Permitida a reprodução parcial desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade do Estado do Amazonas

P418 Pensar, fazer e ensinar: desafios para o ofício do historiador no Amazonas /  
2015 Organizadores: Arcângelo da Silva Ferreira... [et. al.]. – Manaus (AM): UEA Edições;  
Valer, 2015.  
294 p.: il.; 21 cm  
ISBN: 978-85-7512-794-0  
Inclui referências bibliográficas  
1. História - Estudo e ensino. 2. História – Amazonas.  
3. História - Parintins. I. Ferreira, Arcângelo da Silva. II. Título.

CDU 1997 – 372.894(811.3)

UEA Edições

Av. Djalma Batista, 3578 - Flores | Manaus - AM  
editora@uea.edu.br

Editora Valer

Rua Rio Mar, 63 - N. Sra. das Graças | Manaus - AM

# SUMÁRIO

Notas dos autores .....	5
Prefácio	
O que diz e faz Outrem .....	7
Rosa Acevedo Marin	
Apontamentos metodológicos em História Oral .....	15
Marcos Montysuma	
“A expectativa da cidade de quem vem do interior, (...) era uma coisa maravilhosa”: vivências de interioranos na Manaus da Zona Franca .....	31
Patrícia Rodrigues da Silva	
“Tudo era puxirum, era aquela alegria... Era mulher, era homem que ia roçar”: a cultura do puxirum em comunidades rurais de Vila Amazônia – Parintins (AM) .....	47
Mônica Xavier de Medeiros	
“E agora nós somos assentados”: cotidiano e luta dos trabalhadores do assentamento rural de Vila Amazônia .....	65
Ananias Carvalho da Silva Neto	
Quilombolas de Oriximiná: “eles montavam um Brasil do jeito deles, que eu costumo chamar de Amazônia Negra” .....	81
Elaine Cristina Oliveira F. Archanjo	
Memória de lutas nas narrativas de mulheres quilombolas do Matupiri: possibilidades de pensar, fazer, ensinar a História no Baixo Amazonas .....	101
João Marinho da Rocha e Júlio Claudio da Silva	
As mulheres na Cabanagem e no espaço urbano – Província do Pará em meados do século XIX .....	117
Eliana Ramos Ferreira	
O ser mulher em um meio de poder masculino: foco de um (re) corte de gênero na música brega .....	135
Noélio Martins Costa	

Lampejo do processo histórico de ocupação da ilha de Parintins: índios, viajantes, religiosos e imigrantes .....	<b>149</b>
Deilson do Carmo Trindade	
Mito, memória e história: nos caminhos de <i>Órfãos do Eldorado</i> .....	<b>165</b>
Arcângelo da Silva Ferreira e Patrícia de Souza Oliveira	
Demografia, cartografia e história das religiões em Parintins: novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia .....	<b>181</b>
Clarice Bianchezzi e Diego Omar da Silveira	
A experiência da pesquisa histórica sobre ensino de História no Amazonas: teorias e métodos .....	<b>203</b>
Tarcísio Serpa Normando	
Ensino de História nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental: possibilidades de diálogos para construção do conhecimento histórico .....	<b>219</b>
Mary Tânia dos Santos Carvalho	
Vivências de mulheres nordestinas na Parintins das décadas de 1950 a 1970 .....	<b>231</b>
Patrícia Regina de Lima Silva	
Quando memórias suscitam histórias: vivências e experiências de mulheres no bairro Dejud Vieira, cidade de Parintins (1980-1990) .....	<b>249</b>
Dayanna Batista Apolônio e Arcângelo da Silva Ferreira	
“Bendita a formação que recebemos”: catolicismo e memória institucional do Colégio Nossa Senhora do Carmo (Parintins/AM) .....	<b>265</b>
Atila Sousa Sombra	
Sobre os autores .....	<b>287</b>

## NOTA DOS AUTORES

Não por acaso, a primeira capa do livro que o leitor agora toma em suas mãos inscreve a imagem da representação de uma memória que precisa ser conhecida e, para tanto, decifrada. Pode-se afirmar que a fotografia transfigura parte da história local do Baixo Amazonas. O casarão que outrora pertenceu a J. G. de Araújo suscita, mesmo que indiretamente, reflexões sobre as inúmeras memórias e histórias relacionadas ao espaço e ao tempo que os autores deste livro se puseram a investigar. Aliás, o tempo, seus imaginários, representações deixados por meio dos registros de homens e mulheres, precisa ser abarcado na sua alteridade. O outro é diverso, disperso, portanto. Nesse sentido, é relevante o trabalho historiográfico que os profissionais da História vêm desenvolvendo na cidade de Parintins.

Nos últimos anos, o Centro de Estudos Superiores de Parintins Cesp/UEA formou uma geração de historiadores que ocupou diversos espaços no cenário intelectual amazonense. Parte deles tornou-se professores do Colegiado de História do próprio Cesp/UEA: João Marinho da Rocha e Mary Tania. Esses dois professores, juntamente com Mônica Xavier, constituem a primeira geração do quadro permanente de professores pesquisadores do Cesp/UEA. Recentemente, integrou-se a esse grupo uma segunda geração, constituída pelos professores Arcângelo Ferreira, Clarice Bianchezzi, Diego Omar da Silveira e Julio Cláudio da Silva. Esse grupo de origem geográfica e formação diversificada tem se dedicado a criar em Parintins, no interior do Amazonas, um espaço de reflexão acadêmica permanente e, cada vez mais, maduro, sobre diversos aspectos da História do Baixo Amazonas. As sete semanas de História do Cesp/UEA são a expressão desse compromisso coletivo. Sendo assim, a obra *Pensar, fazer e ensinar história*: desafios para o ofício do historiador no Amazonas pode ser lida como a materialização desse esforço coletivo. O livro reúne uma seleção de trabalhos apresentados na VII Semana de História do Cesp/UEA: “Pensar, fazer e ensinar: fontes documentais e desafios para o ofício do Historiador no Amazonas”, ocorrida em novembro de 2014. Ao percorrer as páginas de *Pensar, fazer e ensinar história*, o leitor, além do acesso aos resultados parciais oriundos das diversas experiências de pesquisas dos dezoito autores dos artigos que constituem o livro, poderá compartilhar das venturas e desafios do ofício do historiador no Amazonas, na convicção de que esses historiadores, nas palavras de Dosse, “assumiram uma atitude mais humilde, menos segura de dar respostas definitivas a perguntas, mas mais propensas a fazer perguntas a respostas passadas”.



# PREFÁCIO

## O QUE DIZ E FAZ OUTREM

O ato de tomar conhecimento da produção de um grupo acadêmico para elaborar um prefácio aproxima-se das práticas de pesquisa em ciências sociais, nas quais, por procedimentos refletidos, busca-se penetrar nas coletividades e individualidades de povos e compreender suas formas de pensar, os critérios políticos e éticos que os orientam, suas relações sociais, seus sistemas religiosos e suas religiosidades, suas formas de relações econômicas e políticas, sua ideologia do cotidiano e sua filosofia de vida. Guardadas as diferenças, a orientação destes parágrafos é penetrar nos trabalhos dos autores que se dispuseram a expor seus posicionamentos, segredos e até os rituais do ofício de um historiador na Amazônia.

*Pensar, fazer e ensinar história: desafios para o ofício do historiador no Amazonas* é uma produção coletiva, com 19 autores, que parte da premissa de que não existe uma única forma de existir, viver e refletir a história. Também enuncia as diferenças que precisam ser reconhecidas pelo praticante do ofício, tanto mais porque os agentes históricos representam a própria diversidade cultural, como também são diversos os *loci* das experiências sociais, em constante relação e negociação de sentido.

Algumas observações sobre os objetos e métodos de pesquisa dessa nova história e de novos historiadores permitem incursionar sobre as relações entre saberes, na micro-história e na inserção do pesquisador no mundo social amazônico, o que facilita a compreensão da complexidade da sociedade e da escolha de temáticas renovadas neste livro. De início, significa entender que a história da Amazônia escrita pelos 19 autores é um exercício diversificado de recuperar a singularidade e arbitrariedade de diferentes épocas e de como certos homens pensam sobre si mesmos, ideia tomada da interpretação lúcida de Paul Veyne (2011).<sup>1</sup>

Uma observação para pensar as orientações temáticas e teóricas do grupo é que elas não se situam no campo do arbitrário, da vontade e até do azar, e que elas são muitas vezes movidas por orientações e interesses indefinidos, pela paixão por um tema, por um tempo, por fatos e personagens ou pela natureza da relação social, econômica e política. Ao certo, tem-se uma racionalização *a posteriori* – para quê e a quem serve essa história.

Uma perspectiva que orienta os historiadores e está na força de debate é, em geral, o desejo de romper com as continuidades enganosas ao longo do tempo; quer dizer, identificar as rupturas e descontinuidades dos discursos,

---

<sup>1</sup> Veyne, Paul. 2011. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 256 p.

uma lição apreendida das contribuições de historiadores, antropólogos e filósofos, especialmente de Foucault. Outra perspectiva compartilhada pelos novos historiadores é a crítica histórica, a opção por apontar firmemente a distinção da singularidade de certos fatos que não são universais, pois a história não é mera repetição de certos fatos, acontecimentos, premissas universais. Igualmente, o historiador mantém atitude de vigilância em face do anacronismo de categorias do presente, quando aplicadas ao passado, e sublinha uma posição de politização de instrumentos, técnicas, metodologias.

Abrindo o livro, o artigo assinado por Marcos Montysuma destaca a “metodologia da história oral”, sublinhando a função política desta no ofício de historiadores e historiadoras que se preocupam com o tempo presente/futuro, com as culturas a que pertencem e/ou compartilham no contato com o outro”. Montysuma afirma se tratar de um “*modus operandi* metodológico da história oral na escrita da história que é útil às populações da Amazônia, prestando-lhes serviços, e que deve ser exercitado pelas pessoas que lançam olhares questionadores sobre a realidade que salta diante de si”. Esse posicionamento do historiador é uma espécie de conversão para novas formas do mundo social.

Essa linha de reflexão é seguida por Patrícia Rodrigues da Silva quando realiza o estudo sobre “‘A expectativa da cidade de quem vem do interior, (...) era uma coisa maravilhosa’: Vivências de interioranos na Manaus da Zona Franca”. As ciências sociais experimentam uma profícua aproximação e paralelismos nos seus debates e *démarches*. A autora cita Thomson (2000): “é preciso ouvir a voz dos excluídos e dos esquecidos; trazer à luz realidades indescritíveis, testemunhar as situações de extremos abandono” (Thomson, 2000, p. 33). A Sociologia, Antropologia e História fazem do exercício de compreender o mundo um poderoso instrumento de libertação, como escreveu P. Bourdieu. A História, ciência do presente, tem, conforme assenta a autora, nas fontes orais a identificação e aproximação de como “as mais diversas categorias de trabalhadores vêm lidando com as questões que se colocam em seu cotidiano, as mudanças e permanências que se dão na vida em sociedade e assim, temos podido refletir sobre temas diversos, tais como, desemprego, subemprego, perspectivas para o futuro, relações sociais e de trabalho, bem como o olhar desses trabalhadores sobre a cidade”.

Mônica Xavier de Medeiros produz dentro dessa perspectiva seu artigo “‘Tudo era puxirum, era aquela alegria... Era mulher, era homem que ia roçar’: a cultura do puxirum em comunidades rurais de Vila Amazônia – Parintins (AM)”, e busca compreender como trabalhadores narram as transformações com a criação das chamadas “comunidades rurais” da Vila Amazônia e a expansão da pecuária. A autora escreve que no diálogo com os sujeitos sociais (trabalhadores rurais) que moram nessas comunidades (no total são 61), chegou a compreender as atividades que desenvolvem como expressões culturais e que marcam a passagem de tempo na floresta, insistindo eles

que há profundas transformações em curso. Nos anos 1970 e 1980, o fim da economia da juta, a expansão da pecuária, a busca pela posse de áreas de terra firme por famílias de ocupação tradicional, bem como o crescimento de cidades como Parintins, Manaus, Santarém e Belém, pressionaram a exploração de recursos naturais (principalmente peixes e madeiras), criando várias tensões e disputas em relação ao modo de viver nas comunidades rurais. Esse exercício de compreensão se volta para a ocupação tradicional das terras no Baixo Amazonas e os conflitos com a utilização das terras contempladas nos projetos econômicos de desenvolvimento propostos pelo Estado. Orientando seus procedimentos de pesquisa para entrevistas direcionadas a reconhecer as lógicas de saberes de tradições orais, a autora critica as expressões de um vocabulário etnocêntrico que toma as narrativas como estórias, causos ou mitos – expressão do lado “exótico” da “cultura do puxirum” – e aponta que elas indicam formas de sociabilidade, de aprendizagem, modos de pensar, viver, valores, maneiras de contar o tempo, lógicas de tradição.

Sem dúvida, esses objetos vinculados a uma narrativa dos agentes sociais mobilizam o pesquisador em tempos críticos da história contemporânea da Amazônia e obrigam a ser críticos ferrenhos das ideias e projetos impostos. Ananias Carvalho da Silva Neto escreve o artigo “E agora nós somos assentados’: cotidiano e luta dos trabalhadores do assentamento rural de vila Amazônia”, com base na convicção de que houve um “assentamento às avessas”, algo imposto pelo poder estatal para legitimar uma ordem social preestabelecida, sem levar em consideração os indivíduos que habitavam há décadas a região. O estudo sobre o Projeto de Assentamento Gleba de Vila Amazônia, um dos maiores da região, com 300.000 hectares, localizado nas proximidades da cidade de Parintins, divisa entre os Estados do Amazonas e Pará e cuja história corresponde às iniciativas de ordenamento territorial da década de 1980 que se superpõem e conflita com as terras tradicionalmente ocupadas. O conceito de experiência, de E. P. Thompson, contribuiu para compreender, a partir das ações dos agentes sociais e o campo de relações travadas com o Estado, bem como o papel da igreja, mediante formas de ação comunitárias, esse espaço social. As categorias lutas e resistências são trazidas empiricamente.

As categorias étnicas quilombolas e indígenas e suas mobilizações por direitos territoriais constituem objeto de estudo e debate político imperativo na sociedade amazônica. Elaine Cristina Oliveira F. Archanjo escreve sobre os “Quilombolas de Oriximiná: “eles montavam um Brasil do jeito deles, que eu costumo chamar de Amazônia Negra”, e parte das lutas pelo reconhecimento étnico e territorial com base na Constituição Federal de 1988. A autora entende dois processos de lutas conectados no presente dos quilombolas de Oriximiná: as narrativas de resistência dos antepassados, que romperam com a ordem escravista, e a continuidade da luta pela liberdade, empreendida pelas

comunidades remanescentes de quilombo, localizadas nos rios Trombetas e Erepecuru/Cuminá. As questões teóricas e metodológicas são aproximadas das reflexões do historiador Raphael Samuel, sobre o dinamismo da memória, “historicamente condicionada, mudando de cor e forma de acordo com que emerge no momento; de modo que, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da tradição, ela é progressivamente alterada de geração a geração” (Samuel, 1997, p. 44). Os quilombolas do Trombetas refazem a memória e as narrativas representadas no imaginário local e esses são os materiais para compreender a configuração étnica dos territórios do rio Trombetas.

Nas trilhas de estudar as lutas dos quilombolas, os historiadores João Marinho da Rocha e Julio Cláudio da Silva escreveram o artigo “Memória de lutas nas narrativas de mulheres quilombolas do Matupiri: possibilidades de pensar, fazer, ensinar a História no Baixo Amazonas”. No povoado Santa Tereza do Matupiri, localizado às margens do rio Andirá, no Baixo Amazonas, foram ouvidas as narrativas orais de mulheres quilombolas. Entre outros pontos, os autores mencionam a institucionalização de um grupo de pesquisas no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no que tange aos estudos das comunidades quilombolas do lago Matupiri, grupo que durante uma meia década levantou fontes orais, mas, sobretudo, produziu uma formação acadêmica vinculada ao propósito de escrita da história dos quilombolas do rio Andirá. Na segunda seção são apresentadas, de forma sucinta, duas entrevistas de “Filhas do Andirá”.

A iniciativa de organizar memórias e biografias reveste-se da atualidade de um gênero, ressurgido nas Ciências Humanas e Sociais, que expressa uma tensão de “tendências opostas: a que lança um olhar de suspeição sobre o biográfico e a que defende sua legitimidade em pesquisa” (Passey, 2014); tensão essa que também foi um desafio para o grupo da Universidade do Estado do Amazonas.

Eliana Ramos Ferreira, autora do artigo “As mulheres na Cabanagem e no espaço urbano – província do Pará em meados do século XIX”, apresenta dois contrapontos ao trabalho anterior. Ela analisa a atuação das mulheres no espaço público no século XIX, apesar do ocultamento desses sujeitos. No século XXI, na Amazônia, as mulheres mostram forte protagonismo e os documentos produzidos igualmente as notabilizam. Dois séculos atrás, a ação dos homens, com domínio das coisas públicas, invisibilizou as mulheres. A documentação oficial sobre a Cabanagem ocultou as mulheres de tal forma que é nebulosa sua presença na construção social, política e militar do movimento, constituído oficialmente apenas da ação de homens. Todavia, as mulheres estão no desenrolar dos combates e conflitos. A historiadora produz a primeira crítica: a própria historiografia da Cabanagem deixa as mulheres obscurecidas, pelo viés mais político dado ao movimento. No exame cuidadoso das Relações de Rebeldes, que refletem o “olhar legal”, indagou – onde estavam essas mulheres?

E destaca: “essa foi uma inquietação que me motivou para tentar visibilizá-las”. Na pesquisa, as ações das mulheres emergiram da documentação, informando diversas maneiras de atuação, motivadas por relações afetivas e familiares, que as impeliram para participar, em especial as mulheres das camadas populares. A questão é indagar sob que motivação as mulheres se engajaram: política? Ou apenas familiar-afetiva? As mulheres das camadas populares integraram a “rede de espionagem, que se instalou durante a Cabanagem, onde os laços familiares e de amizade teciam e engendravam uma relação de cumplicidade e estratégia de luta”. Essa visão analítica acurada para compreender estratégias e táticas das mulheres engajadas no movimento tem a propriedade de penetrar na história, indicando singularidades e posicionamentos que se operam na clivagem da hierarquia de classes.

A ilação sobre o universo feminino na Amazônia é destacada no artigo de Patrícia Regina de Lima Silva, que escreve sobre “Vivências de mulheres nordestinas na Parintins das décadas de 1950 a 1970”, e retoma a biografia como questão e a história oral temática como procedimento metodológico. As memórias de quatro mulheres, Geralda Xavier Prado (87 anos), Luísa Xavier de Souza (82 anos), Luzia Viana da Silva (62 anos) e Rita Franca da Silva Costa (69 anos), são acionadas para compreender a migração, saída do Nordeste até sua chegada e estabelecimento no Amazonas. Ao destacar cenários sociais, contrastantes com o imaginário sonhado no Nordeste e as realidades vivenciadas na Amazônia, a autora penetra em uma narrativa multissituada – Nordeste-Amazônia – e singularizada das experiências vividas. Conforme escreve: “O ideal representa os anseios desses nordestinos em construir oportunidades que garantissem a si e aos seus uma situação de vida melhor, devido a vários fatores, dentre eles a acentuada desigualdade social provocada pela má distribuição de renda e de terra. O real é justamente o oposto: encontram um cenário de isolamento, dívidas e principalmente distanciamento de tudo e todos que deixou, além da extrema dificuldade de retorno. A oportunidade de mudança transforma-se em angústia e desolação”.

Thompson escreve sobre a experiência histórica e cultural como modelos catalisadores de ação social. Nessa construção dos registros de memórias das 4 mulheres nordestinas da rua João Melo, sugere-se aprofundamentos entre o singular e o coletivo, pois não é possível pensar determinada classe social separada da outra.

A leitura dos artigos, seguindo uma trama histórica, nos leva a aproximar um outro artigo, de Arcângelo da Silva Ferreira e Patrícia de Souza Oliveira, intitulado “Mito, memória e história: nos caminhos de órfãos do El Dorado”. Os autores apontam a possibilidade de utilização da novela *Órfãos do Eldorado*, escrita por Milton Hatoum, como “recurso para se pensar, fazer a História da Amazônia no período referente às duas fases daquilo que se convencionou chamar de ‘Era da Borracha’”. A novela *Órfãos do Eldorado* é ambientada em

idades amazônicas: Manaus, Parintins e Belém. A narrativa de Hatoum é o discurso historiográfico a propósito da Amazônia e seus mitos. Também por força de mitos se reconhecem as tramas e dramas dos nordestinos que vieram durante a chamada Batalha da Borracha, tela de fundo nas trajetórias das quatro mulheres nordestinas que se instalaram em Parintins.

Nesta coletânea, Dayanna Batista suscita um recorte mais recente da história da cidade falada por mulheres. No seu artigo “Quando memórias suscitam histórias: vivências e experiências de mulheres no bairro Dejaré Vieira, cidade de Parintins (1980-1990)”, a centralidade está na organização social e política dos agentes históricos em um bairro e o engajamento da figura feminina nos processos de luta pelo acesso ao viver na cidade, quando esta é palco da inserção das mulheres em movimentos populares. As singularidades são dimensionadas, como dona Alice Freitas, mas as indagações buscam refazer o coletivo: como as mulheres conduziram a resolução das problemáticas encontradas no cotidiano? Quem são elas, o que fazem e como fazem para enfrentar o que lhes foi imposto? As experiências de pessoas comuns, suas trajetórias históricas são fusionadas no tempo presente.

Os autores deste livro coletivo introduzem a análise do poder masculino. Noélio Martins Costa escreve o artigo “O ser mulher em um meio de poder masculino: foco de um (re) corte de gênero na música brega”, e identifica mudanças nos papéis sociais de homens e mulheres menos rígidos, o que resulta em uma conquista de espaço. Sob um olhar menos corriqueiro – o da música brega –, o autor aborda o universo feminino, a identidade e autonomia das mulheres nos lugares públicos e privados, nas festas, nos ambientes noturnos e diurnos. A interpretação de que “o espaço cultural da música brega contribui para a construção de papéis de homens e mulheres, reforçando diferenças de gênero historicamente construídas na sociedade brasileira (o homem “machão”, a mulher “dócil”), mas também a emergência de novos papéis”, o que constitui um ângulo instigante para se pensar música, história e gênero.

A partir de uma consulta das fontes historiográficas tradicionais – viajantes e religiosos que elaboram esquemas interpretativos da história da ocupação da Amazônia –, Deilson do Carmo Trindade escreve o capítulo “Lampejos do processo histórico de ocupação da ilha de Parintins: índios, viajantes, religiosos e imigrantes”. Nele, o autor pretende encontrar marcos dessa ocupação, a começar pelos vestígios de onze mil anos atrás, com marcas nas “peças de cerâmicas encontradas em grandes quantidades e de fácil acesso em todo o município. Seriam os Aratus, Apocuíaras, Yaras, Goduis e Curiatós, as primeiras tribos que habitaram o lugar onde hoje está localizada a cidade de Parintins e sua região. Em um segundo momento, essas tribos foram subjugadas pelos Tupinambá que vieram do litoral brasileiro em movimento migratório”. A sequência de autores citados, em um enfoque cronológico,

leva-o a concluir sobre o papel da igreja, de um lado, e uma quase epopeia de imigração japonesa, do outro. A narrativa, repetitiva em alguns momentos, muitas vezes pode ficar confundida com história?

A expressão religiosa no Amazonas retorna no artigo de Clarice Bianchezzi e Diego Omar da Silveira, o qual versa sobre “Demografia, Cartografia e História das Religiões em Parintins: novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia”, em que os autores buscam compreender a “construção da pluralidade religiosa em uma região de fronteira do Estado do Amazonas com o Pará no período intercensitário de 2000 a 2010 e nos dias atuais, tendo foco principal em cidades situadas no Médio e Baixo Amazonas (Parintins, Maués, Boa Vista do Ramos, Barreirinha e Nhamundá). De acordo com os autores, “esses “territórios de origem marcadamente católica vêm correlacionando, nos últimos anos, as marcas identitárias baseadas na forte presença pública da Igreja Católica com o crescimento progressivo das denominações cristãs protestantes e evangélicas, pentecostais e neopentecostais na área urbana dos municípios, onde coexistem ainda diversos espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros e espíritas (kardecistas) e, em alguns casos, tradições ligadas às culturas indígenas ou aos chamados novos movimentos religiosos. Assim, é lançado um “olhar transversal sobre o panorama religioso desses locais”.

Autobiografia e biografia coincidem em penetrar no campo religioso dos indivíduos. Atila Sousa Sombra, em “Bendita a formação que recebemos: catolicismo e memória institucional do Colégio Nossa Senhora do Carmo (Parintins, Amazonas)”, indica o interesse em levantar a memória institucional do Colégio Nossa Senhora do Carmo (Parintins), escola confessional “peça-chave na consolidação de uma identidade católica no Médio e Baixo Amazonas” e da própria História da Educação. Conforme seu autor, trata-se de lançar um primeiro olhar sobre a construção da memória institucional do colégio citado, que foi criado nos meados de 1940. As lutas de posição entre igrejas e escolas de igreja estiveram presentes desde esse início. Havia a presença, conforme escreve o autor – dos batistas e dos evangélicos que fundaram um educandário, que funcionou antes do Colégio do Carmo, sob os cuidados da irmandade religiosa Filhas da Caridade. De acordo com os depoimentos, o colégio formou uma elite local. O autor consulta dois memorialistas, Saunier e Cerqua, e arquivos da instituição do colégio, além de relatos de sujeitos. Quem escreve história e com que propósito? Finalmente, fez uma declaração: “Assim sendo, sentimo-nos gratificados de poder dá outro olhar, bem mais científico à trajetória dessa instituição educacional católica do município de Parintins”. O critério de cientificidade não identificado parece um desejo de legitimação.

Dois textos finais reunidos neste livro resultam de uma reflexão sobre experiência de ensino. O primeiro é a transcrição da exposição feita por Tarciso

Serpa Normando, que recebeu por título “A experiência da pesquisa histórica sobre ensino de história no Amazonas: teorias e métodos”, que advoga pelo legado humanístico e debate pontos como disciplinas, conteúdos, estágios curriculares e práticas de ensino. O dado relevante foi o decréscimo de vagas em concurso públicos para historiadores. O segundo texto sobre ensino da história é de Mary Tânia dos Santos Carvalho, que apresenta contribuições quanto ao “Ensino de História nos anos iniciais do Ensino Fundamental”. O destaque especial das autoras sobre o estudo da História como “fundamental para perceber o movimento e a diversidade, possibilitando comparações entre grupos e sociedades nos diversos tempos e espaços” adquire força argumentativa. Ainda, as autoras argumentam “nos desafiando a pensar e fazer a História na sala de aula como uma disciplina para além do passado pelo passado, mas para ser espaço de construção de conhecimentos históricos, de reflexão crítica”, o que procede e tem relevância em todos os níveis do domínio e reflexividade histórica.

Para rever e situar claramente a proposição inicial deste texto sobre os textos lidos, valho-me das palavras sábias de Paul Veyne (2011, 27): “Compreender o que diz e faz outrem é um ofício de ator que 'se põe na pele' de sua personagem para compreendê-lo” [...]. Procurei estar na pele de Outrem, e convido o leitor a fazer o mesmo.

Rosa Acevedo Marin

## Referências

PASSEGI, Maria da Conceição. da. 2014. Pierre Bourdieu. Da “Ilusão” à “Conversão” autobiográfica. *Revista da Faeeba – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 23, n. 41, p. 223-235, jan./jun.

SAMUEL, Raphael. Teatro da Memória. In: *Projeto História*. São Paulo, n. 14, fevereiro/1997 (Cultura e Representação), p. 41-45.

THOMPSON, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Trad. Rosaura Eichember São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

# APONTAMENTOS METODOLÓGICOS EM HISTÓRIA ORAL

Marcos Montysuma



Apresentamos, neste texto, breve discussão que envolve aspectos relativos à metodologia da história oral. Antes, nos preocupamos em abordar conteúdos relativos ao campo da memória, que em nosso entendimento sustentam teoricamente não só pesquisas efetuadas através da metodologia da história oral, mas de toda a historiografia.

O que se convencionou chamar de história oral teve projeção nos Estados Unidos, nos anos de 1950, contando com aporte de gravadores, inicialmente de fita de rolo e depois em formato cassete – Pablo Pozzi, em conferência (no V Encontro Regional de História Oral, em 25/3/2009), na cidade de Marechal Cândido Rondon (PR), faz referência à obra *Memória oral de la esclavitude*: “cuando una tuvo que viví en tiempo de la esclavitú, eso no se puede olvidá” (Averbach, 2005) que apresenta e analisa registros de memórias de pessoas negras, que vivenciaram a escravidão nos Estados Unidos da América. Somando-se a essa tradição do registro de relatos, ocorreu na década de 1930 a preocupação do governo da Louisiana de mandar gravar mais de dois mil relatos de pessoas remanescentes da escravidão, que viviam no Estado.

Na década de 1970, a Fundação Getulio Vargas (FGV), com sede na cidade do Rio de Janeiro, iniciou a constituição de seu acervo, com o fim de contribuir com fontes para a escrita da história (CPDOC). A partir daí, um grupo de pesquisadores de diferentes lugares do país iniciou pesquisas recorrendo às fontes orais. Inspirados nas novas abordagens temáticas, esses pesquisadores aventuram-se no uso, não só da história oral, mas das novas fontes, tais como fotografias, cinema, revistas, dentre outras, contribuindo, desse modo, com a escrita da história. O Brasil, inserido no contexto da história oral através de grande número de praticantes, vem exercendo papel relevante, quando considerados os aspectos teóricos e metodológicos. Hoje temos as práticas da história oral disseminadas em escala mundial. É verdade que em alguns países seu exercício ocorre através de pequeno grupo de pessoas. Noutros prevalecem associações nacionais de história oral, como são os casos de Brasil e Argentina, que mobilizam diversificado público a cada dois anos em seus eventos.

Convém alertar que a adoção por pesquisadores de novos caminhos metodológicos para a escrita da história, como é o caso da história oral, ocorre sob tensão: os historiadores que utilizavam fontes manuscritas, impressas, quantitativas lançaram-se a criticar as práticas da história oral. Acusavam e ainda acusam seus praticantes de fazerem uma história menor. Para eles, o uso da história oral como ferramenta de pesquisa representa a escrita parcial da história, pelo aspecto subjetivo da narrativa. No entanto, o que um considerável

grupo de historiadores e cientistas de outras áreas ignora é que tudo em ciência é parcial. A escolha do tema, mas principalmente a escolha do método, implica em exercer a parcialidade por parte do pesquisador, porque aplicar um método produz resultados diferentes ao final da pesquisa, em detrimento de outro resultado, caso se optasse por outra abordagem metodológica. Logo, não existe pesquisa neutra, porque não existe pesquisador neutro. Não existe neutralidade nem na aplicação da lei em juízo.

Outro problema levantado por críticos da história oral consiste na escrita amparada em relatos de pessoas vivas – elas poderiam trocar de opinião ante uma pressão qualquer, uma mudança de situação em suas vidas; ou, ainda, apresentarem problemas circunscritos na memória, que pode falhar por doença, pela guarda de conteúdo por tempo prolongado. Nesses termos, o texto escrito, baseado num relato em que a memória fosse muito exigida, estaria comprometido. Os questionamentos relativos à memória ocorrem em várias áreas do conhecimento e não somente na história oral, desde tempos remotos. No entanto, nos libertamos das chamadas armadilhas da memória quando admitimos suas ocorrências e delas nos apropriamos. Logo, nos precavemos para que o trabalho escrito considere tais fendas. Nesses termos, a metodologia da história oral absorve as questões circunscritas na memória, discutindo-as devidamente. Assim, busca discernir as situações, visando superar eventual fragilidade. Se as críticas aos nossos trabalhos são inerentes à nossa prática, só nos resta fundamentá-la bem, teórica e metodologicamente, para que nossos críticos não tenham razão. Se persistirem na crítica é porque sua natureza está entregue a outros campos, que não convêm tratar aqui.

Há uma condição para a escrita da história(!), que consiste em procurar ver o indício do fenômeno, aqui entendido como fato, acontecimento. Ou seja, pressupomos que existe um fragmento do passado – uma memória do que foi – e a partir daí lançamo-nos à corrida frenética de questionar o passado (como falamos: reviramos o morto; o passado é esse morto que a história revira de um lado para o outro, para entender o que projetou tal situação, que nos instiga no presente). Para fugir à saga do positivismo, trabalhamos com perspectivas de abordagem, contra as hipóteses. Agindo assim, podemos mudar os rumos da pesquisa, caso algo aconteça fora de nossas formulações iniciais. Assim temos como continuar trabalhando, sem sermos obrigados a parar tudo e fazer novo projeto, iniciar nova pesquisa, porque as hipóteses deram erradas. Trabalhamos com perspectivas de abordagem porque estas se mostram dinâmicas, uma vez que tudo o mais pode ser potencializado, possibilitando valorizar todas as referências encontradas na pesquisa. Por meio das perspectivas de abordagem, nós podemos encontrar o novo, ou o distinto na pesquisa. Nesse sentido,

encontrar algo não previsto no projeto, não surpreende e nem muda os rumos da pesquisa: o elemento surpresa, nesse caso, é somado às demais referências que foram acumuladas, visando construir o conhecimento histórico. É isso que nos anima e nos projeta em nossas pesquisas no campo da história oral. Inicialmente, todos os aspectos apontados acima estão juntos nas nossas práticas de pesquisa e não há como separar.

## Amazônia e História Oral

Compreendemos que o campo de trabalho orientado na história oral como metodologia de pesquisa é apropriado para discutir a Amazônia numa perspectiva histórica, quando consideradas questões presentes e/ou orientadas nas culturas orais de suas populações. E mais, acreditamos que a história oral como metodologia, da qual compartilhamos, não só é apropriada para a pesquisa na região, como está situada num campo mais amplo, que é o da história oral latino-americana, conforme está muito bem discutido por Gerardo Necochea Gracia no texto *¿Existe una historia oral latinoamericana?* Neste texto, dentre outros aspectos, Gracia salienta que a história oral – embora não o tenha dito com esses termos – serve para discutir nossa história, a dos filhos da América Latina, desde que respeitadas em suas peculiaridades culturais mais distintas. O historiador mexicano chama a atenção para problemas que nós vivenciamos no Brasil e que em nada se distinguem das demais regiões latinas da América, quando diz que “En las regiones indoamericanas el genocidio lleva siglos, y en el resto, la intensa violencia de classe, raza y género ha sido motor constante del devinir histórico y no mera aberración excepcional” (Gracia, 2011, p. 3). Logo, discutir a história das populações indígenas, ribeirinhas e extrativistas que foram vítimas da violência perpetrada pelo barracão do seringal, pelo fazendeiro de gado ou de soja, pela empresa de mineração ou pela hidrelétrica – que avançaram e avançam sobre as terras dessas populações –, comporta dimensões dessa violência histórica, que vem desde os primeiros momentos do contato com o europeu no processo de colonização. Não há como ignorar que essa violência, estrutural na história dessas populações, é rotineira e tem chancela do Estado por meio de seus vetores.

Sob esse prisma, a metodologia da história oral se apresenta como uma função política no ofício de historiadores e historiadoras que se preocupam com o tempo presente/futuro, com as culturas a que pertencem, e/ou compartilham no contato com o outro. Há um *modus operandi* metodológico da história oral na escrita da história que é útil às populações da Amazônia, prestando-lhes serviços, e que deve ser exercitado pelas pessoas que lançam

olhares questionadores sobre a realidade que salta diante de si. É assim que vejo a história oral como prática de pesquisa na Amazônia. Não acredito numa história neutra, dileitante a serviço do livre-arbítrio intelectual. Essa história não nos serve. A história tem um papel político na sociedade. O presente é questionado aprendendo-se o passado. Sabendo o que e como foi, age-se no presente. É assim também que se projeta o futuro. E por isso temos uma responsabilidade e uma obrigação que nos pesa sobre os ombros, às quais não podemos renunciar. E aqui eu me mobilizo na escrita dessas histórias, por ser sujeito do meu tempo e pelas minhas responsabilidades com as populações da Amazônia.

## Memória

Antes de iniciar a discussão própria da memória, convém registrar que esta não se esgota aqui. Aliás, é conveniente falar que apresento discussão limitada, diante da pluralidade da temática. Há bibliografia considerável apontando questões distintas, ou apresentando leituras peculiares de aspectos desenvolvidos por outros autores, que não pretendo esgotar aqui. Vou me prender mais àqueles que são comumente utilizados no Brasil, com os quais nossos colegas nutrem maior simpatia. Estou me referindo a Bergson e Halbwachs.

Quando nos envolvemos nas práticas de história oral, uma discussão cara reside nas questões relativas à memória. E logo nos ocorre aquilo que guardamos na cabeça a respeito de algo que aconteceu. Tenhamos claro que isso está certo. Mas, no nosso caso, vai muito além. Memória é essencial desde os gregos e romanos antigos. E para os gregos a memória tinha um papel tão importante que, segundo a mitologia, ela foi convertida numa deusa: Mnemósine. Mnemósine ou Mnemosine era filha de Urano e Gaia. De Mnemósine com Zeus nasceram nove musas, ou semideusas, para outros. Mas, de um modo geral, musas: Calíope (representa a Poesia Épica); Clio (a História); Érato (a Poesia Romântica); Euterpe (a Música); Melpômene (a Tragédia); Polímnia (os Hinos); Terpsícore (a Dança); Tália (a Comédia) e Urânia (a Astronomia). Vejamos: se ao pensarmos que nas práticas religiosas de hoje as pessoas não têm acesso direto a deus/es, por essa lógica o acesso à deusa memória/Mnemósine também seria inacessível. O acesso ocorre por meio das musas. São as musas que, dentro de suas práticas específicas e com o domínio de seus conteúdos, os oferecem às pessoas, para usarem-nos quando conveniente, para proferirem em seus discursos, ou em suas histórias, o que lhes interessam. Cada uma das musas tem uma especialidade e por isso recebe

oferendas para continuar protegendo seus seguidores. Quem não cultua sua musa não tem Mnemósine, a pessoa está para o Lete – o rio do esquecimento. Quando a pessoa se banha nele é tomada pelo esquecimento.

Para o historiador ateniense Tucídides, tanto o sentido de pertencimento do narrador quanto sua memória são elementos que devem deter o historiador, pois ambos interagem dando sentidos à narrativa. A essas duas questões ele referiu-se nos seguintes termos:

O empenho em apurar os fatos se constituiu numa tarefa laboriosa, pois as testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória (Tucídides, 2001, p. 14).

Compreendemos que no seu método de elaborar a história, conforme consumado na Guerra do Peloponeso, Tucídides se preocupa com os aspectos ligados à memória e também com o sentimento de pertencimento do sujeito a um dos lados em contenda – a ponto de trazer para sua narrativa tal problemática, que é constitutiva de sua prática de pesquisa e de elaboração histórica. A isso chamamos método, um discurso do método. Entendemos que tais questões continuam atuais, mas não necessariamente com o mesmo sentido empregado pelo ateniense, porque na prática da escrita da história nos dias de hoje já nos libertamos da busca da “verdade”, como ele o fazia – podemos até dizer – de modo obsessivo. Trabalhamos agora com a reverberação, com as representações, com as construções, com as interpretações do fato ocorrido no passado, para entender como as variações e ressignificações a respeito dele chegam até nós, e não mais com a busca da “verdade” do que aconteceu.

Acreditamos que a escrita da história nos dias de hoje comporta discussões relativas à memória, mas não como um problema insolúvel, por ser falha ou parcial, como aponta Tucídides em seu texto. Muito pelo contrário. Memória é condição constitutiva da escrita da história. Ocorre tanto como fragmento do passado, a que chamamos de fonte, como conteúdos dinâmicos contidos na mente das pessoas que discorrem sobre um assunto. E a partir desses fragmentos escrevemos a história.

A história oral que praticamos comporta as questões relativas à memória, assim como o sentido de pertencimento dos sujeitos que narram, expressando visões subjetivas do que foi. Recorremos à contribuição de Henri Bergson (1999) em *Matéria e Memória*, quando este discute memória como subjetiva, como atributo do sujeito. Mas Bergson, em vida, para discutir memória,

nunca esteve preocupado com as questões que enfrentamos na história oral, o caso dele era puramente de caráter filosófico. Quando nos preocupamos em fundamentar memória, encontramos nele referência segura para nossas discussões. Seus embates de caráter filosófico se voltam para problematizar a “relação do espírito com o corpo” (Bergson, 1999, p. 04). E assim prega que “a memória (...) enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas” (Bergson, 1999, p. 31). Em Bergson, temos a memória subjetiva. É um atributo do sujeito. Interpretamos que é o modo peculiar como cada indivíduo passa pelas situações, processa, atribui sentidos. E por esses caminhos, ou com estes sentidos a empregamos no campo da história oral.

Quando se trata de memória, outra referência muito utilizada entre os praticantes da história oral está em Maurice Halbwachs (2004), a partir do qual é possível abordar diferentes maneiras de compreender e interpretar as narrativas que invocam a memória coletiva. Discípulo da sociologia durkheiminiana, que converte fenômenos sociais em coisas, Halbwachs entende que “Toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço no tempo” (Halbwachs, 1994, p. 90). Essa compreensão da memória, situada fora do sujeito, portanto não subjetiva – ao contrário de Bergson – está, em nosso entendimento, a serviço do Estado nacional. Embora o autor em nenhum momento de sua obra se refira nesses termos, interpretamos que é por onde os sujeitos em disputas políticas pelo controle do poder vão significar e consagrar conteúdos que expressam a unidade do grupo. As memórias subjetivas, uma vez admitidas, só fazem sentido se corroborarem o conteúdo consagrado no grupo. Referenciado no grupo. Nesse sentido, o sujeito compreendido nos conteúdos circunscritos na memória coletiva é aquele que aquiesce e compartilha o conteúdo no e com o grupo. Há um conteúdo identitário que unifica, que reconhece e liga os sujeitos a um território pleno de significados. Esse reconhecer coletivamente por seus integrantes ocorre através da memória, que dá sentido ao perecimento dos sujeitos àquele grupo. A narrativa ou explicação relativa ao grupo, que se situa fora do entendimento coletivo quanto à sua constituição, é desvio, é subjetivo, é não coletivo – o sujeito situado nessa condição está fora do grupo. Por todas suas explicações do fenômeno, que fazem os sujeitos, e excluídas as variações, os desvios, se chega a um entendimento comum, que consagra um dado conteúdo compartilhado por todos, nisso constitui a chamada memória coletiva.

Adotando a perspectiva teórica da memória coletiva, convém ficarmos atentos quando recorremos a essa referência. Postura de alerta vale para uso de

todas as teorias, pois há fendas com as quais devemos nos preocupar. Seu uso para fundamentar trabalhos em história oral, nesses casos, deve ocorrer com parcimônia e respeitando suas peculiaridades, porque nem todas as pesquisas podem ser abordadas sob esse prisma teórico. Exige que se conheça mais em pormenores o grupo, ou as pessoas a entrevistar. Ignorar a cultura do lugar e as referências do grupo pode resultar em análise precipitada, incongruente. As consequências podem afrontar o grupo, o povo estudado, ou levar a alguma transgressão mais perigosa. E a postura fora de propósito no campo de pesquisa é tudo que devemos evitar.

O caso que trago agora serve mais como aparato didático, do que propriamente uma crítica à autora, posto que ela não trabalha com memória coletiva. Muito pelo contrário, ensejo mostrar sua postura atenta diante do problema enfrentado. Emilienne Ireland (2001), em seu texto *Noções Waurá de humanidade e identidade cultural*, no qual estuda o povo Waurá – que habita o Xingu – nos chama a atenção quanto ao comportamento atencioso que devemos adotar quando realizamos a pesquisa de campo. Ela traz no enredo de seu texto um problema enfrentado na pesquisa de campo. Primeiro destaca que o povo Waurá possui um forte sentido de sua cultura. E adiante cita que chama a atenção o respeito desse povo por suas tradições. E quando tenta traduzir os textos sagrados Waurá para o inglês, na realidade ela não conseguia manter-se fiel à majestade contida neles. O motivo de tal inacessibilidade reside no fato de adotar uso de palavras diretas, rasas, que significavam a tradução literal dos termos. Logo, seu texto não continha a suntuosidade das narrativas que falavam dos ancestrais, que ela registrara em língua Waurá. E procurando entender no que falhara, a autora volta-se para escutar os anciões, solicitando-lhes esclarecimentos de caráter linguístico. E depois de longas conversas ela observa que, até então, não havia prestado atenção nas palavras e suas terminações. Logo, vai entender que naquela cultura falar “vi com meus próprios olhos” possui menos autoridade do que “assim me foi contado” (Ireland, 2001, p. 251). Esse “me foi contado” remete aos mais antigos, aos anciões, quando falaram dos ancestrais.

O exemplo relatado por Ireland em seu texto serve para nós como um alerta, quando nos aventuramos em pesquisas em que gravamos relatos com pessoas de culturas distintas da nossa, sem conhecermos devidamente esse outro. Partimos logo para tirar conclusões precipitadas, acreditando que estamos fazendo bem o nosso trabalho. Ledo engano. Diante da dificuldade em entender o real posto diante de si, a pesquisadora adotou postura humilde. Voltou para conversar mais com as pessoas anciãs, que tinham a função de transmitir aos mais jovens o conhecimento ancestral, segundo aquela tradição.

Não se fez de rogada. E aqui eu não estou criticando-a pelo uso da memória coletiva de modo equivocado. Na realidade, ela não usa nem a categoria memória, muito menos coletiva. E se a trago aqui neste texto é graças à minha preocupação com o fato de que temos excelentes trabalhos sustentados na memória coletiva – especialmente relativos a povos indígenas e político-sindicais. E sempre paira meu temor com equívocos pelo uso exacerbado da chamada memória coletiva. É preciso ter coerência no uso adequado da teoria contida nos estudos da memória com nosso objeto de estudo. Quando admitimos existir uma memória coletiva, ela deve ser usada adequadamente. Posto que a memória é um atributo do sujeito, portanto subjetiva, que pode e deve ser compartilhada socialmente. Manifestar os conteúdos da memória envolve disputas políticas. Essas disputas resultam na dualidade dinâmica vitória/derrota – transitória – de uns sobre outros. E assim posto, quando abordada sob a perspectiva de memória coletiva, esta serve como instrumento de união e coesão do grupo e se vincula aos propósitos da constituição do Estado nacional.

## A fonte em História Oral

O que chamamos de história oral não consiste necessariamente num método uniforme, de produção de fontes para a escrita da história. As pessoas adotam vários comportamentos. Como não há um modelo uniforme, convém que deixemos claro como chegamos àqueles resultados, produzindo aquelas gravações. Vejam que estou chamando de gravação, e não entrevista. Porque também não há uniformidade quanto a isso. Temos pessoas que, como não são jornalistas, dizem que seus materiais gravados não são entrevistas; outros sujeitos afirmam que suas gravações não são depoimentos, porque eles não são policiais, e aquilo não é resultado de um inquérito! E há ainda os que sustentam que seus trabalhos não coletam relatos porque não podem ser qualquer coisa, pois é um/a cientista fazendo pesquisa. Então, veja leitor, leitora: não havendo uniformidade quanto ao nome atribuído ao material sonoro que a pessoa obteve ou construiu, o que eu digo é que fique livre para usar o nome que bem lhe convier, porque de fato você nem é jornalista, nem é policial e nem é qualquer outra coisa. Você é uma pessoa que efetua uma pesquisa com base metodológica, que se distingue de determinados ofícios pelo método peculiar à sua área para construir fontes para a escrita da história. Então se há uma panaceia discursiva a respeito do que se faz em história oral, o que recomendo é que deixe muito bem esclarecido como sua pesquisa é realizada. Não esqueçamos que método é o nome dado para comportamento em pesquisa. E isso é importante, porque se não deixamos claro nosso método, isso representa já uma falha, pela qual seremos cobrados.

A fonte em história oral também está em disputa. Para um setor, a fonte é o material gravado; para outro, é o conteúdo gravado convertido em escrita, digitado e/ou impresso em papel; e para outro a fonte é a pessoa que se dispõe a gravar conosco. O nome que vai designar a fonte depende de sua escolha. E sempre implica em questionamentos, porque aquele que pratica de seu modo um método, não se satisfaz se não criticar o outro que faz diferente. Se você fizer e fundamentar como o faz, já basta. Nisso tudo, eu presumo sempre que as pessoas agem de modo honesto em suas práticas de pesquisa. Mas nem toda crítica é honesta, e contra elas temos que nos precaver minimamente.

Os setores que entendem a fonte como conteúdo gravado se posicionam nesses termos porque interpretam que o conteúdo gravado ocorreu sob uma determinada conjuntura. Tal conjuntura pressupõe outros fatores, como subjetividade e interesses em jogo – que, por sua vez, levaram a pessoa a discutir as questões contidas nas perguntas obedecendo a determinado prisma. Ou seja: quando lançadas as mesmas perguntas em uma segunda ou terceira gravação, obteriam respostas significadas noutros prismas, não necessariamente iguais à primeira gravação. E nisso, temos mudanças de sentidos e explicações para o que ocorreu. A compreensão que se tem é a de que o relato gravado, depositado em um acervo, não pode ser adulterado, corrompido, modificado. Por isso, o tomam como a fonte, na qual depositam credibilidade.

As correntes que entendem que a fonte é o conteúdo gravado convertido para a escrita, impresso em papel, se posicionam nesses termos, segundo julgamos, porque obedecem a uma concepção de que a escrita da história só pode tomar forma a partir de fontes manuscritas e/ou impressas. A perspectiva de interpretar fontes históricas dessa maneira vem, ao longo da história, do esforço de governos em montar arquivos e bibliotecas para controlar e orientar as decisões futuras. Uma vez organizados, serviram de manancial fecundo para a escrita da história, porque continham referenciais importantes, que abasteceram e abastecem sucessivas gerações de historiadores. E dentro dessa prática se forjou a nossa tradição positivista – que consumou o papel manuscrito ou impresso como suporte de conteúdos, e constituído na fonte confiável e ideal para uso corrente, de escrita da história.

As linhas que defendem a pessoa como fonte, assim se posicionam, dentre outros motivos, por entenderem que reside na pessoa as informações, os conteúdos que necessitam para efetuarem o trabalho de pesquisa e escrita. Sempre que necessitarem terão a pessoa disponível para falar. Aqui convém chamar a atenção para alguns aspectos que devemos considerar nessa perspectiva. Se tomadas como fontes, e por isso se grava na hora que o/a pesquisador/a bem entender, implica que, cada vez que se encontram e gravam, é obtido um conteúdo distinto. Conforme apontado antes, cada vez que se efetua nova gravação com aquela pessoa, devemos considerar que fatores específicos

incidem sobre ela, ganhando espaço na leitura que faz daquele momento, que entra em relação direta da interpretação que faz do fato passado. E tudo isso vira conteúdo em sua fala. Quando efetuada uma nova gravação, esta não pode ser entendida como um esclarecimento de algo obscuro, nem a sequência de uma discussão anterior, como se ocorresse um texto contínuo. Cada relato é específico e tem sentido próprio, porque o uso das palavras constituindo a frase remete a uma interpretação daquele momento específico, a respeito do fato sobre o qual se discute naquele momento.

Nós, assim como as pessoas que se permitem gravar conosco, não discutimos aleatoriamente, nem soltamos palavras a esmo sobre um dado conteúdo do passado. Essa abordagem, discussão, relato, depoimento – independente do nome atribuído – é uma interpretação. Não é uma narrativa neutra acima de qualquer interesse. Ao responder à pergunta que anima nosso diálogo – assim como em todos os momentos de nossos discursos – ocorre uma operação mental *a priori*, sem que tenhamos consciência disso, que elabora, organiza e coloca as palavras na nossa boca, e que é efetuada por meio dos órgãos afins, transmitidos pelo sistema nervoso. Essa operação mental dá sentido ao que queremos dizer. É nessa teia que ocorrem as escolhas e posicionamentos com os quais estamos comprometidos em consolidar por meio do nosso discurso. É assim que transmitimos nossas ideias.

Nas práticas em história oral, temos que adotar atitude de prudência diante das pessoas, para não transformá-las em detentoras de informações, úteis ao nosso trabalho e que estão sempre à nossa disposição, para que as convoquemos a qualquer instante para nos atender. Antes de tudo, as pessoas têm histórias singulares, vivenciaram situações peculiares, e ao longo de suas vidas acumularam experiências que nos são caras, que nos interessam para que registremos seus feitos e demais questões, elas participaram da/na história e por isso são importantes. Mas jamais essas pessoas podem ser reduzidas a detentoras de informações para nosso uso, segundo supomos. Isso seria uma grosseria que cometeríamos com elas. Na realidade, elas são mais do que isso. E merecem nosso respeito. E a primeira forma de respeitá-las é considerá-las em suas subjetividades. Pois ainda que um grupo tenha participado, interagido num dado evento, nada garante que falarão as mesmas coisas com os mesmos sentidos, mas em cada uma teremos um discurso distinto, subjetivo e menos informações que nos são úteis. As tais informações constam dos órgãos governamentais, são números, dados produzidos nas repartições públicas, nas entidades de classe ou categorias profissionais. Os dados podem ser extraídos daí. Jamais de pessoas. Os dados que as pessoas podem nos ceder são aqueles relativos à identificação delas. E nada mais!

## Preparando-se para gravar

Como disse antes, não há comportamento único na história oral e aqui me disponho a falar mais do modo como eu pratico, do que propriamente apontar um padrão a ser seguido. Para iniciar gravações, procuro tomar consciência do que de fato quero fazer naquela pesquisa. Procuro me concentrar na definição da temática; sua relação com o local de pesquisa; e com quem vou efetuar gravações. Também me certifico se o gravador tem pilhas e se tudo está funcionando. Outro aspecto importante consiste em confirmar a real autonomia de gravação daquele aparelho, em horas contínuas, para não interromper os trabalhos ou perder um relato por problemas técnicos. Ao elaborar um projeto de pesquisa, já procuro ver tudo o que é essencial para a pesquisa ser plena de êxito. Quando vou gravar, por exemplo, na Amazônia, procuro ter em mente que a região tem a peculiaridade das localidades situarem-se distantes umas das outras. Que, invariavelmente, no deslocamento interno, parte dos trajetos podem ser efetuados em embarcações, ou em rodovias de barro, suscetíveis às intempéries do tempo, dentre outros fatores. Tudo isso interfere no cumprimento de prazos e na execução do cronograma de um projeto de pesquisa.

Conhecer um pouco as culturas da região é importante, visto que suas populações adotam modos peculiares na relação com o tempo e o espaço. Os tempos do ano são medidos pelas estações de cheia e estiagem – verão regional. Determinadas atividades são orientadas pelas fases da lua, e dependendo do que se trata, guardam distinções atribuídas aos papéis de gênero. A geografia do lugar e os elementos da natureza orientam a situação do sujeito no mundo. E para tal fim, observam animais, plantas, movimentações dos astros. Os sujeitos agem orientados por elaborar e memorizar caminhos, constituindo no plano mental um mapa do lugar, por onde operam solucionando os problemas, e dão sentido às suas ações nos deslocamentos pela floresta, visando potencializar a bioenergia, para satisfazer as necessidades básicas de sobrevivência naquele meio.

Sempre procuro obter conhecimento através de bibliografia, documentários, teses e dissertações a respeito do fato e das pessoas com as quais vou gravar. Isso tudo permite que eu me prepare para o contato e para efetuar as perguntas pertinentes. Para me ajudar a estreitar os laços de aproximação com quem eu quero gravar, recorro a qualquer pessoa pertencente ao lugar e com a qual eu mantenha um contato. É essencial adotar uma conduta ética em todos os sentidos, e sob esta condição eu apresento francamente quais são minhas reais intenções, e o que quero naquela pesquisa, gravando com aquela pessoa. Explico claramente a respeito de sua importância e os motivos de incluí-la no rol de convidadas para gravar. Ao final, me preocupo em perguntar se a pessoa

tem alguma dúvida. Explico ainda que o conteúdo obtido naquela gravação nunca será utilizado para constrangê-la. Que a qualquer momento a pessoa pode solicitar que eu pare de utilizar o conteúdo da gravação. Digo ainda que ela tem o direito de suspender o uso de alguma parte do relato gravado, sem que seja provocada a se justificar a respeito da desistência. Sempre afirmo muito claramente que só gravaremos se de fato a pessoa consentir. Ao final de minhas explicações, pergunto se posso ligar o gravador para obter sua permissão gravada e a partir daí iniciar os trabalhos. Se a pessoa responde sim, eu continuo a gravação. Após a gravação, me preocupo em devolver uma cópia do material para as pessoas que se dispuseram a gravar comigo.

Procuro sempre ser gentil e educado com as pessoas. Lembro que em história oral não há entrevista perfeita, assim como não há um modo correto de se apresentar às pessoas, para convidá-las a dispensarem um pouco de seu tempo, para gravarmos com elas. Mas gentileza e bons modos são universais e cabem em qualquer lugar. Sendo assim, nunca é demais adotar postura educada, e pelo fato das pessoas aceitarem gravar, nunca as confundo com um colega que aceita brincadeiras. Eu tenho claro que devo ser prudente, pois adotar postura despreocupada pode estragar o trabalho.

Procuro sempre um local calmo, sem perturbações, para efetuar a gravação, preservado da presença de terceiros, para evitar barulhos e interrupções, seja de pessoas, seja de animais. As gravações devem ocorrer longe de pessoas que possam exercer qualquer tipo de controle sobre meu/minha interlocutor/a.

Outro aspecto que vem tomando forma recentemente são os Comitês de ética na pesquisa com seres humanos. Atualmente, toda universidade tem o seu. Atende a legislação ligada à pesquisa na área da saúde, que também vem regulando e avaliando, de modo muito rígido, os projetos de pesquisa na área das humanidades. Exige elaborar uma série de documentos de caráter ético e exige ainda que deixe claro se a pesquisa representa riscos para os participantes com os quais interagimos. Invariavelmente falamos que não; que gravar um relato não representa perigoso. Ledo engano. As pessoas que nos concedem uma gravação de suas experiências correm riscos irreversíveis, caso seus relatos contenham determinado assunto, e este assunto ganhe publicidade indevida, se por ventura chegue ao conhecimento de eventuais algozes, inimigos políticos, ou de familiares mais sensíveis. Por mais ingênuo que pareça ser o discurso de uma pessoa, ele pode representar, sim, um risco para ela ou para terceiros. E isto é digno de ser mencionado, mesmo no projeto. Isto se chama comportamento ético com as pessoas que aceitarem gravar conosco.

## Considerações Finais

Neste texto apresentamos de modo resumido determinados aspectos situados no campo da história oral, que não é uma metodologia consensual. Na realidade, não houve a pretensão de discutir em profundidade, mas apenas levantar alguns aspectos que estão presentes em minhas práticas de pesquisa em história oral. Para tal fim, formulamos uma certa historicidade de seu surgimento e desenvolvimento. Indicamos que no aspecto teórico da história oral ocorre uma discussão essencial contida na memória. Que a discussão de memória não é consensual, posto que há várias matrizes, de acordo com as áreas do conhecimento. E na última parte nos envolvemos salientando as peculiaridades na prática de pesquisa, em que misturamos algumas considerações de caráter comportamental, conforme eu venho praticando. Mas tenham claro que todo o processo que envolve as pessoas é tratado de modo muito transparente.

## Referências

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

AVERBACH, Mária. Memoria oral de la esclavitud: “cuando una tuvo que viví en tiempo de la esclavitú, eso no se puede olvidá”. In: *Testemonios de negros estadunidenses que fueron esclavos*. Colección Palabras de la Memoria. Selección, traducción y análisis de Mária Averbach. Buenos Aires: Programa de Historia Oral: Facultad de Filosofía y Letras (UBA): Imago Mundi, 2005.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CPDOC. «<http://cpdoc.fgv.br/acervo/historiaoral>». Acesso em 16/3/2015.

GRACIA, Gerardo N. ¿Existe una historia oral latinoamericana?. In: GERARDO, N. & MONTENEGRO, Antônio T. (compiladores). *Caminos de Historia y memoria en América Latina*. Buenos Aires: RELAHO: Imago Mundi, 2011.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

IRELAND, Emilienne M. Noções Waurá de humanidade e identidade cultural. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

TUCÍDIDES (c.460-c.400a.C). *História da Guerra do Peloponeso*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

**“A EXPECTATIVA DA CIDADE DE  
QUEM VEM DO INTERIOR, (...)   
ERA UMA COISA MARAVILHOSA”:  
VIVÊNCIAS DE INTERIORANOS NA  
MANAUS DA ZONA FRANCA**

Patricia Rodrigues da Silva



O artigo apresenta alguns resultados de uma pesquisa em desenvolvimento no departamento de História da Universidade Federal do Amazonas que busca refletir, a partir de fontes orais, a constituição das relações sociais em Manaus a partir dos anos de 1970.

Desde a consolidação da Zona Franca de Manaus,<sup>1</sup> o Amazonas, de forma mais geral, e a cidade de Manaus, de forma específica, vêm passando por uma série de transformações sociais que têm merecido a atenção de profissionais da Geografia (Oliveira, 2000), Sociologia (Salazar, 1985), Economia (Bentes, 1983), entretanto, não tem chamado muito a atenção dos historiadores locais.

O objetivo do projeto é desvelar parte das relações sociais estabelecidas por trabalhadores na cidade, a partir daquele período, buscando compreender as formas como eles se inserem e intervêm na cidade, a partir de dois eixos principais: mundos do trabalho e modos de vida na cidade, a partir desses eixos tem-se buscado problematizar e inquirir sobre quem são esses trabalhadores, como se inserem na sociedade, como interpretam suas vivências, que conflitos se fazem presentes no dia a dia, que relações estabelecem no e com o trabalho, como é a cidade para eles, quais questões se colocam cotidianamente para eles e como lidam com as adversidades, enfim, seus modos de viver, aqui compreendidos como sua cultura.

Com o intuito de refletir sobre os modos de vida urbanos e compreendendo os trabalhadores como sujeitos fundamentais na constituição da cidade e de seus modos de viver, intenta-se interpretar parte de suas trajetórias de vida, principalmente, por meio das fontes orais.

Buscando inspiração na história social, ancorada nas reflexões de autores consagrados como Thompson, Hobsbawm, busca-se refletir sobre os modos de viver e trabalhar de pessoas comuns, pois se compreende que é no viver cotidiano que se vai travando os embates em busca de melhores condições de vida e trabalho. Nesse sentido, parte-se de diálogos com diversas categorias de trabalhadores, nos quais intenta-se abordar questões relativas ao cotidiano de luta e trabalho, conflitos, sonhos, transformações, resistências, acomodações.

---

<sup>1</sup> A Zona Franca de Manaus foi idealizada pelo deputado federal Francisco Pereira da Silva e criada pela Lei nº 3.173, de 6 de junho de 1957, como Porto Livre. Dez anos depois, o Governo Federal, por meio do Decreto-lei nº 288, de 28 de fevereiro de 1967, ampliou essa legislação e reformulou o modelo, estabelecendo incentivos fiscais por 30 anos para a implantação de um polo industrial, comercial e agropecuário, instituindo, assim, o atual modelo de desenvolvimento, que engloba uma área física de 10 mil km<sup>2</sup>, tendo como centro a cidade de Manaus. “Visando integrar a Amazônia à economia do país, bem como promover sua ocupação e elevar o nível de segurança para manutenção de sua integridade, o Governo Federal, através do Decreto-Lei nº 291, de 28 de fevereiro de 1967, define a Amazônia Ocidental tal como ela é conhecida, abrangendo os Estados do Amazonas, Acre, Rondônia e Roraima” (Amazonas, 2006, grifo nosso).

Essa perspectiva também coaduna e remete ao que o historiador australiano Alistair Thomson chamou a atenção por ocasião do X Encontro Internacional de História Oral, que ocorreu no Brasil em 2000, em que defendia uma perspectiva de se trabalhar com as fontes orais. Segundo ele, era preciso, naquele início de século, reafirmar 3 inspirações iniciais da história oral. Dizia ele: “é preciso ouvir a voz dos excluídos e dos esquecidos; trazer à luz realidades indescritíveis, testemunhar as situações de extremo abandono” (Thompson, 2000, p. 33).

As fontes orais foram eleitas, neste trabalho, como fonte principal porque se compreende que elas possibilitam justamente trazer essa perspectiva diferente para a História, obviamente não deixando de lado outras modalidades de fontes, mas eleger as fontes orais é fazer uma opção política, assumir um compromisso de compreender a história da cidade não a partir dos fatos em si, mas compreender os sentidos que esses sujeitos atribuem aos fatos, ou aos processos.

É preciso deixar claro que a perspectiva de história da cidade que se compartilha é aquela que compreende a cidade não apenas como palco, mas principalmente como resultado das vivências e experiências múltiplas. Importa reafirmar que as feições da cidade são mais identificadas com o movimento do que com algo definido e estático, ou seja, a história da cidade só tem sentido ao se buscar compreender as vivências, as lutas cotidianas em defesa de interesses diversos, os modos de morar, trabalhar, se divertir e viver que, em última instância, é o que moldam e remodelam constantemente o espaço cidadão.

O projeto tem duas linhas de ações, a saber: o desenvolvimento de sub-projetos e a constituição de um acervo de entrevistas. Para esse artigo, entretanto, optou-se por apresentar uma reflexão acerca dos sentidos e conflitos vivenciados por ribeirinhos que migraram para Manaus nos anos iniciais da implementação da Zona Franca de Manaus.

## Pelos (des)caminhos da cidade

Aí nessa época de 92, aí o distrito já tava ... começando ... a dar conta de muita gente, entrar em decadência, (...) Né? Aí entrou a época do Collor, aí acabou com a Zona Franca. E fechou mesmo a Zona Franca, quase fecha. Então já... a... nessa época, o distrito começou, as fábricas já não pegava gente com certa idade, entendeu? Já começou a dificuldade pela idade. Aí eu já tinha meus 40 ano.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Deusdélia Bezerra das Chagas é doméstica, mãe de 2 filhos, natural do município de Tapauá, no Amazonas – comunidade rural de Boa Vista. Entrevista concedida a autora em 29 de setembro de 2005.

A citação acima é de Deusdélia Bezerra das Chagas (Deusa), empregada doméstica migrante do interior do estado do Amazonas. Sua fala remete ao que tem asseverado Portelli: “... nenhuma pessoa quer decida escrever sua própria autobiografia(...) quer concorde em responder a uma entrevista, aceita reduzir sua própria vida a um conjunto de fatos que possam estar a disposição da filosofia dos outros”(Portelli, 1996, p. 60). Dessa assertiva, pode-se refletir que o sujeito quando fala de suas experiências/vivências, está apontando para a forma como lida com as questões postas no seu cotidiano, como reelabora seu passado partindo de suas experiências presentes, pois ao rememorar seu passado, este vem à luz do seu presente. As narrativas, portanto, ainda que sejam reflexões individuais, estão dentro de um conjunto de valores, sentidos e costumes que são também de grupo.

Deusa atualmente trabalha como doméstica, mas quando veio para Manaus vivenciou uma significativa experiência como operária nas fábricas do parque industrial de Manaus. Ao ser questionada sobre como ela havia decidido trabalhar como doméstica, ela faz questão de apontar os caminhos que a levaram a reposicionar suas expectativas e sonhos na cidade Manaus.

Em seu depoimento, Deusa narra, como pode ser observado no trecho citado, como a conjuntura vivenciada pelo Brasil nos anos de 1990 impôs a ela e também a muitos outros trabalhadores uma reorganização na rota de sua sobrevivência.

De fato, é possível observar que a Zona Franca de Manaus (ZFM) sofreu frontalmente os efeitos de todo o processo de reestruturação produtiva iniciado sob o governo Collor e fortemente aprofundado nos oito anos seguintes (Costa, 2003). A Zona Franca vivencia atualmente, diga-se de passagem, o largo uso da tecnologia interferindo profundamente nas relações de trabalho: por um lado, extinguindo postos de empregos e, por outro, possibilitando o afrouxamento de direitos trabalhistas adquiridos com muita luta ao longo do processo histórico. Nas indústrias de Manaus, viu-se linhas de montagens inteiras sendo extintas. Deste modo, atividades que antes eram executadas por centenas de pessoas passaram a ser executadas por computadores, o que exige apenas um trabalhador que possa comandar a máquina, ocasionando o desemprego estrutural e impondo aos trabalhadores a busca de novos caminhos para sua sobrevivência (Scherer, 2004).

Mas o trecho acima citado deixa entrever também a comparação com um outro momento em que não havia tanta restrição. Quando a depoente aponta que “as fábricas já não pegava gente com certa idade” deixa entrever, não sem ressentimento, que houve um tempo, não muito distante, em que as restrições para se conseguir um emprego não se faziam tão fortes.

Quando, em 1974, incentivada por uma amiga de sua mãe, Deusa tomou a decisão de deixar a longínqua comunidade de Boa Vista,<sup>3</sup> com o firme propósito de “vencer na vida” por meio dos estudos e de um trabalho na recente Zona Franca de Manaus, ela não podia ainda imaginar os enfrentamentos que se colocariam em sua vida desde aqueles anos.

Importa atentar para a compreensão de que a emergência das chamadas Zonas Francas, de forma geral, e da ZFM, de forma particular, ocorreu como resultado de um ajustamento da economia capitalista mundial. Percebe-se que foi dentro da nova ordem mundial, que emergiu no pós-guerras,<sup>4</sup> que a instituição das Zonas Francas adquiriu sentido.

A ZFM foi uma das primeiras Zonas Francas criadas no mundo,<sup>5</sup> e a conjugação de alguns elementos nacionais e locais possibilitaram essa emergência. Assim, foi em 1957, a partir de um projeto apresentado pelo deputado amazonense Francisco Pereira da Silva, que a ZFM foi criada. Entretanto, ela só seria regulamentada uma década mais tarde, por meio do Decreto-Lei nº 288, de 28 de fevereiro de 1967, e após alguns reajustes em sua concepção,<sup>6</sup> sob o governo militar de Castelo Branco.

No plano nacional, observa-se que a implantação da ditadura militar, após o golpe de Estado em 1964, garantiu a continuidade do desenvolvimento capitalista no Brasil<sup>7</sup> e tinha suas bases fundamentadas em dois elementos que

<sup>3</sup> Comunidade localizada no interior do estado do Amazonas, na calha do Rio Purus, considerada área rural da cidade de Tapauá.

<sup>4</sup> Segundo Marilene Corrêa da Silva (2000, p. 33), o modelo Zona Franca não nasceu aleatoriamente, mas “[...] É oriundo da ordem internacional imperialista mais desenvolvida, que aqui significa a existência de mecanismos reguladores das relações desiguais entre povos, nações e blocos. Esse modelo deve-se, em grande medida, ao processo de valorização do capital e ao aumento da concorrência internacional. Pode-se afirmar que, em virtude dos próprios acordos organizados nas esferas políticas das relações diplomáticas, as zonas francas, como o termo sugere, são zonas menos sujeitas ao rigor pregado no contexto da Guerra Fria no plano econômico, e mais exemplares no sentido político”.

<sup>5</sup> De acordo com Roberto Monteiro de Oliveira (1998, p. 294): “Em 1958, foi criada na Irlanda, precisamente em Shannon, uma zona franca liderada por industriais norte-americanos para, através dela, penetrar na comunidade europeia. Deve-se dizer que, nos termos em que foi regulamentada a zona franca de Manaus de 1957, através do Decreto 47.757, de 3 de fevereiro de 1960, ficou praticamente inviável, já que era demasiadamente burocratizada. Mas a ideia permaneceu e foi sendo aperfeiçoada, e tornou-se uma exigência da internacionalização do capital na sua fase monopolista. Assim é que, em 1965, surge em Formosa (Taiwan) uma zona franca que serve de modelo para os países asiáticos. Em 1966, outra zona franca surge no México. Em 1967, é a vez de Singapura, que se torna a maior zona franca do mundo. Em 1969, instalam-se as zonas francas de Barranquilha (sic) na Colômbia, La Romana na República Dominicana. Na década de setenta, as zonas francas se alastram pelo mundo subdesenvolvido principalmente na Ásia”.

<sup>6</sup> A proposta inicial era de criação de um “porto franco” na cidade de Manaus. Só mais tarde houve um reajustamento para a criação de uma Zona Franca.

<sup>7</sup> Em Marilene Corrêa da Silva (2000, p. 40), encontramos o seguinte: “Assim, a doutrina de segurança nacional foi criada pelos EUA, que destinava-se a exportá-la para um tipo de consumidor bem específico: as forças armadas da América Latina [...] Para despertar o interesse das forças armadas, essa doutrina foi vendida numa embalagem, que colocava os militares como a única classe a ter condições de assumir o governo através da

se revelaram importantes para a dinamização da economia da região amazônica de modo geral e de Manaus, de forma específica: a doutrina da “segurança nacional” e da “integração nacional”. Foi a partir desses dois elementos que a região amazônica, esquecida desde o fim do chamado “ciclo da borracha” (Silva, 2000), voltou a fazer parte das preocupações do poder central.

Com o discurso de proteger as fronteiras nacionais, em nome da “segurança nacional”, do perigo que vinha de fora das fronteiras, houve um investimento com a criação de portos e aeroportos, bem como a militarização das áreas de fronteira. Por outro lado, existia a ideia de “integrar para não entregar”, ou seja, as possíveis ameaças da internacionalização se fizeram presentes em incentivos para migração e povoação das regiões consideradas pelos militares como “vazios demográficos”, e, logicamente, a necessidade de investir na economia desses “espaços vazios” se colocava como pauta de urgência.

Foi dentro dessa conjuntura que o governo federal, sob o domínio dos militares, lançou um plano que visava justamente à integração da região amazônica ao restante do país, bem como ao seu desenvolvimento regional. Esse plano foi denominado “Operação Amazônia”.

Para além da reestruturação produtiva da economia local, importa indicar que o Projeto da ZFM atraiu para a cidade de Manaus uma nova leva de migrantes, pois para sua plena realização necessitava formar extenso quadro de operários e também um exército reserva, o que em última instância favoreceria a prática dos baixos salários, garantindo aos produtos produzidos no polo industrial preços competitivos no mercado internacional e logicamente maior lucratividade para as indústrias ali instaladas.<sup>8</sup>

A trajetória de vida de trabalhadores comuns, como Deusa, pode alargar o olhar para essa história recente do Amazonas, trazendo a baila os sentidos e significados das transformações sociais no cotidiano manauara. Nesse sentido, importa ressaltar que a preocupação que recaiu sobre este artigo se localiza mais no qualitativo do que no quantitativo. Sendo assim, é Portelli quem assegura que:

a história oral e as memórias, pois, não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo

---

‘ordem’, assegurar o desenvolvimento econômico (o ‘progresso’) de seus países, e, portanto, retirá-los do atraso. [...] no caso brasileiro, o golpe de Estado de 1964 foi produto das novas formas de composição de forças econômico-político-ideológicas dentro desse processo de dominação comandado pelo capital monopolista das nações industrializadas, particularmente dos EUA. Nessa composição o regime político de exceção se encarregou de atrelar o capital nacional aos interesses do capital financeiro dos países exploradores”.

<sup>8</sup> Muitos autores têm discutido as implicações da implementação da ZFM. Dentre eles, ver, por exemplo: Pinto, 1987.

de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias. (...) qualquer sujeito percebe essas possibilidades à sua maneira, e se orienta de modo diferente em relação a elas. Mas esta miríade de diferenças individuais nada mais faz do que lembrar-nos que a sociedade não é uma rede geometricamente uniforme como nos é representada nas necessárias abstrações, parecendo-se mais com um mosaico, um patchwork, em que cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença entre eles. (Portelli, 1996, p. 71-72)

É nesse campo de possibilidades que situa a experiência de vida de Deusa, que conta que, tendo chegado em 1974, tão logo o ano de 1975 se iniciou, se matriculou numa escola pública do bairro Santo Antônio para cursar o Mobral.<sup>9</sup> Como a escola era noturna, tratou também de arrumar, durante o dia, um emprego numa fábrica do pulsante parque industrial de Manaus. Suas expectativas eram bastante promissoras.

A insuficiência de força de trabalho disponível para trabalhar nas empresas que, paulatinamente, se alocavam no Distrito Industrial de Manaus, gerou a necessidade de atrair um contingente tanto para realizar o trabalho fabril, como para realizar obras de infraestrutura na cidade e ainda garantir uma força de trabalho reserva que possibilitasse a prática de baixos salários. É possível notar, via imprensa, por exemplo, todo um esforço de atração de contingente mais de uma década após a inauguração do Distrito.

O Centro da Indústria do Estado do Amazonas (Cieam) anunciava, entusiasticamente, em jornais de grande circulação, as inúmeras oportunidades de “emprego nascendo no mato” e convocava a população não só para conhecer o Distrito Industrial de Manaus, como também para mostrá-lo aos visitantes. Uma dessas propagandas anunciava:

---

<sup>9</sup> O Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral) foi um projeto do governo militar brasileiro criado pela Lei n.º 5.379, de 15 de dezembro de 1967 a 1985, e propunha a alfabetização funcional de jovens e adultos.



para toda a família do trabalhador, creches, programas de esporte e lazer.

Ao mesmo tempo, esse grande coração do nosso sistema social é a máquina que movimenta o desenvolvimento econômico da região.

É do nosso Distrito industrial que saem milhares de produtos exportados para todo Brasil e exterior.

Conheça melhor o Distrito Industrial e nunca deixe de mostrá-lo às pessoas que nos visitam.

É ali que bate o coração de Manaus.”

Propagandas veiculadas em jornais, tais como a exemplificada acima, buscavam imprimir a ideia de que Manaus vivenciava um grandioso desenvolvimento econômico proporcionado pela efetivação da Zona Franca, no qual quem sairia ganhando, segundo se queria fazer crer, seriam as famílias que poderiam usufruir da “segurança de um bom emprego”. De acordo com o texto da propaganda, Manaus estava nascendo de novo a partir de 1967. Essa era a ideia que os industriais, representados pelo Cieam, queriam passar não só aos moradores da cidade, mas também aos visitantes.

As propagandas almejavam atrair grandes levas de migrantes, que depositavam todas as suas expectativas num emprego dos sonhos no Distrito Industrial, buscando melhoria de vida em Manaus. Afinal, elas davam conta de um lugar cheio de oportunidades de trabalho, com vantagens que não eram comuns em Manaus e até mesmo no restante do Brasil, como “transporte adequado, refeições de qualidade superior a preços simbólicos, assistência médica, social e farmacológica para toda família do trabalhador, creches, programas de esporte e lazer”, conforme se lê na propaganda veiculada.

As propagandas parecem ter surtido algum efeito. De fato, ao acompanhar o crescimento populacional de Manaus nas décadas de 1970, 1980, 1990 e 2000, segundo os dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pode-se notar que Manaus teve um crescimento demográfico nada desprezível:

Município	Situação do domicílio	Variável X Ano							
		População residente (Pessoas)				População residente (Percentual)			
		1970	1980	1991	2000	1970	1980	1991	2000
Manaus	Total	311.622	633.383	1.011.501	1.405.835	100,00	100,00	100,00	100,00
	Urbana	283.673	611.843	1.006.585	1.396.768	91,03	96,60	99,51	99,36
	Rural	27.949	21.54	4.916	9.067	8,97	3,40	0,49	0,64

Quadro 1 Crescimento demográfico em Manaus. Fonte: Censos demográficos do IBGE (1970, 1980, 1991, 2000).

Nesse sentido, muitos foram os horizontes vislumbrados por trabalhadores ribeirinhos e interioranos de forma geral, pois as propagandas não se limitavam à imprensa escrita, mas o boca a boca também exercia um papel primordial nesse processo de transformação do interiorano em operário da Zona Franca. Deusa fala sobre essa expectativa, ancorada no boca a boca da seguinte forma: *A expectativa da cidade de quem vem do interior, principalmente naquela época era uma coisa maravilhosa, né? Todo mundo vem pra cá, se dá bem* (Deusa em 29.9.2005).

Se a cidade passa a exercer forte atração, não se pode também esquecer que no interior o processo se dá no sentido inverso, ou seja, o da expulsão. Compreende-se que é nesse duplo movimento que a nova lógica do capital vai se consolidando em terras amazônicas.

A falta de escolas, falta de médicos, a chegada de grandes navios pesqueiros “esvaziando” os rios, dificultando a atividade de pesca dos pequenos pescadores (antes desses pesqueiros, a gente pegava uns tambaquião assim... na mão, bem dizer no quintal de casa, né... agora.. (Deusa em 29.9.2005). O trabalho pesado nos seringais e na coleta da castanha desde muito cedo são elementos constantemente apontados como dificuldades que acabavam impulsionando muitos ribeirinhos a irem para Manaus

Deusa conta que no interior:

minha vida lá era só de... plantação. Seringa... no verão cortava seringa, né? Meu pai cortava seringa com meu irmão.. no inverno nós subia pro castanhal chamado boi Trento (...)

... Ah, a gente ia, 6, 7 ano a gente já acompanhava... (...) Aonde o papai ia ele arrastava nós. Eu tinha, acho que, uns 8 anos na época. A mana parece que tinha 7.... tudo ia... ia quebrar castanha, cortar seringa. Se eles iam pro roçado, a gente ia... se iam cortar cana, a gente ia. Se a gente ia tirar palha pra cobrir casa, a gente ia. Isso era só nós. Só eu, minha irmã e os meninos homem.. o resto da família ficava em casa. e é assim, pra onde eles iam, que dava pra levar a gente, a gente ia... só que era uma vida assim, muito... sai muito cedo de casa e voltava tarde. (Deusa, em 29 de setembro de 2005).

A venda da seringa e da castanha garantia a sobrevivência da família e não se podia prescindir da força de trabalho das crianças. Vendo os filhos reproduzindo as duras condições de vida – trocando o fruto da castanha e a borracha retirada da seringa por açúcar, bolacha e outras estivas, a preços

hiperinflacionados –, os pais sonhavam com um futuro menos penoso para seus filhos e, ao que parece, as possibilidades de uma vida melhor aventadas pela novidade ZFM povoou o horizonte de muitos ribeirinhos com perspectivas de boas mudanças.

Esses sonhos e expectativas tiveram, muitas vezes, que ser reavaliados e suas rotas repensadas, como é o caso de Deusa, que conta que o relacionamento com um colega de trabalho resultou numa gravidez e no abandono à escola ainda no final da 4ª série primária.

O emprego, na avaliação da depoente, era mais fácil e também mais importante de se levar, pois a grande demanda por força de trabalho propiciava a troca constante de empresas.

No final dos anos 1980, vivendo com o pai de seus dois filhos, a jovem operária decidiu deixar seu posto de calibradora na fábrica de eletrônicos Evadin<sup>10</sup> para dedicar-se em tempo integral aos filhos, na expectativa de possível retorno, algum tempo mais tarde.

Esta decisão, conforme ela mesma apontou, foi motivada por dois elementos essenciais. Primeiro porque a creche oferecida pela fábrica estava gerando transtornos difíceis de serem equacionados naquele momento: as crianças sempre voltavam doentes para casa, numa escala que ia desde um simples resfriado até seriíssimas infecções intestinais causadas pela má alimentação oferecida; além do fato de que a filha mais velha já tinha completado 7 anos e não poderia mais frequentá-la; segundo, porque Deusa não se preocupava muito em manter vínculos empregatícios, estava acostumada a mudar de emprego sempre que se cansava ou se aborrecia por algum motivo, afinal, o Distrito naquela época *pegava gente adoidado*.

A História de vida de Deusa é significativa porque é compartilhada por muitos trabalhadores migrantes que vieram dos diversos interiores do Amazonas e chegaram na capital a partir da segunda metade da década de 1970, auge da Zona Franca de Manaus (ZFM).

A grande demanda por força de trabalho gerada pelas empresas multinacionais que, paulatinamente, se instalavam no recém-inaugurado Distrito Industrial de Manaus, colaboraram, como já foi dito, de forma

---

<sup>10</sup> A Evadin é uma indústria do ramo de eletrônicos e começou a operar na Zona Franca de Manaus em 1972, produzindo produtos eletrônicos de consumo. A primeira companhia do grupo iniciou sua operação em 1967, exclusivamente com importação de produtos da Mitsubishi Electric e Aiko. Em 1979, a fábrica de televisores iniciou suas atividades. Em 1985, a Evadin começou a produzir videocassetes Mitsubishi, visualizando um crescimento na participação do mercado nacional de produtos eletrônicos. Em 2000, ingressou no segmento de informática, passando a industrializar microcomputadores e monitores de vídeo. Informações disponíveis no site da Suframa: [http://www.suframa.gov.br/publicacoes/site\\_pim/eletronicos.htm](http://www.suframa.gov.br/publicacoes/site_pim/eletronicos.htm). Consulta realizada em 15/9/2014.

contudente para que muitos interioranos alimentassem seus sonhos de vida melhor na capital amazonense. Scherer (2004, p. 130) lembra que nos anos de 1970 e 1980 o parque industrial da ZFM chegou a concentrar 90.000 trabalhadores.

Deusa conta que naquela época não faltava emprego:

... acho que passei uns dois anos na Virrosas. Aí eu já saí da Virrosas, já pra entrar na Evadim. Pra ver como naquela época era bom de tra-balho, né? Era ota... outa realidade. As fábricas que tava começando aqui no Distrito, pegava gente adoidado. Você saia hoje daqui, amanhã já tava lá na ota. Por exemplo, saia daqui... da Evadim, entrava na Philips no oto dia. Num tinha tanta dificuldade, né? Tava aquela coisa: o distrito, fábrica, gente.

A dinamicidade vivenciada na cidade naqueles anos é observada com clareza pela depoente “Tava aquela coisa: o distrito, fábrica, gente”. O depoimento de Deusa permite também outras reflexões.

A troca constante de empresas parece ter sido uma prática comum entre aqueles novos operários da Zona Franca. Acostumados com o tempo da natureza, a pressão e disciplina imposta pelo relógio da fábrica não foi acatada sem resistência. Nos depoimentos coletados, é comum os relatos de trabalhadores que apontam esse rodízio atribuindo as mudanças ao cansaço, à recusa em acatar ordens, e o fato de haver muita oferta, possibilitava uma relação mais afrouxada.

A imposição da lógica capitalista teve e tem, portanto, seus limites, os trabalhadores resistiram e ainda resistem como podem. O que se tem observado na pesquisa é que longe de se colocarem como vítimas de sua própria história, eles se colocam como sujeitos com suas lutas e suas dignidades sendo defendidas, seja em nível de organizações sindicais,<sup>11</sup> seja de forma individual, como a apontada por muitos trabalhadores em nossa pesquisa, saindo de uma fábrica para outra, tentando, muitas vezes sem sucesso, abrir o próprio negócio, buscando no artesanato seu meio de sustento ou mesmo assumindo trabalho em casas de famílias e assim vão construindo suas histórias, travando suas lutas no espaço citadino, ora conseguindo impor seus interesses, ora se acomodando a situações, nesse movimento constante que é a construção da História.

Por meio da pesquisa que vimos realizando com as fontes orais, temos observado como as mais diversas categorias de trabalhadores vêm lidando com as questões que se colocam em seu cotidiano, as mudanças e permanências

<sup>11</sup> Sobre a mais importante mobilização do sindicato dos metalúrgicos em Manaus ver: Santiago, 2010. No PPGH. Disponível online: <http://ppgh.ufam.edu.br/index.php/component/attach-ments/download/28>

que se dão na vida em sociedade e, assim, temos podido refletir sobre temas diversos, tais como, desemprego, subemprego, perspectivas para o futuro, relações sociais e de trabalho, bem como o olhar desses trabalhadores sobre a cidade.

## Referências

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2004.

ALBERTI, Verena; FERNANDES, Tania Maria; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC-FGV, 2000.

AMADO, Janaína Ferreira; MORAES, Marieta de (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1994.

ARANTES, Antônio. A guerra dos lugares: mapeando zonas de turbulência. In: *Paisagens paulistas: transformações do espaço público*. São Paulo/Campinas, SP: Imprensa Oficial/EDUNICAMP, 2000.

BENTES, Rosalvo Machado. *A Zona Franca e o processo migratório para Manaus*. 1983. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1983.

COSTA, Márcia da Silva. Reestruturação produtiva, sindicatos e a flexibilização das relações de trabalho no Brasil. In: *RAE-eletrônica*. Rio de Janeiro: FGV, v.2, n.2, jul-dez/2003.

OLIVEIRA, José Aldemir de. *Cidades na selva*. Manaus: Valer, 2000.

PINTO, Ernesto Renan de Melo Freitas. Como se produzem as Zonas Francas. In: *Trabalho e produção capitalista em Belém*. Belém: Seminários e debates, n.13, p. 1-17, 1987.

PORTELLI, Alessandro. História oral como gênero. In: *Projeto História*, São Paulo: EDUC, nº 22, 2001.

\_\_\_\_\_. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: *Projeto História*, São Paulo: EDUC, n° 15, 1997.

\_\_\_\_\_. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Dossiê Tempo*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SALAZAR, João Pinheiro. *O abrigo dos deserdados: estudo sobre a remoção dos moradores da cidade flutuante e os reflexos da Zona Franca de Manaus*. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1985.

SANTIAGO, Maria Célia. *Clandestinidade e mobilização nas linhas de montagem: a construção da greve dos metalúrgicos de 1985 em Manaus*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em História, 2010.

SILVA, Marilene Corrêa da. *Metamorfoses da Amazônia*. Manaus: EDUA, 2000.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.



**“TUDO ERA PUXIRUM, ERA  
AQUELA ALEGRIA... ERA MULHER,  
ERA HOMEM QUE IA ROÇAR”:  
A CULTURA DO PUXIRUM EM  
COMUNIDADES RURAIS DE VILA  
AMAZÔNIA — PARINTINS (AM)**

Mônica Xavier de Medeiros



Este texto analisa como trabalhadores em Parintins (Amazonas) significaram as mudanças ocorridas nas comunidades rurais em Vila Amazônia, especialmente aquelas que se constituíram no entorno de rios e lagos da região a partir da década de 1980. O diálogo com esses trabalhadores faz emergir uma série de transformações nestas localidades como a própria criação das chamadas “comunidades rurais” e a expansão da pecuária.

As terras de Vila Amazônia possuem cerca de trezentos mil hectares, sendo 78.270 hectares no estado do Amazonas e 221.730 hectares no estado do Pará (Barbosa, 2010, p. 157). Em 1988, a parte que fica no Estado do Amazonas foi desapropriada para fins de Reforma Agrária. As terras de Vila Amazônia se estendem ao longo do Rio Amazonas até a Serra de Parintins e também ao longo do Paraná do Ramos e dos rios Uaicurapá, Tracaj e Mamuru. Segundo o Conselho de Assentados da Gleba de Vila Amazônia (COAGVA), existem 61 comunidades rurais. Compreendem parte da área rural do município de Parintins, estando a aproximadamente 369 km da capital, Manaus.

Rios, lagos e igarapés compoem as terras de Vila Amazônia. Para além de determinismos geográficos, onde o “rio comanda a vida”, o diálogo com moradores dessas localidades trouxe a dimensão da vida comandando essas águas de rios, lagos, parans, cabeceiras, bocas e igarapés. Constituindo fonte de alimentao, estradas de água e dimensão cultural que marca o viver, o lazer, o trabalho, as lembranças e as lutas desses sujeitos sociais, as águas são tão significativas ao expressar a identidade destes moradores, o que me chegou a causar perplexidade durante as entrevistas, pois ao perguntar a origem/local de nascimento, sempre ouvia como resposta o nome de um rio ou lago. Tinha dificuldade em entender o que era água (rios e lagos) e o que era terra (comunidades rurais). O historiador Leno Souza (2010, p. 38), ao pesquisar as vivências de moradores da cidade flutuante em Manaus, também se deparou com essa expressão cultural das guas:

Na Amazônia, excetuando talvez as metrópoles regionais Belém e Manaus, é o rio, o paraná, a boca, o lago, que contm as cidades, municípios, vilas, distritos, e não o contrário. Mais do que sobrepujá-las por suas dimensões, estes circuitos fluviais se sobrepõem como uma *expressão cultural* que media as vivências cotidianas da populao ribeirinha, sendo fonte de trabalho, moradia, lazer, histórias, memórias e outras sociabilidades; portos de onde partem e onde chegam (grifo no original).

Uma parcela dos sujeitos sociais com os quais dialogamos nesta pesquisa mora nessas comunidades rurais, outra fixou residência em Parintins.<sup>1</sup> Aqueles que moram nas comunidades exercem várias atividades, tais como pesca, caça,

<sup>1</sup> A partir deste momento, me referirei somente como “Parintins” para me reportar à sede ou perímetro urbano do município.

agricultura (principalmente da mandioca/macaxeira, mas também do milho, feijão, melancia, melão regional, couve, maxixe, coentro) e extrativismo. Dialogando com esses trabalhadores rurais, pude compreender que muitas vezes o mesmo sujeito desenvolve todas essas atividades, não ao mesmo tempo, mas a realização destas são expressões culturais que marcam a passagem de tempo na floresta. Assim, há o tempo de plantar a mandioca, fazer a farinha, de colher o açaí, de pegar o ouriço da castanha, de pescar.

As narrativas constituídas nas inúmeras conversas com moradores/trabalhadores das comunidades trouxeram indícios das mudanças que ocorreram nas últimas décadas na zona rural do município de Parintins, especificamente nas terras denominadas genericamente de “Vila Amazônia”. Essas mudanças incidiram em seus modos de vida, o que nos permite problematizar o surgimento de novas formas de trabalho, de lidar com a terra, que passaram a disputar novos valores e práticas sociais que tencionaram a “cultura do puxirum”.<sup>2</sup>

Os anos 1970 e 80 foram de profundas transformações, com o fim da economia da juta<sup>3</sup>, a expansão da pecuária, a busca pela posse de áreas de terra firme<sup>4</sup> por famílias de ocupação tradicional, bem como o crescimento de cidades como Parintins, Manaus, Santarém e Belém, pressionaram a exploração de recursos naturais (principalmente peixes e madeiras), criando várias tensões e disputas em relação ao modo de viver nas comunidades rurais.

---

<sup>2</sup> A historiadora Cláudia Figueira (2014) em sua dissertação de mestrado analisa a Festa do Sairé, que ocorre em Alter do Chão (Santarém/PA), baixo-Amazonas. Discute como o processo de (re)invenção da festa foi engendrado através de práticas sociais cotidianas da vida, trabalho e religiosidade popular vivenciadas pelos brincantes, que a pesquisadora denomina como “cultura do puxirum”: “Diante do processo de dominação econômica e cultural a que foram submetidos, as novas gerações de indígenas aldeados reagiam de diferentes formas, principalmente por meio de estratégias discretas ou silenciosas, exercitadas no espaço privado ou familiar. E no limite do possível, eles conservavam ou recriavam crenças dos tempos tribais ou das missões e desenvolviam modos de vida adaptados à sua nova realidade. Exemplos: a crença nos encantados ou nos pajés, o trabalho coletivo conhecido como puxirum e uma economia que integra extrativismo florestal, caça, pesca e agricultura. São esses traços econômicos e culturais que são normalmente caracterizados pelos estudiosos como compoando a sua condição de caboclo”.

<sup>3</sup> A juta é uma fibra têxtil de origem vegetal utilizada principalmente para a fabricação de sacaria. No início do século XX, era muito requisitada pela economia cafeeira para embalar os grãos de café. A juta era então importada da Índia. Na década de 30, com a imigração japonesa para a Amazônia, a cultura da juta foi adaptada às terras de várzea. Em 1942, os imigrantes japoneses da região de Vila Amazônia foram presos e suas terras confiscadas, porém a produção da fibra continuou pelas mãos de ribeirinhos que vendiam a produção para os “patrões” que exploravam a força de trabalho pela diária, empreita ou aviamento (Santos, 2009).

<sup>4</sup> As áreas de terra firme são aquelas onde não incidem as cheias dos rios, já a várzea é periodicamente inundada pelo transbordamento lateral de rios e lagos na região amazônica. Os solos são extremamente férteis em função dos sedimentos trazidos com a inundação. A várzea é habitada por povos indígenas desde antes da conquista de portugueses e espanhóis. Com a colonização, tornou-se a veia central de apropriação do território. Atualmente, possui cerca de 1,1 milhão de habitantes, excluindo as áreas urbanas de Manaus e do estuário (Ribeiro, 2007).

A ocupação tradicional das terras no Baixo Amazonas<sup>5</sup> está intimamente relacionada ao processo histórico da Amazônia. Trabalhadores tomavam posse de pequenas extensões de terras, onde desenvolviam atividades extrativistas ou agropastoris, tais como: a coleta da castanha, extração de pau-rosa e a fabricação de farinha. A existência de grandes quantidades de terras devolutas colocou como campo de possibilidades para trabalhadores rurais a ocupação destas terras. Uma ocupação baseada na posse entre gerações de uma mesma família. Quando o Estado pensa na utilização destas terras para o “desenvolvimento” de projetos econômicos para região, geralmente não leva em conta a existência destas famílias ou o seu modo de vida específico, construído na relação com a floresta, com o rio e com os demais membros de sua comunidade.

A partir de fins da década de 1960, foram aplicados os planos da ditadura civil-militar para a Amazônia. Na ótica dos governos que se seguiram, era preciso “desenvolver” a Amazônia para proteger suas fronteiras frente à expansão do comunismo na América Latina, decorrente da Revolução Cubana e das Forças Armadas Revolucionárias na Colômbia (FARC), e para integrá-la ao capitalismo do centro-sul do país. As diretrizes econômicas e políticas dos militares dispunham a formação de polos de desenvolvimento. Prioriza-se o incentivo à agricultura, pecuária e exploração de minérios. Na capital do Amazonas, temos a aplicação do projeto da Zona Franca de Manaus por meio da Suframa,<sup>6</sup> que visava “integrar” a Amazônia Ocidental, por meio da criação de um centro industrial e agropecuário pela isenção de impostos. Na cidade de Santarém (PA), foram realizadas grandes obras como a hidrelétrica de Curuá-Una e a construção da rodovia Cuiabá-Santarém. O crescimento urbano se intensificou com a execução desses projetos. Com o desenvolvimento desses, não somente houve crescimento nas capitais, Belém e Manaus, mas em cidades menores no interior da floresta. A relativa proximidade das terras de Vila Amazônia em relação às cidades de Manaus e Santarém e o próprio crescimento da área urbana de Parintins podem ajudar a explicar o aumento da demanda por recursos naturais.

No livro, *O Homem em sintonia com a natureza* (Albuquerque; Lins, 2004, p. 13), editado pelo Programa Pró-várzea do Ibama, os autores, ao tratarem da problemática da pesca predatória na região, ponderam que

---

<sup>5</sup> O território aqui chamado de Baixo Amazonas abrange uma área de 107.507,60 Km<sup>2</sup> e é composto por 7 municípios: Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués, Nhamundá, Parintins, São Sebastião do Uatumã e Uruará. A população total do território é de 242.180 habitantes, dos quais 103.711 vivem na área rural, o que corresponde a 42,82% do total. Possui 9.130 agricultores familiares, 3.450 famílias assentadas e 4 terras indígenas. Fonte: Sistema de Informações Territoriais <<http://sit.mda.gov.br>>.

<sup>6</sup> Superintendência da Zona Franca de Manaus.

ao sair da canoa, Pedro Albuquerque não escondeu a tristeza que se abatera sobre ele. Nem teve coragem de olhar para trás, como fazia, em forma de agradecimento ao lago pela comida que sempre trazia para as famílias. Caminhou sereno até as escadas que davam acesso à palafita, subiu lentamente os degraus até a pequena varanda que também servia de cozinha. Sentou em um mocho e esperou o neto Daniel chegar.

Daniel subiu as escadas e, de repente, ficou sem saber o que era melhor naquele momento: falar sobre a falta de peixe ou deixar o avô descansar da desagradável surpresa. Pedro antecipou-se ao neto:

– As coisas estão ficando difícil mesmo. Se nós não abrimos os olhos, podemos ter um destino triste.

Era como se um clamor tomasse conta do ambiente, enchendo as cabeças de questionamentos.

Quem iria cuidar do lago a partir de agora?

Alguém teria aprendido as lições do velho Pedro?

Quem iria cuidar do lago a partir de agora? Como organizar a vida diante dos desafios colocados pela expansão da pecuária sobre terras de ocupação tradicional, da pesca predatória e da retirada de madeira? Como enfrentar os valores que vão se constituindo nestes novos tempos que transformam as terras em mercadorias e inferiorizam os saberes de longínquas tradições orais?

O desafio foi aceito pelos trabalhadores de áreas rurais de Parintins, numa luta que não se deteve apenas na arena política tradicional de partidos, sindicatos e associações, mas que se constituiu numa verdadeira luta cultural. Tal qual coloca Stuart Hall (2003, p. 255):

essa luta (cultural) é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura numa espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas.

Nos diálogos realizados durante a pesquisa, as questões do presente, vividas por esses trabalhadores, seus anseios, suas demandas foram colocadas. Francisco José Cursino Martins tem 46 anos e mora desde seu nascimento na comunidade de Nossa Senhora de Aparecida do Miriti (no entorno do lago do Miriti) em Vila Amazônia. Ao ser indagado sobre a criação da comunidade, responde “tem um ditado que diz ‘o artista sabe o que faz’, ele é o dono, ele que faz a arte, a família foi que criou essa comunidade e no decorrer do tempo sempre vem se mantendo aquela tradição que é de pai pra filho”. Sua família foi uma das fundadoras da comunidade e Francisco ouviu muitas histórias sobre a sua formação:

Nasci aqui mesmo na comunidade, sou original mesmo daqui né, filho da primeira família que habitou aqui, depois dos índios sim né, que antes foram os índios que habitaram e depois com a imigração deles, depois acredito que anos depois, chegou essa família aqui que é a tradicional família Cursino daqui do Miriti né, que eles migraram segundo histórias dos nossos antepassados, eram migrantes que vieram de Santarém aí em busca de terras essas coisas pra trabalhar e eles ao subir no Rio Amazonas depararam com essa entrada aí né, aí eles entraram pra ver e se agradaram do local né, é um local bastante farto né, muitos animais, muitos, muito peixe né, é um lago bastante... pequeno sim né, mas com uma abundância que agradou eles aí, aqui eles entraram pra trabalhar no cultivo de roça como cana, mandioca, banana e aquelas coisas assim né, plantios pequenos né, pra sobrevivência e a família aqui, foram chegando outras famílias né, e foi se formando um aglomerado né, bem grande que acabou trans-formando numa comunidade.

As histórias dos antepassados apontam não somente para um momento de fartura de pesca e caça, mas para uma determinada forma de sociabilidade vivida por grupos de trabalhadores rurais posseiros. Francisco rememora o “tempo das histórias” quando, ainda menino, os parentes e vizinhos se reuniam para contar causos de “visagem” e conversar sobre a vida:

Francisco – Nas noites assim de luar né, eu sempre fui um pouco curioso, não sei se fiz bem pra mim, se era o certo, se era o errado, eu não sei bem explicar isso, *mas quando eu via ali os meus tios, aquelas outras pessoas mais idosas tarem conversando eu sempre me aproximava* ali né, e geralmente eles faziam isso naquelas noites claras de luar né, sempre aquela coisa assim principalmente mês de junho, mês de julho né, o papai tinha aquela coisa, a mamãe sempre trabalhou em roça mesmo, a gente fazia aqueles beiju né, aí fazia aquele café e faziam tipo uma reunião...

Mônica – Uma merenda comunitária...

Francisco – Isso aí, de noite ofereciam pro pessoal e o pessoal vinham aí, começavam a conversar, a *contar história um pro outro, conversa de trabalho, acertar trabalho*, quando não papai mandava a gente apanhar laranja de tarde pro pessoal chupar a noite ou então comer uma melancia de noite(...) então eu estava ali perto né, *isso geralmente era de noite que eles faziam isso né, depois do trabalho, depois do dia de trabalho*, aí eu estava ali né, meio cochilando ali, que eu era pequeno, mas eu tava ali escutando aquelas histórias né, aí eu ouvia tanta história que eles contava, ouvia histórias de visagem de coisa né, como foi que deu o nome daqui dessa e tem várias versões né, mas uma delas é que como se deu o nome de Miriti.

Tentando apreender os significados desta narrativa, é possível perceber a materialidade da vida na qual a prática de contar histórias é inscrita. A reunião sob o luar com os parentes/vizinhos, o compartilhamento da comida, fruto do trabalho desenvolvido durante o dia nas roças (melancia, laranja) ou nos barracões de fazer a farinha (beiju), as trocas de experiências sobre a pesca e a caça, além de combinar o próximo puxirum, dimensionam uma forma de viver em que a floresta é apropriada não apenas enquanto realização de trabalhos que garantam a sobrevivência, mas na formação de valores, identidades e pertencimentos. Saberes cruciais transmitidos por tradição oral, na qual as gerações mais antigas são valorizadas pelas mais novas como fonte de conhecimentos fundamentais. Contar histórias é, acima de tudo, como propõe Benjamin (2012), “intercambiar experiências”.

As narrativas de cobra grande, de “visagens”, de mulheres que engravidaram de cobras, compõem o enredo das muitas histórias vividas na Floresta, busco entendê-las como práticas de sociabilidade de determinado momento histórico. Em tempos em que o trabalho coletivo (puxirum) garantia a sobrevivência e fazia encarnar valores comunitários. Nesses tempos, até as décadas de 70 e 80, as terras onde estes trabalhadores viviam ainda não haviam se tornado mercadoria ou “lote”. Ainda era possível mudar com a família da várzea para a terra firme ou garantir mais terras nas colônias agrícolas que vão sendo formadas conforme a necessidade e crescimento das famílias. A cultura do puxirum era possível porque o tempo de trabalho ainda não se media, de modo hegemônico, pelo dinheiro. Não era individual, mas coletivo. A expansão da pecuária, porém, passa a disputar outros valores.

A floresta é o espaço de sociabilidade, do compartilhamento de experiências vividas no trabalho coletivo na roça, na limpeza da comunidade, na construção de hortas coletivas, mas também de tensão na relação com os fazendeiros e com os pescadores comerciais. Para os trabalhadores/moradores de Vila Amazônia, a floresta é constituída não somente como um espaço natural, mas cultural, que também é dividido com seres encantados como a cobra grande. Na história que me foi narrada por Francisco, a *filha de uma das primeiras famílias* (temporalidade) da comunidade engravidou do índio Miriti, que havia se transformado em cobra, podemos perceber valores, visões de mundo, intercâmbios com a natureza, lógicas de saberes de tradições orais:

Francisco – Pois é, então eu ali em casa escutando né, e aí eles diziam que foi *um índio né, que ficou muito velhinho, aí quando a tribo migrou daqui, esse índio não quis mais ir porque já estava muito velhinho né, aí então disseram, eles falavam que ele se transformou numa cobra, se engerou numa cobra,*

numa cobra, aí ele foi pro rio, aí depois, quando migrou essas famílias pra cá né, depois dos Cursinos veio outras famílias, então veio uma família morar aqui na margem do rio, aí quando uma das moças estava naquele período delas, naquele período delas... menstrual, aí uma delas foi pra lavar uma roupa lá no porto, com as pernas dentro d'água, ela observou que alguma coisa passou ao redor dela ali, passou ao redor dela e ficou aquela coisa assim, tipo uma goma na perna dela, aquele negócio liso, aí depois disso aí ela foi ficando, ela foi mudando de comportamento, ela foi assim ficando triste pra cá, prali, mudou a aparência dela né, aí os pais se preocuparam porque era difícil, não tinha namorado, não tinha coisa, era poucas famílias né, então aí ela foi mudando de comportamento, aí foi mostrando assim que ela tava grávida, aí procuraram um curandeiro, saíram pra procurar um curandeiro, *aí esse curandeiro falou pros pais dela que ela tava grávida, mas que não era de gente, que não era de gente, que era de cobra* e que não ia ter também com nove meses e sim com doze meses né, aí mas como é que pode e aí ela contou que ela, ela, nesse dia que ela tava lá, ela viu essa coisa passar na perna dela, aí ela foi mostrando a aparência de grávida mesmo, ficou muito grande, aí o curandeiro passou a tratar dela e disse e deu a informação de como era pra ela fazer os procedimentos né, que não era pra matar as cobras quando nascesse, porque se matasse as cobras ela também morreria, aí ele orientou que procurasse leite de vaca preta né, pra quando ela sentisse a dor, ia dar o período que ela ia sentir a dor, que eles arrumassem uma bacia e que colocassem aquele leite dentro da bacia pra que ela pudesse fazer sentada no leite da vaca preta né e assim eles fizeram quando ela sentiu a dor, colocaram ela dentro do coisa e aí nasceu, duas cobras, era duas cobras, *segundo eles contavam né, e eu ali atento a essas histórias né, e aí? Será que isso aconteceu? Todo mundo falava a mesma coisa, a gente escutava né, aí eu fiquei gravando* e eles falaram que elas nasceram as cobras e orientou o homem, veio lá aí disse que tinha que batizar elas, fazer aqueles procedimentos né, pra batizar e soltar no rio, inclusive uma foi soltada na boca do Machado que é uma cabeceira que entra logo aí, uma foi soltada na boca do Machado, e outra aqui na boca dessa cabeceira que chama cabeceira do Barbosa logo ali, então foi assim que foi feito esse trajeto dela que foi colocado, uma foi batizado com Maria e outra com João...

É marcante o intercâmbio de culturas, pois temos na história diversas tradições: há o índio Miriti, o batismo recomendado/aconselhado não por um padre, mas por um curandeiro, indicando apropriações de práticas católicas na Floresta. Importante ressaltar que essa história não é narrada em uma roda com os “antigos”, mas que foi gravada numa entrevista com fins acadêmicos,

explicitados para Francisco antes do início da gravação. Penso que, embora rememore uma temporalidade diferenciada da “cultura do puxirum”, responde às questões formuladas por mim e pelas demandas do tempo presente, sendo atualizada.

Em muitos sentidos, contos orais suscitam questões que permitem rever concepções e relações tempo e espaço; convivências cultura e natureza, interfaces corpos/crenças/equilíbrios físicos, mentais, espirituais; dinâmicas vida e morte; saberes/artes/ofícios/ética, subjacentes a significados, perspectivas de mundo, responsabilidades, solidariedades de modos de vida lastreados em saberes oralmente vivenciados, produzidos, preservados, transmissíveis.<sup>7</sup>

As histórias de “visagem”, mulher que engravida de cobra e cobra grande eram chamadas por Francisco de histórias e assim quero também me referir, uma vez que significou para mim uma troca, um intercâmbio de saberes. Apresentei-me como “professora de história” para a realização da entrevista. Francisco falou várias vezes antes de iniciar suas histórias “*é história que você quer né? Então é história que eu vou contar...*”, introduzindo na entrevista lógicas de saberes de tradições orais, constituindo um momento de aprendizado. É por isso que, dentro desse contexto, recuso-me a utilizar expressões como *estórias, causos ou mitos*, tanto para evitar ficar circunscrita a um dicionário/vocabulário etnocêntrico, como por avaliar que essas histórias não são expressão do lado ‘*exótico*’ da “cultura do puxirum”, mas indicam formas de sociabilidade, de aprendizagem, modos de pensar, viver, valores, maneiras de contar o tempo, lógicas de tradições orais, intercâmbios com a natureza e com outras culturas, sempre atualizadas, vividas por estes trabalhadores/moradores da Floresta. A função pedagógica pode ser percebida por meio da relação das histórias com o espaço. A história se passa no lago do Miriti, as cobras batizadas foram colocadas cada qual numa cabeceira de rio (*boca do Machado, cabeceira do Barbosa*). Abdu Ferraz<sup>8</sup> relaciona tempo, espaço e cultura à prática de contar histórias:

Com o tempo, comecei a pensar nisso como a função sociopedagógica dos contos. Você traz o conto ao espaço físico conhecido dos ouvintes e é nesse sentido que conseguimos, não só o prazer de envolvimento via narrativa, como transmitir valores: em relação à flora, fauna, natureza ou valores sociais comunitários.

<sup>7</sup> Apresentação da entrevista de Abdu Ferraz feita pela profa. dra. Maria Antonieta Antonacci e publicada na Revista **Projeto História**, da PUC de São Paulo (n.º 26, junho de 2003).

<sup>8</sup> Contador de Histórias angolano em entrevista no Programa de Estudos Pós-Graduados de História Social da PUC/SP.

A socialização dos mais jovens era realizada não somente por meio das *histórias contadas*, mas também pela prática dos trabalhos diários. Com a idade, vinha a experiência. Ir com os mais velhos nas pescarias era determinante para a aprendizagem das espécies de peixes que habitavam os rios e lagos, bem como a estratégia de pescá-los. No lago do Miriti, encontramos os “peixes de água preta”: tucunaré, traíra, cará. Segundo Francisco “*até o próprio curimatã ele entra porque o rio fica perto do... da margem do Rio Amazonas né, também dá o jaraqui*”. Com o pai, Francisco teve a oportunidade de aprender a caçar. As lembranças das caminhadas na floresta evidenciam as táticas do caçador – pisar lentamente, caminhar contra o vento, procurar lugares mais fechados onde o veado, o tatu ou o catitu podiam estar repousando. A abundância da caça e a destreza do pai são lembradas por Francisco:

Francisco – O meu pai quando ele saía pra caçar, aí ele tinha uma coisa de perguntar da minha mãe, chamava de minha preta pra ela né, que ela era morena, o tratamento dele de carinho, ele perguntava pra ela, que que tu vai querer comer hoje minha preta? (...) Aí ele fazia aquela pergunta porque ele queria que ela ah, eu quero um pássaro, *tal pássaro, tá então vou trazer pra ti, existia aquela facilidade né, ele ia e trazia*, ah eu quero comer um porco do mato né, só não vai trazer porco macho, que tem aquele cheiro forte né, aquela coisa assim, a fêmea não, geralmente ela tem mais suave a carne dela assim, aí ele agarrava, matava, trazia, mais ou menos duas horas da tarde eu vou chegar, aí eu vou trazer e aí eu já ficava curioso pra ver, quando eu não ia com ele né, pra escutar o grito dele que tem o rio aí né, ele gritava de uma ponta, gritava bem aí de frente, que é o porto da dona Didi, ele gritava pra chamar, uhuhuh, era reconhecido o grito dele né...

Mônica – Aí vocês corriam...

Francisco – Aí eu já tava certo no remo pra... aí as meninas queriam ir, aí elas ficavam brava comigo, só esse curumim que vai... eu queria tá lá perto dele, fazendo parte daquilo ali, aí quando eu chegava lá, ele tava lá aqueles veados grandes na costa né, cansado ele vinha...

Mônica – Ele ia sozinho?

Francisco – Mas quando depois, quando eu fui ficando grandinho, eu não larguei mais dele, aí eu ia junto com ele, pra mim aquilo era uma alegria ir junto, participando, aprendendo...

Francisco alegrava-se em participar e aprender no dia a dia, nas atividades práticas da vida, com seu pai, estratégias de caça e pesca em caminhos de terras e águas. Essas atividades instituía identidades e territorialidades na Floresta. Os diferentes tipos de peixes dos lagos, a variedade dos animais caçados, as

diversas espécies de árvores ao longo dos caminhos engendravam práticas de trabalho, percepções de mundo, saberes repassados entre as gerações através da tradição oral e da convivência familiar e comunitária.

Em relação à pesca, os saberes não se limitavam ao conhecimento da variedade de peixes, mas também repassavam estratégias de pesca aprendidas por meio da paciência, da audição e do olhar:

Francisco – *Ichii...*o movimento do peixe, sabia onde, através do movimento da água sabia qual era o tipo de peixe, a fundura que o peixe tava né... a distância que ele tava, se fosse um tucunaré, ele dizia: está ali o movimento do tucunaré, quando ele tá sacudindo a água, é diferente do curimatá, é diferente do jaraqui...

Mônica – Quando ele tá sacudindo a água?

Francisco – Quando ele tá respirando ali em cima né, geralmente quando o sol tá quente que ele faz isso, pegando um sol ali...

Mônica – Esse é o tucunaré que faz?

Francisco – Faz o tucunaré, faz o cará, faz o cará-açu, toda a qualidade de cará faz, o matrinchã, o curimatá, o jaraqui, até a traíra faz, mas o movimento dele é bem.... ela fica mais quieta né, ela fica mais quieta, o surubim todos esses peixes aí, eles fazem né, esse movimento, *só que cada um tem o seu ....*

As práticas de pesca e caça constituem uma forma de aprendizagem que ocorre entre os membros da comunidade, mas também são indícios da comunicação que havia entre o homem e a Floresta. A forma como a água do lago mexia indicava a presença de determinado peixe, o rastro dos animais – galhos quebrados, pegadas, restos de fruta – indicava a presença da caça. O *olhar cultural* permitia que moradores das comunidades rurais pudessem perceber diferentes movimentos na água, demarcar seus caminhos e trilhas na mata pelas espécies de árvores que encontravam. É importante evidenciar esse “olhar cultural” para desconstruir olhares etnocêntricos, que atribuem homogeneidade e uniformidade ao passar pela floresta, sem conseguir discernir espécies de plantas e árvores, cantos de pássaros, rastros de animais e caminhos que são percorridos para caçar, para ir à roça, visitar amigos e parentes.

As árvores de Itaúba, Itaubão, Cedrinho, Maracatiara, Angelim e Andiroba marcavam o caminho nas caçadas, nas andanças para as colônias agrícolas onde se plantava a roça e se fazia a farinha nos barracões. O óleo extraído das sementes da andiroba é muito apreciado pelas populações amazônicas, por suas propriedades medicinais, e, por isso, muitas mulheres curandeiras, benzedeiças ou que partejavam rumavam para as árvores de

andiroba e recolhiam seus frutos. Na memória de Francisco: *com a idade de sete anos já revirava pelo mato caçando, aí eu ia com ele, a gente dava naqueles andirobal, vermelhal em baixo de fruta de andiroba*. As árvores demarcavam caminhos e refletiam outros conhecimentos para a construção das casas, móveis e canoas de moradores/trabalhadores: *itaúba pro esteio né, aí vem as outras madeiras de arco que a gente fala, que é pra parede essas coisas né, Cedrinho, isso já tá difícil...*

Para Portelli (2004), o momento da vida em que a história é narrada influencia sua dinâmica. Francisco revela formas de ensino e aprendizagem por meio das histórias contadas, da caça, da pesca, dos puxiruns, do caminhar na floresta. Porém, ao afirmar que *já tá difícil* encontrar certas espécies de árvores como o cedrinho e a andiroba, expõe outras práticas sociais que vão despontando em tempos de crescimento de cidades como Parintins, Manaus e Santarém. O crescimento urbano produz demanda por recursos naturais, tais como: madeira para a construção de casas e também de peixes para alimentação. Com a diminuição ou o desaparecimento de certas espécies vegetais e animais, vemos marcos, símbolos, signos que participam da comunicação e do aprendizado tradicionais desaparecerem, por outro lado, a associação de determinados moradores, na pesca comercial e venda de madeiras, causa fissuras no sentimento comunitário, uma vez que se passa a ter uma relação individual de lucro independente do bem-estar da comunidade. Porém, são as madeiras, os pecuaristas e os comerciantes de gêneros alimentícios os maiores beneficiários com a mercantilização da natureza. É preciso tentar entender como moradores/trabalhadores de comunidades rurais em Vila Amazônia se refazem como sujeitos sociais nestes tempos de profundas transformações engendradas pela demanda por terra e recursos naturais. Outros sons, indícios de “novos tempos”, começam a fazer parte do dia a dia do trabalho na floresta, *dali do meu lote, lá daquela área, lá por perto, aí por trás pras bandas da estrada da Vila, não tem um dia que não teja o motosserra, dois, três motosserras.*<sup>9</sup>

Nas histórias de vidas reveladas durante as entrevistas, percebemos a complexidade das disputas destes valores comunitários com os valores capitalistas/individualistas. Odenil Ramos Muniz é um trabalhador rural de 58 anos, que mora na comunidade Nossa Senhora de Nazaré, no entorno do Lago Zé Açú em Vila Amazônia. Odenil explica como são realizados os puxiruns:

---

<sup>9</sup> Francisco Cursino.

Mônica: Me conte do puxirum, então...

Odenil: O puxirum era assim: era troca de dia, João ajudava o Raimundo e o Raimundo ajudava o João, era assim, que é hoje em dia. Aí, a gente ia assim, olha, quinta-feira vai ser o puxirum, o meu puxirum pra roça, quando era quinta-feira os colegas iam chegando, os vizinhos, aí, juntava tudo, 15, 20 pessoas. Roçava, faziam roçado, roçavam tudo logo o meu. Quando era pro plantio era a mesma coisa. (...) Quando você vai convidar, ninguém diz assim que não, tudo diz que vai. Quando chega na hora, depois dá aquela desculpa: rapaz eu não fui no teu trabalho porque eu tava ocupado, tinha que fazer isso. Não é, *é porque perderam o costume*, agora se você diz: eu preciso de 15 pessoas, *eu tenho dinheiro pra pagar 15 pessoas, as vez dá até mais de 15, aparece gente, por causa do dinheiro. E, então isso aí, foi uma mudança que houve.*

O puxirum ou trabalho coletivo pode ocorrer de várias maneiras, pode ser a troca de dia, como indicado por Odenil, em que todos da comunidade se reúnem numa data previamente combinada para fazer o trabalho na terra de determinada pessoa. Além disso, os comunitários podem combinar um puxirum para limpar o terreno (cortar o mato, retirar o lixo) do centro comunitário, para construir a igreja ou a escola, geralmente com o dinheiro conseguido com a renda da festa da comunidade. Pode ocorrer um puxirum para auxiliar um compadre doente.

No puxirum, a alimentação é feita coletivamente. Há determinadas comidas e tipos de bebidas comuns no trabalho coletivo, Francisco rememora *isso, o tarubá, tinha a manicoera no meio né, o cará cozido, é aquela peixada, aquela caça, tudo era assim.* O centro comunitário de Aparecida, no lago do Miriti, foi construído à base do puxirum. Homens, mulheres e crianças roçaram o lugar e construíram uma igreja de madeira e um barracão de palha. O barracão é um espaço muito importante para vida em comunidade, pois é lá que se organizam as reuniões, que serve de lugar para a escola, catequese, clube de mães, entre outras atividades. Já no lago do Zé Açú, as bebidas do puxirum eram o tarubá e a pajiroba. Ambas feitas a partir da fermentação da mandioca, um saber vivido que perpassa gerações, Odenil explica:

Odenil: Otarubá é assim ó, tem um pau chamado curumirana, que se chamapussanga, afolha da curumirana, a pessoa torra e faz assim tipo um adequado assim né, e joga em cima da massa, aquilo que era a pussanga, da massa da mandioca, aquilo que era pussanga, *só que ele demora num local chamado cama e tem uma pavulagem que se, porque a pessoa que faz o tarubá, ele não pode lavar a mão com sabão, mulher grávida não pode espisar se não ele azeda, porque senão não presta, é uma serie de coisa o tarubá.*

Mônica: Tem que ter essas bebidas lá no puxirum, aí o pessoal vai trabalhando, é?

Odenil: Vai bebendo, vai bebendo. *Quando tem o tarubá, quando ele tá bom mermo, que ele tá gostoso, quando é na hora do almoço, às vez a pessoa nem sente nem tanta fome, que aquela bebida ela sustenta.* Quando ele tá forte que a pessoa bebe muito, ela fica porre, aí já num presta mais né, porque fica porre. E o pajiroba também, só que o pajiroba é mais ligeiro e não demora muito não, você faz hoje, amanhã você já tá bebendo, o tarubá não, é 6, 7 dias.

O trabalho coletivo, a divisão do alimento, o consumo do tarubá, “*que sustenta*” o corpo diminuindo a fome, são momentos em que valores comunitários estão sendo tecidos. As relações constituídas entre comunitários na “cultura do puxirum” não se limitavam ao trabalho, mas incluíam a doença, enquanto impossibilidade de um membro de participar do trabalho coletivo ou prover o próprio sustento. Odenil conta como era o costume quando um membro da comunidade adoecia:

Odenil – Se tivesse uma pessoa doente lá na cabeceira, por lá, a gente agitava, todo mundo ia e não tinha rabeta, a gente ia no remo, chegava lá a gente fazia um bingo e a renda a gente deixava pro doente comprar remédio, comprar alimentação, *hoje não existe mais, acabou, cresceu a comunidade...*

Concordo com Portelli (1996), quando coloca que a principal característica das fontes orais é o fato delas nascerem do diálogo e que o entrevistado dificilmente aceita reduzir sua vida a um conjunto de fatos, pois narrar já é interpretar. Práticas sociais como o trabalho coletivo a base da “troca de dia” e a solidariedade a um enfermo são significadas por Odenil como experiências do passado, que “acabaram” devido ao crescimento da comunidade. Por meio das entrevistas, percebe-se uma série de mudanças. A cultura do puxirum se revela na forma de trabalho comunitário, na religiosidade popular, nas formas de aprendizado social (no contar histórias durante as noites com parentes e vizinhos, nas caçadas e pescarias) e na formação das comunidades rurais (numa relação intensa com a igreja católica). Mudanças históricas vêm ocorrendo como a expansão da pecuária, pesca predatória, atuação de madeireiras e a mercantilização de terras que formam novos valores, que tencionam o modo de vida destes moradores de áreas rurais de Parintins. Nas narrativas orais, encontram-se indícios desta disputa de práticas sociais e valores. Como *trabalhadores rurais* de Vila Amazônia (Parintins) se constituem diante dessas mudanças?

Foi também por meio de puxirum que muitas estradas foram abertas em Vila Amazônia. A formação de “colônias agrícolas” certamente contribuiu para isso. O aumento de famílias nas comunidades rurais influenciou na demanda por mais terras, onde se pudesse plantar a *roça*. A colônia é uma área mais para o “centro” da floresta, numa região de “terra firme”, bem diferente das comunidades que geralmente eram organizadas no entorno de lagos, rios e igarapés, para que os trabalhadores pudessem usufruir das águas não somente para alimentação e higiene pessoal, mas também como meio de transporte. Dependendo da distância da colônia, poderia haver a necessidade do trabalhador pernoitar lá, podendo até mesmo ficar dias em momentos de trabalho mais intenso. Muitas colônias, com o passar do tempo, acabaram por se transformar em comunidades, uma vez que as famílias passaram a residir permanentemente nelas. É o caso da comunidade do Açaí, antiga colônia da comunidade de Aparecida do lago do Miriti e de Santa Tereza, que foi colônia da comunidade do Maranhão no rio Uaicurapá.

Para a formação de colônias, havia reuniões nas comunidades, em que era avaliado o local onde ela seria implantada e as famílias beneficiadas. Não havia e nem poderia haver, em se tratando de trabalhadores rurais pobres, o pagamento dessas terras, sendo um dos critérios então que elas não tivessem um dono reconhecido e que não estivessem sendo usadas. A partir da definição do lugar e das famílias que teriam direito às terras, havia uma divisão de lotes feita pelos próprios trabalhadores. Iniciavam-se os trabalhos na base do puxirum para poder derrubar a mata, plantar a roça e construir estradas de ligação. A formação de colônias era iniciativa dos próprios moradores da Floresta, mas contavam com o apoio da igreja católica e, por vezes, do poder público por meio da prefeitura.

## Referências

ALBUQUERQUE, Eraldo; LINS, Floriano; ALBUQUERQUE, Floriano. *O homem em sintonia com a natureza*. Parintins: Ibama/ Provárzea, 2004. (Coleção Retrato Regional).

BENJAMIN, Walter. O narrador, considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras escolhidas. v. 1).

CARVALHO, José Barbosa de. *Desmatamentos, grilagens e conflitos agrários no Amazonas*. Manaus: Valer, 2010.

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. *Festa Popular na Amazônia: Sairé a reinvenção da tradição em Alter do Chão (PA) (1973 a 1997)*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Trad. Adeline La Guardia Resende *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

PORTELLI, Alessandro. Funções do tempo na História Oral. In: FENELON, Déa; MACIEL, Laura; ALMEIDA, Paulo Roberto; KHOURY, Yara (orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'Água, 2004.

\_\_\_\_\_. A Filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996. pp. 59-72.

RIBEIRO, Noely Vicente. *Atlas da várzea: Amazônia/Brasil*. Manaus: IBAMA, 2007.

SANTOS, Everaldo Ribeiro dos. *Renda, Trabalho e Sociedade: os jaticultores de Vila Amazônia, zona rural do município de Parintins, no período de 1942 a 1947*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Parintins: Universidade do Estado do Amazonas, 2009.

SOUZA, Leno José Barata. *Cidade Flutuante: uma Manaus sobre as águas (1920-1967)*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.



**“E AGORA NÓS SOMOS  
ASSENTADOS”: COTIDIANO E  
LUTA DOS TRABALHADORES DO  
ASSENTAMENTO RURAL DE VILA  
AMAZÔNIA**

Ananias Carvalho da Silva Neto



O ano era 1987, o então Presidente da República José Sarney sanciona o decreto n.º 94.969, de 25 de setembro de 1987, que “declara de interesse social, para fins de desapropriação, parte do imóvel rural denominado *Vila Amazônia*, classificado no Cadastro de Imóveis Rurais do INCRA como *latifúndio por exploração*, situado no Município de Parintins, no Estado do Amazonas, compreendido na zona prioritária, para fins de reforma agrária”. A partir de então, dá-se início a um processo de expropriação de terras de posseiros para a construção do maior processo de assentamento rural da região.

A quilômetros de distância de Brasília, trabalhadores rurais moradores da região de Vila Amazônia não imaginavam as mudanças que o decreto citado acima lhes imputará em seu cotidiano, bem como o valor que eles incorporam à terra como meios de sua sobrevivência. Na prática, o decreto representa para muitos trabalhadores a passagem de posseiros a assentados, tendo o Estado Brasileiro como seu “Tutor legal” e provedor de um progresso que, na visão estatal, a região há tempos necessitava.

O Projeto de Assentamento Gleba de Vila Amazônia é um dos maiores da região, situa-se na divisa entre os estados do Amazonas e do Pará, com um território de 300.000 hectares nas proximidades da cidade de Parintins. Um espaço geográfico que não possui parte significativa de sua história devidamente registrada. A partir de 1987, o então Presidente da República, José Sarney, desapropriou para a realização do Assentamento Rural de Vila Amazônia 78.270 hectares. Contudo, antes da efetiva implantação do referido Assentamento, as terras de Vila Amazônia já eram habitadas por centenas de famílias de posseiros que ocupavam a região há gerações e viviam essencialmente dos recursos da floresta, por meio de práticas extrativistas e agricultura de subsistência.

O processo de colonização de Vila Amazônia remete à década de 30. A Vila Amazônia foi o local escolhido para o assentamento e instalação de colonos japoneses, que desenvolveram o cultivo de arroz e outras culturas agrícolas, porém, a cultura de maior destaque foi a juta. Nesse período, a Vila Amazônia criou uma infraestrutura destinada à colônia japonesa, além de um templo para as reuniões, olarias, serrarias, armazéns e casas para os trabalhadores. Com a juta, o porto tornou-se importante para a região amazônica. A interrupção desse processo ocorreu com a segunda grande guerra, quando o Japão se aliou à Alemanha e à Itália, forçando os japoneses a se retirarem do Brasil. Tais aspectos produziram um grande impacto negativo na economia do município de Parintins.

Para entender o processo histórico de ocupação da Amazônia, inserindo nesse contexto a região de Vila Amazônia, é fundamental levar em

conta a existência de vários grupos de indivíduos que passaram a viver na/da floresta. Existem diversas etnias indígenas que possuem relevante importância na formação dos povos da Amazônia: há comunidades remanescentes de quilombos, e também um imenso grupo descendente de nordestinos que vieram para Amazônia nos surtos da economia gomífera, passando a viver na floresta por meio de práticas extrativistas ou agropastoris, tais como: a coleta da castanha, extração de pau-rosa e a fabricação de farinha, além da agricultura de subsistência. Nesse sentido, houve uma ocupação gradativa da região, compondo essencialmente o mundo rural amazônico, uma ocupação sem a intervenção efetiva do poder estatal (Medeiros, 2011).

No entanto, é importante compreender a questão agrária brasileira como um fenômeno atemporal que se desenrola ao logo da história, entrelaçada com as questões sociais, seguindo as mesmas conjunturas históricas. Para se compreender a questão agrária na Amazônia, é de fundamental importância um minucioso estudo sobre o processo de ocupação tradicional da região, colocando a ação humana como forma motriz das modificações espaciais (Martins, 2000).

As terras do assentamento Vila Amazônia são habitadas por gerações que ocupam as áreas de terra firme e várzea, formando comunidades rurais alicerçadas na relação de parentesco e vizinhança. Essa formação favoreceu a superação de limitações econômicas e de trabalho com a organização de estratégia e relações coletivas. As relações coletivas constituem-se na dimensão do trabalho por meio da ajuda mútua, também denominada *puxirum*,<sup>1</sup> no lazer com as festas comunitárias e também a partir de valores, mitos e modos de interpretar suas realidades que são compartilhados, mas não necessariamente consensuais.

Delma Pessanha Neves descreve o processo da implementação de Comunidades, iniciado em 1972 no Médio Solimões, mais especificamente nos municípios de Tefé e Coari. A Prelazia de Tefé com a Criação das CEBs<sup>2</sup> e, a partir de uma nova concepção de Igreja Viva, consolida a ação missionária sistemática. “O trabalho fora então transferido para os agentes pastorais e expandidos pelos aglomerados fixados às margens dos rios, desde então reconhecidas como Comunidades” (Neves, 2006 p. 9).

---

<sup>1</sup> A palavra *puxirum* remete à língua Nheengatu falada no Brasil até hoje por tribos indígenas. Ela significa “reunião de esforços em prol de um objetivo comum”. Nas comunidades, o *puxirum* é uma expressão de ação coletiva, de ligação com as comunidades, para a diferenciação e a busca de superação de necessidade e do individualismo. Os comunitários, constantemente, destacam o *puxirum* como uma estratégia coletiva de superação das limitações.

<sup>2</sup> Comunidades Eclesiais de Base.

Ainda segundo Delma Neves e o exemplo de Tefé, em 1974, sob forte influência dos agentes eclesiais, deu-se início ao Projeto Agrovila, “destinado às famílias vitimadas pelas sucessivas enchentes do início da década. Deslocando-se para a *terra firme*, mantiveram-se referenciados por um modo de vida organizado pelo ideário do contrato entre comuns reificado na ideia de comunidade ou vila *Comunitária*” (Neves, 2006, p. 9).

Deborah de Magalhães Lima e Edna Ferreira Alencar também discorrem sobre a temática e colocam a influência de movimentos populares de cunho religioso como de grande influência para a formação e utilização do termo Comunidade. As relações de parentesco e vizinhança formaram territorialidades, antes denominadas Vilas, que são ligadas a algum município sede. Depois da década de 60, com o trabalho pastoral da Igreja Católica, as Vilas passam a ser denominadas Comunidades e, geralmente, recebem o nome um santo.

Com relação à organização social dos assentamentos, a partir dos anos 70, o trabalho do MEB e da Prelazia, de formar lideranças comunitárias e orientar os moradores na sua nova condição de independência e responsabilidade pelo seu próprio destino, passa a ter grande repercussão. As vilas e os sítios são, a partir dessa década, chamados de comunidades, termo que denota não só o assentamento, mas carrega principalmente o sentido de responsabilidade comunal pelas decisões políticas que afetam a vida de seus moradores. Essa reorganização social dos assentamentos se consolidou na década de 80. A partir dessa data, a estrutura de lideranças criadas pelo MEB passa a ser reconhecida como autêntica (não vinculada estritamente a Igreja Católica) e é adotada tanto por instituições governamentais (como prefeituras e Emater) quanto por outras não governamentais (como congregações protestantes) (Lima; Ferreira, 2000, p. 149).

Como vimos, o conceito de *Comunidade* pode adquirir múltiplos significados, ora é uma unidade mínima territorial, ora é uma unidade político administrativa, ou ainda um espaço comum a indivíduos que se relacionam entre si em regime de comunhão com influências eclesiais.

A existência de grandes quantidades de terras devolutas na região colocou como campo de possibilidades para trabalhadores rurais a ocupação dessas terras. Uma ocupação não-violenta pela posse entre gerações de uma mesma família. Quando o Estado pensa na utilização dessas terras para o desenvolvimento de projetos econômicos para região, geralmente não leva em conta a existência de indivíduos, seu modo de vida específico construído na relação com a floresta, com o rio e com os demais membros de sua comunidade, bem como suas memórias, seus sentidos e sua forma peculiar de relação de trabalho.

Podemos entender como assentamento rural a transferência e a alocação de determinado grupo de famílias de trabalhadores rurais sem-terra (ou com pouca terra) em algum imóvel rural específico, visando à constituição de uma nova unidade produtiva em um marco territorial diferenciado (Caldart, 2012). No entanto, o caso do Assentamento da Gleba de Vila Amazônia foge do conceito estabelecido pelos autores acima citados. Podemos afirmar que houve um “assentamento às avessas”, algo imposto pelo poder estatal para legitimar uma ordem social preestabelecida, sem levar em consideração os indivíduos que habitavam há décadas a região.

Vale ressaltar que o assentamento foi implementado em um período da história brasileira que se buscava “integrar” a Amazônia por meio de projetos desenvolvimentistas que, muitas vezes, não levavam em consideração as peculiaridades e especificidades da região, tanto no que diz respeito ao ambiente, como acerca da população. As políticas de integração nacional e desenvolvimentistas atuaram no sentido de modificar o processo cultural de apropriação de terras na região, na qual trabalhadores rurais autointitulados “pobres” pelo estado se apossavam de áreas não utilizadas (Medeiros, 2011).

Com o advento da ditadura militar (1964-1985), a política de colonização da Amazônia foi inserida em outros interesses que vão muito além dos acima citados, porém, novamente sem o objetivo de mudar a estrutura agrária do país, pois desde o modelo de industrialização e urbanização iniciado por Vargas, que buscava tornar a figura do campo relacionada à figura do atraso, representada por Monteiro Lobato na figura do “Jeca-tatu”, símbolo do empecilho ao desenvolvimento nacional, o meio rural passa a ser sinônimo de subdesenvolvimento e o trabalhador rural é visto como símbolo desse atraso crônico.

No contexto Amazônico, essa visão do rural como símbolo de atraso fomenta não apenas políticas de povoamento para a região, mas também uma série de políticas assistencialistas para “amparar” os trabalhadores rurais, comumente chamados de caboclos pelo poder estatal e também pela literatura acadêmica. Segundo Deborah Lima (2000), o conceito caboclo-ribeirinho disputa, na realidade, mais uma concepção de classe, de lugar social, do que de etnia ou identidade cultural. Para autora, a análise desse conceito nos discursos hegemônicos nos revela como pressuposto a pobreza, a inferioridade cultural, quase sempre ligados a estereótipos como a preguiça.

Grande parte das políticas públicas propostas para a região amazônica durante o período da ditadura civilmilitar, e até mesmo após a reabertura política, constituiu em equívocos históricos. As políticas de integração nacional, seguidas pelo projeto de reforma agrária, não levaram em conta a

existência de sujeitos sociais e a ocupação histórica da região, bem como a formação das comunidades rurais.

Ao marginalizar o processo de ocupação das terras pelos próprios trabalhadores rurais, negligencia-se o processo histórico de luta pela sobrevivência: “Nessa representação, a luta social aparece sob forma de pequenos movimentos que, num dado momento, convergem fazendo emergir um sujeito coletivo com visibilidade pública” (Sader, 1998 p. 29).

Thompson (1998) buscou, em seus trabalhos historiográficos, privilegiar as experiências de homens e mulheres esquecidos nas análises de historiadores marxistas afinados com as teorias estruturalistas. Para tal, buscava perceber através da luta de classes a formação de experiências históricas do operariado inglês do século XVIII. O conceito de experiência serviria para Thompson como um modelo unificador das ações dos trabalhadores. Na Inglaterra, Thompson resgata as motivações das revoltas sociais, levando em consideração as experiências da multidão que agia como transformadora do sentido da história. O trecho a seguir é um exemplo:

Depois de 1750, cada ano de escassez era acompanhado por uma enxurrada de panfletos e cartas à imprensa de valor desigual. Era frequente que os protagonistas do comércio livre lamentassem que uma gentry desorientada viesse atear o descontentamento da tuba. (Thompson, 1998, p. 48)

A citação revela a construção dos processos de experiências articulados teoricamente por Thompson. Os exemplos mostram as reações da população inglesa daquele período, manifestando-se contra a escassez e o aumento de alimentos. O autor destaca a formação desses atores sociais longe da visão estritamente estrutural materializante.

Partindo dos pressupostos thompsonianos, é possível pensar uma análise das experiências dos trabalhadores rurais da comunidade da Gleba de Vila Amazônia com o objetivo de compreender como suas lutas cotidianas expressam sua própria consciência e suas representações sociais.

Em relação às comunidades rurais que hoje compõem o Assentamento Rural da Gleba de Vila Amazônia é importante frisar que os sujeitos sociais que habitam aquela porção territorial vivenciaram um passado de luta pela legitimação das comunidades antes mesmo da implantação do Assentamento propriamente dito. É de grande relevância considerar a dimensão viva composta da experiência dos sujeitos sociais que vivenciaram de maneira direta o processo.

Nesse sentido, esta pesquisa objetiva analisar as vivências, cotidiano e formas de resistências dos trabalhadores rurais das Comunidades do Assentamento Rural de Vila Amazônia, diante do processo de reforma agrária ocorrido da região, buscando entender esse processo por meio da análise das narrativas orais de sujeitos históricos, ou seja, busca perceber como essas pessoas ressignificam esses momentos de ordenação territorial, primeiramente com a ocupação paulatina da região de forma não organizada e culminando pela implantação e consolidação do Assentamento agrário na região. O trabalho com a história oral permite perceber as contradições desses espaços e como os sujeitos sociais resistem, submetem-se ou como encontram alternativas a esses processos. Segundo Verena Alberti (2014):

A história oral não é um fim em si mesma, e sim um meio de conhecimento. Seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica, o que pressupõe sua articulação com um projeto de pesquisa previamente definido. Assim, antes mesmo de se pensar em história oral, é preciso haver questões, perguntas, que justifiquem o desenvolvimento de uma investigação. A história oral só começa a participar dessa formulação no momento em que é preciso determinar a abordagem do objeto em questão como será trabalhado.

A utilização de fontes orais nos permite vislumbrar nossas possibilidades do fazer historiográfico, pois ela ajuda na elaboração de uma análise que não se limita apenas no enfoque político institucional que renega as narrções de indivíduos particulares, pois ao ouvir vozes outrora silenciadas, o historiador possibilita uma análise caracterizada por um julgamento mais imparcial, isto é, não são apenas os personagens destacados pela história oficial, mas possibilita que novos personagens entrem em cena, não como meros espectadores, mas como sujeitos ativos. Nesse sentido, a oralidade auxilia na reconstrução da história, pois permite uma releitura do passado por meio de novos olhares.

Segundo essa perspectiva, busca-se estabelecer um diálogo entre o entrevistado e o entrevistador, no qual ambos trocam informações a respeito do tema, trabalhando com as memórias individuais, relacionando-as com uma memória coletiva grupal. Pretende-se entender como ocorre o processo de enquadramento dessas memórias, além de compreender como as vivências e experiências dos sujeitos contribuem para a formação de identidades sociais e coletivas.

Tendo como base o pensamento de Halbwachs, toda memória individual faz parte de uma memória coletiva, a partir disso propõe o que chama de seletividade da memória, memórias seletivas enquadradas em uma

memória oficial. Michel Pollak insinua não apenas a seletividade de toda memória, mas também um processo de “negociação” para conciliar memória coletiva e memórias individuais. Essa memória oficial nem sempre é totalmente consensual e acaba marginalizando memórias menores:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à memória oficial, no caso a memória nacional (Pollak, 1989).

Pollak é enfático quando afirma que:

Se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que com os instrumentos da História Oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais.

A escolha pelas fontes orais é justificável, pois por meio delas podemos analisar as memórias de sujeitos sociais outrora marginalizados pela historiografia tradicional, além de colocar em evidência o olhar de novos personagens, os trabalhadores rurais. Contrapondo com a memória oficial, que coloca o estado como gestor e provedor de um assentamento rural em terras já habitadas.

Uma entrevista muito significativa e esclarecedora realizada na pesquisa de campo foi com o agricultor Arinos Carvalho de Souza, 82 anos, morador da comunidade Santíssima Trindade, localizada na área de terra firme conhecida como laguinho, região atingida pelo processo da Reforma Agrária no final da década de 80. Devido ao recesso acadêmico decorrido dos jogos da Copa do Mundo, me dispus a pesquisar *in loco* a região do Assentamento Rural de Vila Amazônia, mais precisamente a região do Laguinho. Munido de meu projeto de entrevista, caderno de campo e um gravador, fui à procura de Seu Arinos, agricultor conhecido na região como um dos primeiros moradores a fixarem-se naquela localidade.

Com base na fala de seu Arinos, pode-se firmar um ponto de partida para se entender o processo de ocupação das terras da região do laguinho em

meados da década de 70. Nesse período, havia muitos trabalhadores rurais buscando meios de sobrevivência, deslocando-se das áreas de várzea para a terra firme, conforme observamos na fala de seu Arinos:

O motivo é por que, sempre existiu grande cheia no rio Amazonas, nasci na várzea meus pais eram da região do Paraná de Parintins, criei família e fiz filho, né? então a família, minha família se transformou em uma família numerosa, muitos filhos pra criar e eu me sentia muito sacrificado porque o que eu ganhava em seis meses que a terra apresentava condições de trabalho não era suficiente pra sete meses de inundação. Então quando saía a terra eu estava no mesmo. Eu procurava meios de sair da várzea, minha vontade era sair do setor de várzea porque eu precisava de trabalhar e não havia jeito, aí teve uma reunião em Parintins é... com as autoridade, onde o governador “Enoque Reis” estava presente no tempo em que o “dr. Benedito Azedo” que era o prefeito, ele mandou me chamar, porque tinha um conhecimento profundo comigo, pra mim representar o setor de várzea perante ao governo, e eu tive essa oportunidade de apresentar e pedir ele, né... que mostrasse meios pra mim sair com minha comunidade, não só minha, mas aqueles que tivessem boa vontade de ir pro setor de terra firme trabalhar, aí ele ficou... e disse pra mim que procurasse umas terra que não fosse habitada e saísse com minha comunidade e assim sucessivamente todos os presidentes de comunidades que nós éramos 37 presidentes de comunidades, que tivesse boa vontade de sair do setor de várzea que fizesse o mesmo o que eu ia fazendo. Aí eu saí pra terra firme em 1975, a princípio eu ainda parava no setor, na várzea ne... um ano depois de trabalhar aqui vim pra cá definitivamente, aí estou até hoje aqui.

O trabalhador rural da amazônica adaptou-se a viver com as intempéries que a natureza lhe impõe. Na busca por melhores condições de vida, muitas famílias seguem o curso dos rios deslocando-se constantemente das terras alagadiças da várzea para a terra firme ou o inverso, conforme as necessidades do momento. Na narrativa de Seu Arinos, percebemos que ele foi filho de um trabalhador rural morador de uma região alagadiça e ele próprio se identifica como morador da várzea antes da mudança para a região do Laguinho. É interessante notar que Seu Arinos coloca como fator principal para sua mudança a ideia que a terra firme oferecia melhor condição de vida. Essa interpretação advém do significado que atribuiu a sua própria experiência de vida, uma vez que a subida do rio o impossibilitava de trabalhar os 12 meses do ano e dessa forma conseguir recursos para sua sobrevivência. Também percebemos que na sua forma de interpretar a sua situação está

implícita uma interpretação hegemônica que atribui ao próprio trabalhador a responsabilidade pela pobreza e exclusão.

As análises de Thompson (1998), somadas à fala de Seu Arinos nos ajudam a pensar a ocupação tradicional de Vila Amazônia a partir da relação dos moradores com o Estado, a Igreja e entre eles próprios, uma vez que essa forma de ocupação, apesar de organizada, não pode pressupor um consenso. Ocupar terras para além das várzeas foi um processo negociado com a prefeitura de Parintins, como podemos perceber na fala de Seus Arinos citada anteriormente. Havia uma divisão de metragem e limites de cada lote, bem como a destinação de certos espaços para as atividades comunitárias, como a construção de igrejas.

Apesar de toda essa organização não estar legalmente consubstanciada, era legitimada pela tradição e cultura desses moradores, e, portanto, não pode ser considerada estática. Os conflitos que apareciam entre os moradores deviam ser resolvidos, então, por um sistema de normas e valores ancorados no modo de vida desses sujeitos. Essas práticas, a princípio, não eram amparadas por uma decisão judicial, mas por normas consuetudinárias

O papel do poder estatal na ocupação das áreas da vila Amazônia veio, a princípio, com a concessão de “permissão” para os trabalhadores rurais que viam a Terra Firme como alternativa de trabalho. A prefeitura de Parintins, segundo Seu Arinos, autorizou aos agricultores que desejavam se estabelecer na região liberação para ocupar as terras devolutas<sup>3</sup>, no entanto essa liberação não se consolidou em políticas públicas ou incentivos para os agricultores manterem-se na região:

O prefeito disse pra mim que procurasse umas terra que não fosse habitada e saísse com minha comunidade e assim sucessivamente todos os presidentes de comunidades que nós éramos 37 presidentes de comunidades, que tivesse boa vontade de sair do setor de várzea que fizesse o mesmo o que eu ia fazendo. Ai eu sai pra terra firme em 1975, a principio eu ainda parava no setor, na várzea, ne? um ano depois de trabalhar aqui vim pra cá definitivamente, daqui eu dei semente pra tudo esse pessoal, dei maniva, dei abacaxi, dei banana tudo, trazia do setor de várzea. Essa área aqui que tu tá vendo (aponta para um campo), não tem um pau cortado de motosserra, naquele tempo, só na base do machado, então eu trabalhei muito. Depois eu destinei, depois de fazer roça trabalhar muito em plantio de feijão roça, eu destinei a criar gado, criei gado aqui, já tive muito gado, agora eu deixei de

---

<sup>3</sup>Terras devolutas são terras públicas sem destinação pelo Poder Público e que em nenhum momento integraram o patrimônio de um particular, ainda que estejam irregularmente sob sua posse. O termo “devoluta” relaciona-se ao conceito de terra devolvida ou a ser devolvida ao Estado.

criar gado por que o gado não apresenta mais condições da gente sustentar o gado, o gado hoje em dia só é pra quem tem recurso próprio.

A concessão do título definitivo aos moradores e a sua legalização como donos das terras foram uma conquista dos moradores junto a própria Prefeitura de Parintins. A falta de estrutura para o desenvolvimento de atividades agrícolas é uma experiência compartilhada ainda hoje por esses moradores/trabalhadores. O transporte de Vila Amazônia a Parintins era feito principalmente por canoa a remo, eram necessárias duas horas e meia para chegar à cidade, onde os produtos eram vendidos nas feiras da cidade, entre outros pontos de venda.

Seu Arinos salienta que a chegada do INCRA ocorreu após a formação das comunidades, em especial na Região do Laginho, comunidade que ele habita:

Ananias: O que aconteceu de fato com a chegada do INCRA?

Seu Arinos: Pouca coisa, ate porque nós já tinha comunidade formada aqui, o assentamento veio depois, foi criado o assentamento depois das comunidades tarem criadas, formadas, cada uma em seu devido lugar né... aí que veio o assentamento. Aí foi a divisão de terra, o Inbra autorizou os presidentes de comunidade a lotearem as terras e repartir com seu devido comunitário. Então é por isso que tem os terrenos, aí veio os documentos o Inbra foi dando os documentos e até hoje ainda têm comunitários que não têm o documento das próprias terra. O que mais mudou é que agora nós somos assentados.

Quando no final na década de 80 o governo federal propõe a implantação do assentamento rural, muitos moradores veem nisso a chance do desenvolvimento da região e a possibilidade de usar o discurso estatal em beneficio próprio, seja com a concessão de créditos ou até mesmo para escapar da cobiça de fazendeiros que rondavam a região com essa análise, busca desconstruir a ideia de que os trabalhadores não resistiram à desapropriação de suas terras, houve uma resistência silenciosa que garantiu benefícios para eles. Ou seja, “os manipulados também manipulam. Através da absorção de padrões dominantes eles expressam algo de suas vontades e seus sonhos e é exatamente isso que é necessário saber ouvir” (Sader 1988 p. 110).

No que tange a estrutura de sua comunidade, Seu Arinos coloca o exemplo da construção da escola que atende a comunidade para exemplificar as articulações internas da comunidade em prol de um objetivo comum:

Seu Arinos: A escola não é uma escola ruim não [...] Mas pra ter essa escola nós lutamos muito, por que eles não queriam que nossa escola fosse implantada na nossa comunidade [...] Quando os político souberam que a escola vinha pra cá que eles olharam o modelo da escola eles queriam transformar pra sedia do município, não conseguiram, mas como eles não gostavam de nós, porque nós semo “petista” e nossa família é uma família forte e muito numerosa né... eles quiseram criar a escola naquela encruzilhada, quando nós soubemos que eles iam criar lá o Raimundo passou um fax pra Brasília. com uma semana era carro aqui trazendo o material, por isso eles não conseguiram. Quem deu o terreno pra essas quadras foi nós. Essas terras aqui pertence pra nós.

Ananias E esses conflitos, eram constante?

Seu Arinos: Eram sim, de vez em quando a gente ia pra briga. eu briguei muito, porque eu não era pateta, né? Eu não tinha medo, na polícia, tudo por aí nós fomos até que aconteceu que nós ficamos de posse, até hoje existe o laguinho, né? E eu trabalhei muito, defendi muito o povo e hoje em dia existe aquelas comunidades e até agora o povo lá me respeita.

Vemos, a partir de então, a dimensão política que os trabalhadores adquirem por meio de uma organização e luta por melhorias em condição de vida e contra as injustiças propostas pelo Estado, pois estar em desvantagem em relação de poder não significa que o trabalhador rural está alheio a sua realidade e passivo em relação às imposições do Estado, é preciso, antes de tecer conclusões, se empenhar na tentativa de ouvi-los enquanto agentes construtores de sua prática e entendê-las como parte de um movimento social proveniente de lutas e resistências sociais.

Como bem frisa Eder Sader (1988. p. 210)

As “lutas do dia-a-dia” eram o aprendizado da cidadania, o modo pelo qual pensavam suas privações enquanto injustiças que poderiam ser sanadas se as pessoas injustiçadas se dispusessem a lutar por seus direitos. Elas brotavam das queixas do cotidiano, regadas por informações sobre modos possíveis de mobilizar-se para alterá-lo.

Mas, afinal, em que contexto está inserida a resistência social dos trabalhadores rurais, até então vistos como indivíduos à mercê das imposições do Estado?

Marilena Chauí (1989) nos ajuda a perceber algumas nuances do momento histórico em que o assentamento rural foi instaurado. Em *Conformismo e Resistência*, Chauí ressalta que no Brasil pós-1964 instaurou-se um nacionalismo forjado, cujo papel do Governo era controlar o movimento político de forma a impedir qualquer manifestação cultural e social que não

estivesse de acordo com a ordem social até então vigente no país. A autora ressalta que, nesse período, foi constantemente reforçada a ideia da existência de uma “memória histórica”, que descreveu o golpe de 1964 como uma “revolução” caracterizada pela ruptura na ordem democrática brasileira, que segundo estes estava sob constante ameaça interna do comunismo.

Segundo Chauí, essa “memória histórica” descaracteriza as ações populares, interpretadas sempre como ameaça à ordem, um perigo social que deve ser combatido e banido, privilegiando, em contrapartida, as ações do Estado. Partindo das análises da autora, a tônica que está por trás dos movimentos populares são as lutas por representação, liberdade e participação, isto é, são elementos que caracterizam as reivindicações por direitos sociais.

Podemos encontrar essa resistência cultural e política na história dos trabalhadores rurais do Assentamento de Vila Amazônia, que buscam novos modos de sobrevivência, articulam-se em comunidades, criam novos sentidos e ressignificam suas práticas a partir das imposições do Estado. O submeter-se por esse prisma passa a ser uma forma de resistência de quem busca utilizar o discurso estatal em benefício próprio.

O assentamento Rural de Vila Amazônia envolveu vários aspectos que não se limitam a simples desapropriação das terras e implantação do assentamento propriamente dito. A implementação de um projeto rural para a região pressupõe o desenvolvimento de uma série de políticas que teriam como objetivo o desenvolvimento econômico das famílias assentadas. Medidas como a construção de estradas, financiamento por meio do crédito rural, compra de uma balsa ligando a sede de Vila Amazônia (comunidade de Santa Maria) a Parintins e, mais recentemente, foi implantado na região o programa federal Luz Para Todos levando energia elétrica além da implementação do programa Bolsa Família (Medeiros, 2011).

O comunitário Raimundo Rocha nos ajuda a compreender as políticas públicas destinadas aos assentados. Quando perguntado sobre tais medidas, Raimundo é enfático:

Que eu me lembro tem algumas políticas de reforma agrária que são alguns créditos fomento, habitação, alimentação que foram dados pelo Incra, e o governo federal que implantou os créditos de custeio da agricultura familiar o chamado Pronaf. Então são os benéficos e algumas... o *Luz para todos* que chegou agora recentemente com o Lula, *Bolsa família*, o *Água para todos* que está previsto chegar. Essa medidas são pontuais, a maioria das comunidades tem seu próprio poço artesiano que foi feito pelos próprios comunitários sem qualquer ajuda do governo, so que essas comunidades, a maioria, não tem rede de distribuição e isso é um problema,

a maioria das pessoas continua tomando água de bera de rio e da bera de igarapé de rio, riacho, córregos que existem dentro do assentamento.

No entanto, a implantação das políticas acima citadas foi conquista decorrente dos próprios trabalhadores e também da necessidade do desenvolvimento do capitalismo na região. É importante perceber que em muitas comunidades rurais os seus moradores, ao exercerem relação de posse com a terra e também plantar, pescar ou fazer o extrativismo para conseguir alimento, não vivem em relações tipicamente capitalistas. Em muitas comunidades havia muito poucas atividades monetárias, podemos concluir que os materiais adquiridos geralmente provinham de Parintins e a relação de trabalho era essencialmente o puxirum. Com o passar dos anos, essa forma de trabalho grupal aos poucos foi sendo substituída por atividades individuais tipicamente capitalistas e estilos de vida mais semelhantes com o “povo da cidade”. Isso de certa forma explica o número cada vez menor de puxiruns e outras atividades coletivas que não utilizavam as trocas monetárias tipicamente capitalistas.

É importante, portanto, refletirmos sobre a questão da Reforma Agrária na Amazônia para percebermos como os sujeitos sociais que historicamente habitam essa região significam esse tal processo, analisando suas práticas como força motriz do processo de formação das comunidades e implantação do assentamento Rural de Vila Amazônia.

## Fontes Oraís

Arinos Silva Carvalho, natural de Parintins (AM), 85 anos. Concedeu entrevista ao autor em 25 de junho de 2014, na comunidade Santíssima Trindade do Laguinho, Assentamento rural de Vila Amazônia.

Raimundo Rocha, natural de Parintins (AM), 48 anos. Concedeu entrevista ao autor em 23 de janeiro de 2015, na sua residência, na cidade de Parintins

## Referências

ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral: a ação da memória. In: *Ouvir contar*. Textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CALDART, Roseli Salette (org.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LIMA, Deborah de Magalhães; ALENCAR, Edna Ferreira. Histórico da ocupação humana e mobilidade geográfica de assentamentos na várzea do Médio Solimões. In: TORRES, Haroldo; COSTA, Heloisa. *População e meio ambiente*. São Paulo: Editora Senac, 2000.

MEDEIROS, Mônica Xavier de. De posseiros a assentados: ordenações territoriais e vivências de moradores em Vila Amazônia (Parintins/AM). In: *Anais do I Seminário Internacional de História do Tempo Presente*. Florianópolis, 2011. Disponível em: «<http://www.eventos.faed.udesc.br/index.php/tempopresente/tempopresente/paper/view/149>». Acesso em: 15 de outubro de 2013.

NEVES, D. P. O MEB – Movimento de Educação de Bases, a organização comunitária e a preservação ambiental. In: *Congresso Americano de Sociologia Rural* – Alasru. Quito, Ecuador, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Revista de estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

**QUILOMBOLAS DE ORIXIMINÁ:  
“ELES MONTAVAM UM BRASIL DO  
JEITO DELES, QUE EU COSTUMO  
CHAMAR DE AMAZÔNIA NEGRA”**

Elaine Cristina Oliveira F. Archanjo



Na bacia hidrográfica do Baixo Amazonas,<sup>1</sup> oeste do Pará, município de Oriximiná, localiza-se o rio Trombetas, onde encontramos dezenas de comunidades<sup>2</sup> autodefinidas como remanescentes de quilombo. Os remanescentes quilombolas dessa região foram os pioneiros na luta pelo reconhecimento étnico e territorial garantidos na constituição de 1988, resistindo ao avanço dos interesses capitalistas e lutando para que seu povo tenha seus direitos constitucionais respeitados, a um território secularmente ocupado.

Nesse contexto, as lembranças dos antigos quilombos são acionadas para elucidar a história de luta e resistência de seus antepassados, que romperam com a ordem escravista. Ao mesmo tempo em que permite uma estreita ligação com o presente, ou seja, a continuidade da luta pela liberdade, empreendida pelas comunidades remanescentes de quilombo localizadas nos rios Trombetas e Erepecurú/Cuminá.

Indubitavelmente, para adentrarmos na história da formação dos quilombos do rio Trombetas, faz-se imprescindível a consulta a documentos, como correspondências entre autoridades da época, relatórios e jornais do período. Entretanto, este trabalho prioriza as fontes orais, as narrativas orais dos descendentes daqueles escravos fugidos, que, em busca de liberdade, refugiaram-se acima das cachoeiras do rio Trombetas, estabelecendo lá sua cultura, e de dentro dela seus modos de vida e outras estratégias de luta.

Como perspectiva de trabalho, compartilhamos de caminhos teóricos e dimensões políticas da obra do pesquisador e professor Alessandro Portelli, por compreendermos que a História Oral possibilita que outras histórias e memórias, não privilegiadas pela historiografia, sejam registradas e revalorizadas e tenham “acesso à esfera pública, ao discurso público” (Portelli, 2010, p. 3), tornando-as visíveis.

Compartilhamos ainda das reflexões do historiador Rafael Samuel, quando nos chama atenção para o dinamismo da memória, pois longe de ser um receptáculo passivo, ele se apresenta como força ativa, “dialeticamente relacionada ao pensamento histórico”. Ainda segundo esse autor, “a memória é historicamente condicionada, mudando de cor e forma de acordo com que emerge no momento; de modo que, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da tradição, ela é progressivamente alterada de geração a geração” (Samuel, 1997, p. 44), interpretando o vivido de acordo com que é suscitado no presente.

Pretende-se com este trabalho compreender o processo de fuga e formação dos quilombos ao longo do rio Trombetas e seus afluentes,

<sup>1</sup> O Território, atualmente, é composto por 12 municípios: Alenquer, Almeirim, Belterra, Curuá, Faro, Juruti, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Prainha, Santarém e Terra Santa. Fonte: Sistema de Informações Territoriais. Disponível em: <<http://sit.mda.gov.br>>. Acessado em: 01 de abr. de 2014».

<sup>2</sup> O termo comunidade será utilizado, neste trabalho, no seu sentido empírico, como os moradores remanescentes do quilombo do Trombetas se referem ao conjunto do seu território.

contextualizando a ocupação histórica e resistência escrava naquela região, por meio de narrativas de homens e mulheres negras, evidenciamos como esses sujeitos do passado construíram um espaço de autonomia, que os permitiu sobreviver às tentativas de (re)escravizá-los.

Os quilombolas do rio Trombetas foram sujeitos históricos ativos que construíram e lutaram por seus projetos de liberdade. Resistindo à escravidão, criaram e recriaram variadas estratégias de sobrevivência, o que lhes permitiu forjar um estilo próprio de vida, um Brasil do jeito deles. São esses homens e mulheres como Antônio Honório, Basílio, Ana, Ricardo, Glória, Catarina, Luzia, e outro Antônio, todos negros mocambeiros que vieram da África e que, fugindo das fazendas de gado e de cacau de Óbidos, Santarém, Alenquer, e até de Belém, refugiaram-se nas regiões acima das cachoeiras do Rio Trombetas e Erepecurú/Cuminá. Personagens de um passado ativo nas falas e narrativas presentes em seus descendentes, como Dona Rosa Colé, bisneta do negro Basílio, aquele que com a ajuda de São João e seu tacho de cobre, salva a vida das filhas e de seus companheiros do Turuna, e seu José dos Santos, neto de Antônio Honório dos Santos, que fugiu das chicotadas e de “pegar candeia na mão”.

## “Eles dizem que vieram daí, do rumo da África”

Homens, mulheres e crianças arrancados agressivamente de sua terra, apartados de sua gente, de seus costumes e crenças, tinham como destino os portos brasileiros, onde seriam vendidos como mercadoria. Na África, começa a história dos nossos personagens e com eles a história das comunidades quilombolas da Amazônia, entre elas Boa Vista, localizada no rio Trombetas. Sobre a origem dos seus antepassados, Dona Rosa Colé comenta que:

[...] então uns vieram da África, como bem meus avós, os avós da minha mãe, a mãe dela... vieram... os tios, a mãe ... A avó dela [da sua mãe] já teve ela [sua avó] aqui nesse rio [Trombetas]. Mas os tios dela [da sua avó] vieram da África. E muitos velhos que eu conheci, ainda dava assim o nome de Ricardo, Glória e muitos velhos dali [Trombetas] vieram de lá, da África. (Rosa Colé, 85 anos, comunidade do Abui, Alto Trombetas, entrevista realizada em Oriximiná, em 31/10/2013)

Dona Rosa descreve o sofrimento e a angústia de seus antepassados, quando trazidos pelos navios negreiros. Diz ela em relação à maldita travessia: “(...) essa vinda deles de lá, tinha muitos que não chegava pra cá, vinha

amarrado na corrente, jugado no purão dos lodios [navios negreiros], quando chegava nomeião dos oceanos grande eles jugavam na água, teve muitos que morreram, mas teve muitos que se sarvo” (Idem), como seu bisavô e outros tantos que desembarcaram no porto de Belém.

Ao relembrar o sofrimento de seus ascendentes, Dona Rosa nos remete a um passado, ainda que longínquo no tempo, também seu. Nesse caso, vale lembrar as considerações de Walter Benjamin, quando afirma que, “o narrador retira de sua experiência o que ele conta: sua própria experiência, ou a relatada por outros” (Benjamin, 1994, p. 201). Por meio da narrativa podemos nos aproximar da experiência, tal como é vivida pelo narrador e transmitida, articulando passado e presente.

É por meio dessas memórias que problematizaremos a história de povoados negros rurais do rio Trombetas, tratando-se de um passado que permanece vivo nos relatos orais dos remanescentes de quilombo desse rio, lembranças fragmentadas de seus ancestrais negros escravos ou fugidos, que emergem naquelas narrativas, reforçando a origem e constituição dessas comunidades quilombolas.

As falas desses remanescentes trazem fragmentos do passado não vivido, quando “as lembranças de opressão e luta valorizam a capacidade política do povo” (Chesneaux, 1995, p.22), ajustando-se às utopias e compreensões do momento. Dessa forma, referências à África e aos navios negreiros aparecem espontaneamente nas entrevistas, como na fala de Dona Marina dos Santos, de 65 anos de idade, mãe de seis filhos, agricultora e moradora da comunidade quilombola de Boa Vista: “(...) meu pai falava no navio negreiro que pegava os negros, e quando eles eram revoltados, que eles caiu [adoeciam ou morriam] jogavo pra tubarão. [...] ele tinha medo do navio negreiro, ele [navio negreiro] pegava os negros”. A narrativa de Dona Marina dos Santos aponta dimensões históricas construídas pela exploração do trabalho escravo, efetivando-se essa prática também pelo esforço de subjugar revoltosos, homens e mulheres que então articularam suas lutas de dentro de seus modos de vida, precisamente aqueles que a escravidão projetou destruir a fim de consolidar um novo modo de produção.

Estudos referentes ao período escravista na Amazônia constataam que a presença da escravidão negra em referenciais quantitativos nos séculos XVII e primeira metade do século XVIII na região articula-se a particularidades econômicas e demográficas, quando a condição do capital menos expressivo para aquisição do escravo africano era compensada pela abundante população de indígenas usada no trabalho compulsório.

É inegável que a introdução em grande escala de africanos na Amazônia ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII. Nesse período, constatamos maior inserção de contingentes de escravos africanos no Grão-Pará e sua intensificação se dá em meio ao contexto das medidas pombalinas, para promover a restauração econômica de Portugal. A criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão surge da iniciativa do seu então governador, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1754, para “que facilitasse o abastecimento de mão de obra africana, que muito carecia aquela região” (Dias, 1970, p. 59). Durante seu governo, Mendonça Furtado foi responsável pela introdução de 14.749 escravos africanos no Pará (Salles, 1971).

Mais do que dados numéricos, o que nos chama atenção é a crescente presença negra na Amazônia a partir da atuação da Companhia. Como afirma a historiadora Patrícia Sampaio, “não resta dúvida de que o número de escravos disponíveis na região só irá sofrer aumento significativo quando a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão inicia suas atividades no tráfico atlântico (...)” (Sampaio, 2012, p. 82).

A região do Baixo Amazonas<sup>3</sup>, assim como a de Belém, conheceu os primeiros sinais de prosperidade em meados do século XVIII, com a lavoura cacaueteira e o extrativismo e, posteriormente, com a pecuária. Conforme Funes (1995), a lavoura de cacau exigia um número expressivo de indivíduos por ocasião do plantio e da colheita. Assim, como no restante da Amazônia havia uma grande carência de mão de obra, essa seria solucionada, ou antes minimizada, com a chegada do negro africano.

Dessa forma, concluímos que o aumento do número de escravos está diretamente ligado ao crescimento econômico da região, promovido pelo desenvolvimento da lavoura cacaueteira. É dessa forma que a região se integra à zona colonial produtora de cacau. Como afirma Acevedo e Castro, “com a ascensão do cacau, na pauta de exportação colonial do Grão-Pará, geram-se fundos para aquisição de escravos e incorporação de terras firmes e de várzeas para o empreendimento de cultivo desse gênero” (Acevedo; Castro, 1998, p. 47).

Quanto à procedência dos escravos, apesar de, em muitos casos, a origem não estar especificada, Patrícia Sampaio, com base nas leituras de inventários *post-mortem* do Pará, entre 1809 a 1845, fornece indicações sobre os escravos desembarcados no Grão-Pará. Observamos na tabela elaborada

---

<sup>3</sup> Segundo Funes (1995), nos séc. XVIII e XIX, formavam essa região as vilas de Santarém, Alenquer, Óbidos e Monte Alegre.

pela autora que regiões como, Angola, Benguela, Mandinga e Congo figuram como as principais zonas de tráfico fornecedoras de escravos para o Grão-Pará, sendo os embarcados em Angola presença significativa nesses documentos, representando 30% dos registros (Sampaio, 2012, p. 91).

Para o Baixo Amazonas, Eurípedes Funes também recupera a trajetória desses escravos, tendo como base registros de casamento e inventários *post-mortem*, os quais somam 281 e 303 respectivamente, em período que vai de 1801 a 1886. Pode-se, então, segundo o mesmo autor, deduzir que “grande parte dos escravos africanos transportados para o Baixo Amazonas foi embarcada na Costa Ocidental da África, predominando os procedentes da região Congo-Angola, de etnia Bantu” (Funes, 1995, p. 55), origem africana, presente nas manifestações culturais e na memória de seus descendentes do Trombetas por meio do Aiuê.<sup>4</sup>

Paulatinamente, a Amazônia, com suas florestas, lagos, igarapés e, principalmente, rios encachoeirados, como o rio Trombetas, transformava-se em refúgio de escravos que lutaram contra a opressão senhorial e procuraram, na medida do possível, estabelecer um espaço alternativo ao mundo da escravidão.

## Fuga e formação dos quilombos: “Uns vieram pra cá, pro Trombetas”

Relembrando o tempo dos antigos mocambos/quilombos,<sup>5</sup> Dona Zuleide Viana dos Santos, 58 anos e moradora da comunidade quilombola de Boa Vista, é filha de Dona Rosa Colé e bisneta de Joana Joaquina do Livramento, que nasceu no mocambo do Turuna. Com Dona Zuleide converso sobre a história das velhas da casa grande, Ana, Catarina e Luzia, escravas que fugiram para o Trombetas, acima das cachoeiras, em busca de liberdade, uma história que ouviu da sua avó materna Laureana Colé:

(...) quando elas vieram da África, os pais dela vieram fugitivos, aí moraro em Óbidos um tempão, pararam em Óbidos. Aí uma turma fugiu embora, foro embora pra outro...Turuna, a outra ficou em Óbidos”. [Falando sobre a razão da fuga, a violência sobressai da narrativa] “(...) e aí elas pararo na casa duma sinhá, é que nesse tempo eles

<sup>4</sup> Festa em homenagem a São Benedito que consiste em um cortejo em que há coroação do Rei e Rainha negros, realizada em janeiro na comunidade quilombola do Jauari, rio Erepecurú, principal afluente do rio Trombetas. Quanto ao significado da palavra, de acordo com Funes (1995), Aiuê, em Quibundo significa festa de negro.

<sup>5</sup> O presente trabalho empregará esses dois últimos termos, já que em conversas com moradores de Boa Vista e outras comunidades, eles referem-se ora como quilombo, ora como mocambo.

chamava sinhá, pras senhoras rica né, e aí, (...) essa sinhá elas ero muito mal, ela era muito mal, e aí eles colocaro nela, apilidaro ela de macambira, e elas viero pra aí [para o Turuna]. (Zuleide Viana dos Santos, 58 anos, comunidade de Boa Vista, Alto Trombetas, em 29/10/2013)

Por esses relatos, ficamos conhecendo histórias que dimensionam socialmente práticas de escravidão e de resistência, recompondo no presente a memória de pais e avós, evidenciando experiências de sujeitos históricos que tornam claros séculos de violências sofridas. A narrativa do Sr. José dos Santos, de 71 anos de idade, agricultor aposentado, lembrando as histórias contadas por sua mãe, revela o passado de sofrimento dos avós maternos Antônio Honório dos Santos e Maria José da Conceição, casal de escravos que deu origem a comunidade de Boa Vista.

Minha mãe, meu pai, não, num participaram. Mas a minha vó da parte da minha mãe e o meu avô participaram da escravidão, pegaram chicotada, pegaram cadeia na mão, todos eles pegaram. [Cadeia na mão?!] Cadeia era um negócio que eles colocavam uma banha aqui na mão da pessoa, e as pessoas [os brancos] ascendia aqui [mostrando a palma da mão] era pra clarear, butava a banha aqui [na mão] e tucava fogo na banha, que era pra servi duma lamparina, que era pra clarear onde tava escuro. [Acontecia alguma coisa com essas pessoas?] Acontecia, eles pegava cadeia nas mãos que queimava eles tudinho. [Chegou a ver alguém com a mão queimada?] Não cheguei a vê, num era do meu tempo, a minha mãe num sei se viu, agora o meu avô cuntava pra eles [sua mãe e seu pai], que ele vieram de lá [casa ou fazenda onde eram escravos] por causa disso. Eles eram muito massacrados, e eles arresorvero fugir para se livrar daquele grande massacre que eles viviam. Aí eles fugiram, muita gente fugiu, porque num tava mais aguentando. E ele foi um que veio de lá... meu avô (José dos Santos, 72 anos, comunidade quilombolas de Boa Vista, Alto Trombetas, em 16/11/20130).

Outra fala esclarecedora, que nos remete às fugas para além da Cachoeira Porteira e às práticas de violência no período, vem pela narrativa oral de seu Alcindino Pereira de Jesus, de 71 anos de idade, morador da comunidade de Boa Vista, cujo avô, Joaquim Pereira de Jesus, conhecido como Joaquim Macaxeira, nasceu no mocambo do Campiche. Sobre o período em que viveu seu avô, seu Alcindino diz que “eles foro do tempo da escravidão, eles foro, subiro pra cachoeira pra lá a mãe deles teve ele, lá pro um tar de Campicho, pra lá o meu avô nasceu”. A narrativa de seu Alcindino evidencia suplícios sofridos pelos negros durante a escravidão, repetindo histórias contadas pelos

mais velhos: “é... eles contavo muita história, aí eles foro currido pra lá [para o Campiche], que eles butavo candeia de breu pro preto segurar”.

Segundo essas narrativas, havia entre os senhores o hábito de fazerem de seus escravos tochas humanas, causando deformações nas mãos. Relata Raimundo dos Santos: “eu conheci pretos e pretas velhas que tinham a mão enrolada, isto por efeito da queimadura (...)”.<sup>6</sup> A violência e os maus-tratos físicos estão presentes na memória e nas narrativas desses sujeitos, representadas no imaginário local pela figura de Maria Margarida Pereira Macambira,<sup>7</sup> senhora de muitos escravos na região, vários deles aquilombados no Trombetas.

A fuga e a formação de quilombos ou mocambos foram frequentes em todo o Brasil, principalmente no século XIX. Na região amazônica, começaram a surgir em pleno regime colonial. Muitos agrupamentos de escravos fugidos se forjaram ao longo do período escravista, um problema crônico que estava longe de ser solucionado, assumindo proporções inimagináveis (Gomes, 2005). Espalhavam-se por toda região causando prejuízos econômicos, sociais e políticos aos senhores de escravos, o que gerou uma vasta documentação governamental, registros na imprensa da época e na memória dos seus descendentes. Ao lembrar-se de seus antepassados, Dona Rosa Colé, em sua narrativa, revela a trajetória de fuga de sua família:

(...) aí andaram fugindo, aonde fugiu a minha família também, os meus avós, e também fugiu muitos daí do Erepecurú [afluente do rio Trombetas] tem muitos meus parentes aí [no rio Erepecurú], vários parentes, num é só um, que fico uma família pra cá pro Erepecurú, aí foi pro tar de patinho uma paragem que tem praí, e aí foi espalhando, e subiu pro arto Trombetas, esse rio grande que está aí, eles foram embora pra cachuera, teve uns que foi pra cachuera do Erepecurú, e outros foi pra lá pra cachuera de lá do Trombetas, tem uma paragem que chamo Turuno, muito acima da cachuera (...) (Rosa Colé, 85 anos, comunidade do Abui, Alto Trombetas, em 31/10/2013, na cidade de Oriximiná).

A preocupação com os mocambos localizados ao longo dos afluentes da margem esquerda do Amazonas, entre eles o rio Trombetas, estava presente em

<sup>6</sup> Entrevista de Raimundo dos Santos, Belém, *Folha do Norte* em 3-1-1981. In. Azevedo, Idaliana Marinho. *Op. Cit.* 2002, p. 68.

<sup>7</sup> Tavares Bastos (1975), que viajou pela Amazônia na segunda metade do século XIX, falando da existência de numerosos mocambos no rio Trombetas, diz que, apontaram uma senhora que havia perdido mais de cem escravos e que estes estavam aquilombados no Trombetas.

várias correspondências oficiais. Em ofício da presidência da província ao chefe de polícia, alerta-se para a necessidade de se combater e destruir os “malditos” mocambos que, “desde Almerim até Óbidos em razão dos graves prejuízos que sofrem os lavradores daqueles distritos com fuga de seus escravos” (Funes, 1995, p. 110), precisavam ser aniquilados.

De acordo com levantamento bibliográfico, os quilombos do Trombetas tiveram sua origem com a reunião dos sobreviventes dos quilombos do Inferno e Cipopema, destruído em 1812, por uma força comandada pelo capitão de milícias Bernardo Marinho de Vasconcelos.<sup>8</sup> Mais tarde, se juntaria àqueles quilombos o escravo de nome Atanásio, com mais quarenta homens, “instalando seu reduto ao pé de um lago que por essa razão ficou conhecido como lago do mocambo” (Salles, 1971, p. 233).

Crescem, a partir da primeira metade do século XIX, as fugas de escravos em direção ao rio Trombetas e seus tributários, multiplicando-se mesmo em todas as direções da Amazônia a formação de quilombos. Será imperioso prender, perseguir os fujões e destruir seus acampamentos, que então ameaçavam a segurança pública e privada. Em 1855, para destruir os mocambos da região. Durante e depois do movimento Cabano,<sup>9</sup> muitos escravos se reorganizaram e formaram um grande núcleo quilombola. Estes, segundo Salles, “aproveitando-se da morte ou fuga dos senhores, reorganizaram-se e fundaram acima da décima quinta cachoeira, denominada esta de Caspacura, uma povoação por eles mesmos denominada de cidade Maravilha” (Salles, 1971, p. 234), cuja destruição seria o objetivo da expedição de João Maximiano de Souza.

Segundo o relatório do delegado de Óbidos João Valente Couto, ao presidente da província, Sebastião do Rego Barros, publicado no *Jornal Treze de Maio*, a expedição marchou da cidade de Óbidos em direção ao rio Trombetas com a missão de destruir o quilombo, contando para isso com a força de 188 homens.

O famoso quilombo creado há mais de 50 anos, que existia como encantado e inacessível a todos os indivíduos que não fosse negro evadido a seu senhor, hoje está devastado e acessível às diligências que o governo queira lá mandar, e para esse resultado tão vantajoso concorre o valor e constância do capitão João Maximiano de Souza, comandante da expedição (Fundação Biblioteca Nacional).

<sup>8</sup> Para detalhes da organização da expedição para destruir os quilombos do Curuá ver Funes, 1995, p. 205-214.

<sup>9</sup> Movimento Cabano ou Cabanagem, 1835-1840, revolta popular que representou a união de vários grupos sociais: negros, índios, caboclos, intelectuais e proprietários de terras, pela qual o “povo” chegou ao poder e nele permaneceu por determinado período. Ver: Ricci, 2007 e Pinheiro, 2001.

Lugar “encantado”, “inacessível”, que deveria ser descoberto e destruído. Na região onde se formaram os redutos de escravos, a localização geográfica era um fator primordial para sua sobrevivência. Na maioria dos quilombos estudados, afirma Luiza Valpato, “algumas das preocupações centrais eram os esforços da defesa, que incluíam sigilo sobre sua localização” (Volpato, 1996, p. 222). A escolha de lugar bem acima das cachoeiras protegia-os dos ataques de expedições repressoras.

Consta no relatório da expedição que depois de nove dias de caminhadas por “caminhos escabrosos”, em contínuo subir e descer de serras e outeiros, sem alimentos desde o 5.º dia, chegaram ao quilombo que havia sido destruído pelos próprios negros como lembra Daniel Souza, “o quilombo Maravilha foi tocado fogo pelos próprios negros”. Eles abandonaram o quilombo e estabeleceram-se mais acima, na cachoeira do Campiche, e depois foram para cachoeira do Turuna, em busca de território com maior proteção, chegam ao igarapé do Poana.

Uma explicação para a longevidade dos quilombos do rio Trombetas, sendo estes conhecidos das autoridades, podemos supor que estaria na capacidade de organizar sua defesa e estruturar sua vida econômica e política. A preparação para as viagens aos centros urbanos, que duravam em média de vinte a trinta noites, necessitava de certos cuidados, como evitar fazer fogo, o que podia chamar atenção das autoridades. Para que isso não ocorresse, as mulheres do mocambo preparavam a *mixira* (carne de peixe-boi ou de caça preparada e conservada na gordura do animal), garantindo alimentação para toda a jornada, como bem lembram os remanescentes.

Todas as etapas e arranjos da longa viagem eram analisados pelo grupo, principalmente, a seleção dos que dela participariam, já que “só traziam os escolhidos”, aqueles que apresentavam certas habilidades.

Os quilombos tinham assim, essa organização, por exemplo, uma pessoa que era especialista pra remar, que remava bastante, num cansava rápido. Isso era uma estratégia política dos quilombos, uma outra que sentia cheiro, de longe ele percebia alguma coisa, uma outra que ouvia coisa [...] Essas pessoas, o que remava, o que ouvia muito e o que sentia cheiro, essas pessoas quase não trabalhavam, eles eram muito treinados desde pequeno, segundo seu Donga,<sup>10</sup> que nasceu em mil novecentos e sete, me contou. Eles tinham

---

<sup>10</sup>Raimundo da Silva Cardoso (Donga) nasceu em 13 de julho de 1907 na comunidade quilombola da Tapagem, neto e bisneto de escravos fugidos, seu bisavô era o escravo Antônio Basílio mocambeiro do Turuna. Seu Donga faleceu em 27 de julho de 1994, na cidade de Oriximiná.

esses cuidados de treinar essas pessoas pra quando viesse [os brancos]. (Daniel Souza, 55 anos, comunidade quilombola do Jauari, rio Erepecurú. Oriximiná em 05/11/2013)

Das narrativas dos atuais moradores dos quilombos do Trombetas sobressaem as habilidades referidas e suas funções destacadas, quando aqueles que possuíam o olfato e a audição aguçados eram como sentinelas, estando sempre atentos a qualquer sinal de perigo, sendo seu papel alertar o quilombo da aproximação de seus algozes. Sua capacidade de distinguir o cheiro do fósforo usado pelo branco, bem como ser um bom remador, evidenciavam habilidades e estratégias de luta pela experiência, características que garantiam chance maior de escapar a um ataque dos brancos.

A sobrevivência desses quilombos dependia ainda da habilidade em estabelecer contatos, criando uma teia de relacionamentos com a sociedade envolvente.<sup>11</sup> Apesar de localizados em pontos estratégicos e distantes dos centros urbanos, os quilombos do rio Trombetas não estavam isolados, mantinham ligações com aqueles centros por meio dos regatões ou mesmo comerciantes conhecidos das vilas, “os brancos bons”. Tais relações de comércio aparecem descritas em relatos de viajantes, nos documentos da época e jornais, além da memória dessas práticas pelos narradores presentes desses quilombos.

(...) quando terminava o rancho deles, eles não compravam em Oriximiná, eles iam em Santarém. Eles desciam de noite, viajavam no rio, só viajavam a noite, quando era de dia se escondiam (...) assim, eles faziam, descendo as cachoeiras até chegar em Santarém, iam de remo, remando até lá. E lá em Santarém tinha uns brancos lá que eram amigos deles, não era daqueles que maltratava eles, aí sempre entravam em contato (...) eles faziam isso, faziam as compras deles por ali escondido, e retornavam [para os mocambos] (Antônio Carlos Printz, 51 anos de idade, comunidade quilombola do Abuí. Entrevista realizada em 23/10/2013, em Oriximiná).

Os leitores da época utilizavam os jornais<sup>12</sup> como eficaz veículo de comunicação, entre outras coisas, para anunciar fugas, aluguel e venda de escravos, mas também para denunciar as irregularidades ou crimes cometidos por moradores e autoridades, como as acusações de comércio clandestino

<sup>11</sup> Os quilombolas, na sua maioria, viviam próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas, na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmo brancos. In: Reis, 1995/96. p. 18.

<sup>12</sup> Compreendemos a imprensa como linguagem constitutiva do social, portanto, fala de um lugar social, de um tempo e contexto histórico, revelando visão de mundo e de valores de determinada sociedade. Para um debate mais aprofundado sobre o tema, e que orientou-me no trabalho, ver Cruz; Peixoto, 2007.

entre quilombolas e comerciantes da cidade de Óbidos. Segue a denúncia transmitida à população por meio de uma longa carta, publicada em 26 de fevereiro de 1875, no Jornal *O liberal*, por um indignado morador de Óbidos.

Mal, muito mal vai esta cidade com os vizinhos aquilombados no rio Trombetas, e esse mal cresce pela indiferença da polícia, senão do governo. Todos sabem que chegam aqui diariamente esses escravos, que traficam com algumas casas comerciais, e passeiam impunemente pela cidade, todos veem, menos a polícia, porque não quer ver (Fundação Biblioteca Nacional. Jornal *O Liberal*, Belém-Pará, 26 de fevereiro de 1875).

Na maior parte do Brasil onde se estabeleceram os quilombos, evidenciaram-se tais relações comerciais entre quilombolas e a sociedade local, muitas vezes denunciadas às autoridades e jornais. Por essas práticas, aprofundaram brechas no sistema escravista, criadas pela negligência das autoridades e de seus antigos senhores, mas, sobretudo, por aqueles quilombolas, conjuntamente com sua estratégia de luta e importância dos seus produtos para o abastecimento do mercado local. Tais relações possibilitavam a realização de pequenas trocas comerciais entre quilombolas, escravos e taberneiros, prática comum no período escravista.<sup>13</sup>

Conexões de aliança do tempo dos antigos aparecem na narrativa de Silvio Rocha, 46 anos, coordenador da comunidade de Boa Vista, que apresenta uma síntese da relação estabelecida entre os mocambeiros e os centros urbanos, em uma memória de resistência que revaloriza experiências sabidas e preservadas por relações históricas que se forjaram sem recurso à comprovação por documentos oficiais escritos.

Eles [os quilombolas] eram assim, gente que ainda ia pra Santarém de canoa. Na época eles viajavam mais de noite [...], porque eles já tinham o patrão dele chamado de senhor. Certo, né?. [Quanto à viagem ele explica] “[...] só viajava a noite, de dia escondia a canoa; comida, eles já levavam tudo pronto [...] então quando eles chegavam lá, um ia lá em terra com patrão e falava com ele. Quando ele vinha escondia eles, faziam as coisas que tinham que fazer por lá. Compravam, trocavam né, que eles levavam alguma coisa que necessitavam (Silvio Rocha, 46 anos, coordenador comunidade de Boa Vista, Alto Trombetas, em 29/10/2013).

---

<sup>13</sup> Para o historiador Flávio Gomes, na maior parte das regiões onde se estabeleceram mocambos no Brasil, eram comuns tais relações entre quilombolas e taberneiros, construindo uma teia de interesses e relações socioeconômicos diversas. In: Gomes, 1996.

Os quilombos do Trombetas abasteciam parte do mercado local de Óbidos. Como revelam as fontes, com produtos da floresta e com o excedente de sua roça. Segundo dados estatísticos sobre a produção de Óbidos, apresentados por Ferreira Penna em 1867, “o tabaco era cultivado em menor escala que o café, [sendo que] a maior quantidade e melhor qualidade que aparece no mercado de Óbidos é proveniente dos mocambos do rio Trombetas” (Penna, 1869, p. 19). Quando perguntado ao senhor Silvio Rocha sobre o que os quilombolas levavam para comerciar nos centros urbanos, evidencia-se a dimensão do extrativismo articulado ao modo de vida daqueles homens e mulheres.

Ah! Às vezes eles levavam muita coisa, óleo de copaíba, breu, às vezes levavam cipó, o timbó que na época o pessoal... usava pra questão de curral pra gado, eles usavam muito timbó, então era basicamente essas coisas que eles levavam, viviam os negros... sempre viviam na base do extrativismo[...] (Idem).

Outras informações sobre a lista de produtos comercializados aparecem na fala do seu Raimundo Cordeiro, o Donga, lembrando de histórias contadas por seu avô. Segundo esse narrador, “os pretos traziam farinha, tabaco, muito legume [...]”,<sup>14</sup> o que indica atividade agrícola intensa e o encontro de interesses com indígenas locais.

Pode-se observar que, apesar de considerados um mal a ser sanado, os quilombos demonstravam autonomia e inserção no comércio local, evidenciando relações socioeconômicas complexas com interação com a sociedade urbana, cuidando-se para negociar com as pessoas certas, pois como bem lembra seu Donga, “no meio dos ruins tinha muitos brancos bons”, dimensionando-se aí os interesses de comerciantes e poderes locais associados à permanência daquelas relações de troca.

Eles [os comerciantes] tinham muito cuidado com eles [os quilombolas]. Ao chegar na calada da noite, eles [os quilombolas] sempre chegavam bem tarde. Aí, eles alagavam as canoas e eles [os comerciantes] levavam e escondiam eles [os quilombolas] num lugar, isso ainda na época da escravidão. Eles ficavam escondidos durante o dia, arrumavam as coisas deles, a mercadoria toda [que levariam para o quilombo]. (Daniel Souza, 55 anos de idade, comunidade quilombola do Jauari, em 5/11/2013)

<sup>14</sup> Raimundo da Silva Cardoso (Donga), 81 anos, morador da tapagem em entrevista concedida a Eurípedes Funes, 1992. In: Funes. Eurípedes. A. *Op. Cit.* 1995, p. 191.

Cumplicidade e perspectivas produtivas comuns possibilitavam que esses quilombolas se relacionassem com a sociedade ampla a fim de comercializar seus produtos sem serem denunciados, tomando-se os devidos cuidados, pois “só remavam à noite” e só negociavam com a pessoa certa. A relação estabelecida entre quilombolas, mercadores e autoridades do período evidencia-se por vasta documentação, e também pela memória dos moradores da comunidade remanescentes de quilombo do rio Trombetas.

## **Descendo as cachoeiras: a defesa de seus modos de vida**

Indubitavelmente, os principais quilombos estavam localizados acima das Cachoeiras do rio Trombetas, cuja primeira seria denominada pelos negros de Porteira, o que não descarta a existência de mocambo menores espalhados em locais abaixo desta. Refazendo o trajeto de fuga de suas famílias, muitos remanescentes citam lagos e igarapés como refúgio dos seus ancestrais, como Marina dos Santos de 58 anos de idade, mãe, agricultora e moradora da comunidade quilombola de Boa Vista, que ao falar da família do seu pai, observa que “a mãe dele era negra, era negra e era afi...[africana] e, era escrava e, aí fugiro aqui pra dentro do batata [lago do Batata] lá eles fizeram....mas ero poucos lá, eles fizeram um tapirificaro lá”. As falas, a todo o momento, apontam lugares como o igarapé das almas, Arrozal, Erepecú, Tapagem, e outros, todos na parte mansa do rio, um bom refúgio de quilombola.

É nesse contexto de ocupação do Trombetas, abaixo das cachoeiras, que chegamos a Boa Vista, um quilombo formado na parte mansa do rio. A sua história é contada por sujeitos históricos reconhecidos por sua história social na comunidade. Assim, chegamos ao senhor José dos Santos (filho), 72 anos, agricultor aposentado, filho de José dos Santos e Francisca de Paula dos Santos, tendo por avós maternos Antônio Honório dos Santos e Maria José Conceição, o casal de escravos que deu origem à comunidade.

Da memória sobre caminhos percorridos pelos avós maternos, temos uma síntese da trajetória de muitos negros que, ao fugirem da escravidão, adentram nas matas, nos meandros dos rios e cachoeiras, assim narra seu José dos Santos (filho).

(...) meus avós num eram daqui. [de onde eram seus avós?] Eles dizem que vieram daí, do rumo da África. Eles vieram curridos do tempo da escravidão. Vieram para as fazendas de Santarém, de Santarém se espalharam, uns foi pra Alenquer, outros veio pra cá pro trombetas. Teve quilombo que foi pra Porteira [Cachoeira Porteira], e assim, eles foram

se espalhando, e o meu avô ficou puraqui por Boa vista (José dos Santos, 72 anos, comunidade de Boa Vista, Alto Trombetas, em 16/11/2013).

Ao chegar no rio Trombetas escolheu um lugar estrategicamente bem posicionado, no alto de um barranco, a futura comunidade de Boa Vista, um bom ponto para se observar a chegada de eventuais intrusos. Segundo narra seu José, “(...) foi esse Antônio Honório que mora aqui, e deu esse nome de Boa vista, porque fazia uma vista longa, tanto pra baixo como pra cima [...] era meu avô, pai da minha mãe”. No entorno da família de Antônio Honório dos Santos se dariam muitas das interações sociais e políticas do povoamento de Boa Vista.

Em relação a Boa Vista, Acevedo e Castro fazem as seguintes considerações:

O lugar de Boa Vista existe desde fins do século passado. Coudreau, na viagem em 1900, comenta a presença de alguns moradores que se beneficiavam dos ricos castanhais existentes nas cercanias, praticavam agricultura e eram conhecidos inclusive pelo cacau que plantavam em abundância (Acevedo; Castro, 1998, p. 216).

Ainda segundo as autoras, no movimento de descida dos mocambeiros do Trombetas, membros da família dos avós maternos de José dos Santos, vindos da região da Tapagem, estabeleceram-se em um sítio entre o igarapé de Água Fria e boca do Moura, terreno com registro cartorial em nome de Claudio Bentes da Conceição.

Adauto F. Duque (2004) observa que O. Coudreau, ao passar por Cachoeira Porteira em 1889, comenta sobre um lugar logo abaixo da Colônia, que seria, segundo a viajante, a casa de Raimundo dos Santos, negro com mais de quarenta anos, suficientemente “civilizado”, sendo autoridade no lugar, e digno de estima pelas autoridades do Baixo Amazonas. A família Santos constitui eixo central do povoamento de Boa Vista. A presença nesse espaço revela o processo de descenso dos grupos familiares que se estabeleceram ao longo do rio Trombetas. Como base no exposto, conclui-se que a origem da comunidade de Boa Vista estaria ligada, tanto ao processo de fuga quanto ao de descenso das regiões da Tapagem e de Cachoeira Porteira, como apontam Acevedo e Castro (1998).

Com o paulatino arrefecimento das expedições punitivas do sistema escravista, processo que encontra nas lutas daqueles homens e mulheres importante perspectiva de problematização, muitos negros aquilombados iniciaram, de forma mais intensa, o descenso das cachoeiras. Como evidencia

Silvio Rocha em sua narrativa, “eles tavam descendo da escravidão, porque... aos poucos né, conforme eles iam vendo que a escravidão tava mudando de rumo digamos assim, então eles vinham descendo a cachoeira, descendo as cachoeiras”.

Tal processo de “mudança de rumo”, observado ao mesmo tempo dos acontecimentos pelos próprios sujeitos militantes daquelas lutas, deu-se bem antes do fim da escravidão, quando criaram dentro de seus modos de vida as estratégias de enfrentamento pelas quais pudessem se estabelecer abaixo das cachoeiras do Trombetas.

Outras dimensões dessas lutas marcam a memória do processo de estabelecimento da comunidade do Arrozal, onde nasceu Antônio Pereira dos Santos, conhecido como Antônio Macaxeira, pai do seu Alcindino Pereira de Jesus, que nasceu no Jamari e cujo avô era mocambeiro do Campiche. Diz Alcindino que “fizero esse lugar lá abaixo da Cachoeira chamado Arrozal”, evidenciando o fazer dos lugares e comunidades do Trombetas alinhado com as disputas sociais enfrentadas por homens e mulheres negros e escravos, que constituíram naquele momento a sua própria liberdade.

O descenso à procura de novos territórios estava também associado à necessidade de sobrevivência do grupo em crescimento, o que aparece problematizado pela narrativa oral de Silvio Rocha, quando observa que “eles morava um tempo em um lugar e, às vezes, tava um pouco escasso a questão da caça lá, a terra já não tava muito boa, e eles mudavam pra outro lugar”. Teria também contribuído para o processo de deslocamento a formação de pequenos grupos familiares, que por meio de casamentos fixaram residência em diferentes lugares.

Novos povoamentos foram se constituindo e aos existentes juntaram-se outros grupos, processo que se intensificou após a abolição da escravatura como narra Carlos Printz, 58 anos, morador da comunidade quilombola do Abui: “depois que eles já estavam libertos, foram descendo o rio e foram morando nesses lugares, onde nós estamos morando agora. É no Abui, é na Tapagem, essas comunidades que hoje em dia temos”, incluindo Boa Vista. Comunidades cujo aparecimento foi articulado pelas lutas, fugas e criação dos quilombos/mocambos pelos escravos.

## Referências

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2º ed. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *O vale do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, estatísticas, produção, comércio, questões fiscais do vale do Amazonas*. 3. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e o historiador*. São Paulo: Ática, 1995.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre História e imprensa. In: *Projeto História*. São Paulo: PUC-SP, n.º 35, dez. 2007. pp. 253-270.

DIAS, Manuel N. *A companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

DUQUE, Adauto Neto Fonseca. *Boa Vista e Moura: terra de quilombolas e o Grande Projeto Trombetas – uma incômoda presença*. Dissertação (Mestrado em História Social). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2004.

FUNES, Eurípedes. *Comunidade Remanescente dos Mocambos do Alto-Trombetas*. São Paulo: Fundação Pró-Índio, 2000.

\_\_\_\_\_. *A. Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: história e memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em História Social), São Paulo: USP, 1995.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos Brasil*. São Paulo: UNESP: Polis, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PENNA, Domingos Soares. *Região Ocidental da Província do Pará: resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém*. Belém: Diário de Belém, 1869.

PINHEIRO, Luís Balkar. *Visões da Cabanagem: uma revolta popular e suas representações na historiografia*. Manaus: Valer, 2001.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e poder. In: *Mnemosine*. Rio de Janeiro: Universidade, v. 5, n.º 2, 2010, pp. 53-79.

\_\_\_\_\_. O que faz a história oral diferente. In: *Projeto História*. São Paulo, (14), fev. 1997.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. In: *Revista USP*. São Paulo: USP, (28): 14.39. Dezembro/Fevereiro 95/96.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835-1840. In: *Tempo*. Universidade, v. 11, n. 22, 2007. pp. 15-40.

SAMPAIO, Patricia. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai, 2012.

SAMUEL, Raphael. Teatro da Memória. In: *Projeto história*. São Paulo, (14), fev. 1997.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Belém: UFPA, 1971.

THOMPSON, Edward. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.222-224.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.



**MEMÓRIA DE LUTAS NAS  
NARRATIVAS DE MULHERES  
QUILOMBOLAS DO MATUPIRI:  
POSSIBILIDADES DE PENSAR,  
FAZER, ENSINAR A HISTÓRIA NO  
BAIXO AMAZONAS**

João Marinho da Rocha  
Júlio Cláudio da Silva



Este texto reflete as potencialidades de pensar a História do Baixo Amazonas a partir do diálogo produtivo com as oralidades amazônicas presentes nas memórias orais de Mulheres da Federação Quilombola do Matupiri, em Barreirinha, no Amazonas. O amadurecimento das pesquisas realizadas desde 2010 na Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins, no âmbito do curso de História, aponta para os mais variados modos de protagonismos no processo de luta pelo reconhecimento do Matupiri como Comunidade Quilombola. Destacamos neste texto o papel das lideranças femininas, que sempre estiveram à frente da federação quilombola do município de Barreirinha e aparecem como figuras centrais nas narrativas sobre a busca do reconhecimento do Matupiri como quilombo. Trazemos os cenários legais constituídos após a redemocratização, as pesquisas já realizadas pelo Cesp no Matupiri, as ações de mulheres como objeto da História e, por fim, as memórias de lutas das mulheres quilombolas à luz dos demais movimentos sociais e organizações de lutas por direitos das comunidades negras estabelecidas no país, com destaque para o Baixo Amazonas. As análises das narrativas orais dos quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, sobre os seus processos indenitários e de construção de memória iluminam indícios que apontam novas leituras da História da escravidão no Baixo Amazonas, a partir das comunidades negras do rio Andirá, Lago Matupiri. Em outras palavras, os indícios oferecidos pelos quilombolas do Matupiri sugerem que as gerações pretéritas construíram ali espaços de liberdades e resistência, em meio às comunidades ditas ribeirinhas e comunidades indígenas Sateré-Mawé.

## **Dos direitos garantidos – leis aos direitos assegurados – na prática: breves reflexões**

Para alguns, o ano de 1985 será lembrado como o início da nossa recente democratização com a eleição da chapa presidencial civil Tancredo Neves e José Sarney. Para outros, a nova fase democrática tem início com a Constituição de 1988 e o sepultamento em definitivo do chamado entulho autoritário, produzido pelos longos anos de ditadura civil-militar. A Constituição cidadã, como a chamava o doutor Ulisses Guimarães, abriu as portas para várias medidas cujos objetivos foram garantir a reparação e proteção de direitos aos cidadãos. O presente artigo visa recuperar aspectos da história das lutas estabelecidas no interior das comunidades do Lago Matupiri, pelo seu reconhecimento como quilombolas a partir da análise de fontes orais. Estamos nos referindo às comunidades de Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Trindade, Boa Fé e Ituquara, situadas às margens do Lago Matupiri, Distrito de Barreirinha, Amazonas.

Nas décadas subsequentes à promulgação da Constituição de 1988, houve uma tentativa de intervenção profunda na organização do ensino fundamental no Brasil. Uma delas foi a aprovação e implementação dos PCNs (1997), documento responsável pela introdução de temas transversais, como o da “pluralidade cultural”. Por ser seu objetivo a formação do cidadão, a adoção dos temas transversais pode transformar-se em ferramenta importante na luta contra a discriminação racial no Brasil (Mattos, 2003).

No limiar do século XXI houve um segundo momento deste processo de ampliação da cidadania via educação, por meio da alteração do artigo “26-A” da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei. 9.394/1996) em função de novas atribuições estabelecidas pela lei 10.639/2003, que estabeleceu o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Com esta lei, os conteúdos programáticos das escolas Básicas passaram a conter o estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro na área social, econômica e política e pertinentes à História do Brasil.

A Resolução 1/2004 CNE/CP, complementar à lei 10.639/2003, estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. E determina que os sistemas de ensino, da Educação Básica à Superior, providenciem o registro da história não contada das comunidades e territórios negros urbanos e rurais, bem como a organização de acervos que preservem e divulguem valores, pensamento, jeitos de ser e viver dos afrodescendentes.

Assim sendo, ao fazermos o registro sonoro e de imagem do modo de vida, das formas de produção, das trocas econômicas, das formas de uso e usufruto da terra, da cultura religiosa e do patrimônio cultural imaterial, estaremos atendendo a determinações da legislação Federal.

O presente artigo também atende as orientações e determinações previstas pelo Conselho Nacional de Educação Câmara de Educação Básica, por meio da Resolução N.º 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Os resultados obtidos com nossa pesquisa possibilitarão a aplicação do Inciso XI desta legislação, que prevê a “inserção da realidade quilombola em todo o material didático e de apoio pedagógico produzido em articulação com a comunidade, sistemas de ensino e instituições de Educação Superior”.

A Constituição Federal, de 1988, em seu Artigo 68 prevê o reconhecimento e a concessão da titulação da posse coletiva das terras às comunidades remanescentes de quilombos. Diante da demanda das

comunidades rurais pela posse de terra, com base na memória do cativo, antropólogos brasileiros propuseram a ressemantização do termo remanescente de quilombo. Assim, um grupo de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, considerou que o termo quilombo e as expressões remanescentes de quilombo sofreram um processo de ressemantização, em função de uma nova autodenominação das comunidades negras em face às disposições legais vigentes. A expressão legal “remanescentes das comunidades dos quilombos” passou a designar todas as comunidades negras rurais, estabelecidas em determinados territórios, sem título de propriedade, que legitimavam seus direitos coletivos às terras ocupadas, na memória de uma origem comum, ligada à experiência da escravidão (Mattos, 2004 e 2012; O’Dwyer, 1995 e 2002; Arruti, 2001; Almeida, 1996; Gomes, 1996).

Segundo o Decreto 4.887/2003, os quilombos são: “grupos étnico raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Art. 2º do Decreto 4887, de 20/11/2003). São múltiplas e variadas as características das comunidades quilombolas no Brasil. Elas se encontram em todo o território nacional, sendo mais ou menos numerosas de acordo com a região. Encontramos comunidades quilombolas em áreas rurais e urbanas, constituídas por fortes laços de parentesco e herança familiar ou não. Para os quilombolas, o território é um pedaço de terra de uso coletivo. O território é uma necessidade cultural e política da comunidade, ligado ao seu direito de se distinguir e diferenciar das comunidades circunvizinhas e do poder decisório sobre o seu próprio destino. Dados da Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, indicam que existem hoje no Brasil mais de três mil e setecentas comunidades remanescentes de quilombos. A maior concentração dessas comunidades encontra-se nos estados do Maranhão, Bahia, Minas Gerais. Para outras instituições este quantitativo pode chegar a cinco mil comunidades.<sup>1</sup> No Baixo Amazonas, as margens do lago Matupiri, Barreirinha, Amazonas, localizam-se cinco comunidades quilombolas: Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE) Brasília – DF/ 2011.

<sup>2</sup> A Fundação Cultural Palmares por meio da Portaria N.º 176, de 24 de outubro de 2013, registrou no Livro de Cadastro Geral n.º 16 e certificou, de acordo com a autodefinição e o processo em tramitação, junto à referida Fundação, que as comunidades de Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade se definem como remanescentes de quilombo. Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. N.º 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.

## Do uso das fontes orais nas pesquisas do CESP/UEA no Quilombo Matupiri

Já contamos meia década de uso de fontes orais nas produções acadêmicas do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no que tange aos estudos das comunidades quilombolas do Lago Matupiri.

As comunidades quilombolas do rio Andirá, lago do Matupiri, Barreirinha, lutaram por cerca de dez anos por titulação, receberam o título como remanescentes em 2013. No entanto, ainda buscam legitimarem-se cada vez mais como tais. Daí, as festas tornam-se espaços privilegiados de afirmações identitárias na medida em que buscam elementos que os liguem ao passado comum, que é a experiência da escravidão na Amazônia experimentada por seus antepassados. Os estudos desenvolvidos a partir do ano de 2010, em certa medida, refletem essa conjuntura de luta política dos quilombolas do Matupiri.

As primeiras iniciativas de pesquisa sobre os quilombolas do Matupiri foram desenvolvidas em 2010 e buscavam, de modo geral, registrar os percursos, daquelas comunidades, pelo seu reconhecimento enquanto remanescentes qui-lombolas. Estas pesquisas resultaram em monografias de conclusão do curso de História: a) Agora somos quilombolas: a luta da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo de Antônio Tadeu Carvalho Mourão; b) Memória e Luta: narrativas dos remanescentes de quilombos de Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade, de Sabrina Coelho Campos; c) A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, através da memória coletiva e relatos orais, de Adriana Gomes. Foram realizadas sob a orientação dos professores Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira, Rooney Barros e Mônica Xavier de Medeiros. Não encontramos indicativos de divulgação em eventos científicos de tais narrativas históricas e apenas uma delas retornou e encontra-se na escola de Santa Tereza.

Os projetos de Iniciação Científica de 2013-2014 e o TCC de 2014 tomaram aqueles primeiros esforços como base, especialmente as entrevistas transcritas em anexo, e aprofundaram alguns pontos. Para isso, separaram-se nas investigações, em que cada um focou em uma estratégia possível de análise da busca de identidade por parte dos quilombolas do Matupiri, tais como os processos de construções de memórias e as narrativas sobre as origens, os modos de vida e uso da das terras e as festas populares realizadas nas comunidades.

Fazem parte desse grupo os estudos: a) Biografias e identidades: por uma história da formação da comunidade negra de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM, desenvolvido por Eduardo Setubal de Souza; b) Memória e Identidade nos relatos da comunidade negra rural de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM, desenvolvido por Rodrigo Marinho Pontes; c) Cultura e Identidade nos relatos da comunidade negra rural de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM, desenvolvido por Elimilso Colares Bras e d) História e Memória das Festas populares de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM, desenvolvido por Ana Regina Pantoja Guerreiro. As pesquisas supracitadas estiveram sob a orientação dos professores Júlio Claudio da Silva e João Marinho da Rocha e desenvolveram-se com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas-Fapeam.

Com o fruto dessas pesquisas foram escritos quatro artigos apresentados em congressos especializados nas discussões sobre fontes orais e produção de conhecimentos e preservação de acervos orais: a) “História e Memória das Festas populares de comunidades negras rurais do Matupiri/Barreirinha-AM”, apresentado no VIII Encontro Regional Norte de História Oral, 2013; b) “História Oral, Cultura, Memória e Identidade quilombola: Narrativas orais sobre as festas populares da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM”, apresentado no XII Encontro Nacional de História Oral no ano de 2014; c) “Negra Amazônia: Memória e Identidade nos relatos da Comunidade de Santa Tereza do Matupiri – Amazonas”, apresentado no VIII Encontro Regional Norte de História Oral, 2013; d) “Memória e Identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-Amazonas”, apresentado no XII Encontro Nacional de História Oral no ano de 2014. Tais produções estão sendo sistematizadas em formato de cadernos para serem entregues a essas comunidades, que agora possuem titulação de remanescentes quilombolas.

João Marinho da Rocha e Júlio Cláudio da Silva continuam o aprofundamento dessas pesquisas de modo articulado aos estudos de mais três pesquisas de iniciação científica (Paic 2014-2015) por eles orientadas. Estamos nos referindo aos projetos *Culturas e Identidades quilombola: análise de narrativas sobre participação das escolas locais nas festas populares de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM*, desenvolvidos por Meliane Gaia; b) *Culturas, Memórias e Identidades quilombola: narrativas sobre como as festas populares são apropriadas pelos diferentes grupos da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM*, desenvolvida por Arlindo Marques e c) *Diálogo entre História e Memória nas narrativas dos quilombolas do lago Matupiri (Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade)/Barreirinha-Amazonas*, desenvolvido por Carlos Alberto Trindade Filho. As três pesquisas

em desenvolvimento contam com o apoio da Fundação de Amparo à pesquisa do Estado do Amazonas – Fapeam.

Além de Iniciação Científica, está em andamento a pesquisa para um TCC do curso de segunda licenciatura em História, intitulado “Educação, cultura e identidade quilombola: narrativas de professores sobre a participação das escolas locais nas festas populares do Matupiri, Barreirinha-AM”, desenvolvido por Janete de Souza Santos, professora da comunidade de Santa Tereza há 25 anos, autoidentificada como remanescente quilombola. Ela se ocupa em entender os papéis desenvolvidos pelas escolas locais juntos aos demais segmentos nos processos de construção de identidades quilombolas. Todos esses esforços estão amparados no Grupo de Estudos Históricos do Amazonas – Geha/UEA/Parintins.

Tais pesquisas pautadas nas análises das memórias orais dos quilombolas têm como base a metodologia da História Oral. Esta consiste em um conjunto de procedimentos, tais como: o estabelecimento do perfil do grupo dos entrevistáveis, gravação em áudio ou vídeo e a transcrição das entrevistas, o tratamento do produto escrito, armazenamento e análise da documentação oral produzida (Meihy; Holanda, 2011).

História Oral é uma prática de apreensão de narrativas feita por meio do uso de meios eletrônicos e destinada a recolher testemunhos, promover análises de processos sociais do presente e facilitar o conhecimento do meio imediato. A formulação de documentos por meio de registros eletrônicos é um dos objetivos da história oral (Idem, 2011). Entre os atores sociais prioritários para a elaboração de nossas entrevistas estão os moradores mais idosos e as lideranças da associação de moradores das comunidades quilombolas do lago Matupiri, distrito de Barreirinha, Amazonas.

Todos os estudos realizados promoveram diálogos significativos entre as narrativas orais dos moradores das comunidades sobre os processos identitários e os autores que estudaram e estudam as questões negras na região, tais como Acevedo; Castro (1998, 2004), Funes (1995), Gomes (1999), Sampaio (1997, 2011, 2012), Farias Júnior (2013). As análises das narrativas orais dos quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, sobre os seus processos identitários e de construção de memória, iluminam indícios que apontam novas leituras da História da escravidão no Baixo Amazonas, a partir das comunidades negras do rio Andirá, Lago Matupiri. Em outras palavras, os indícios oferecidos pelos quilombolas do Matupiri sugerem que as gerações pretéritas construíram ali espaços de liberdades e resistência, em meio às comunidades ditas ribeirinhas e comunidades indígenas Sateré-Mawé.

O amadurecimento dessas pesquisas aponta para os mais variados modos de protagonismos no processo de luta por reconhecimento do Matupiri como quilombola. Destacamos neste texto os papéis das lideranças femininas, que sempre estiveram à frente da federação quilombola do município de Barreirinha e aparecem como figuras centrais nas narrativas sobre a busca do reconhecimento do Matupiri como quilombo.

## **“Filhas do Rio Andirá” – Memórias das lutas quilombolas nas narrativas de mulheres do Matupiri: possibilidades de pensar, fazer, ensinar a história no Baixo Amazonas**

Em seu artigo “História das mulheres”, Rachel Soihet reflete sobre o lugar da mulher como objeto da história. Não se deve estudar a história da mulher, mas sim a história das mulheres, pensando-as em suas condições social, étnica, racial, crença religiosa e suas trajetórias percorridas ao longo dos tempos. Observando em que medida as mulheres conquistaram espaços onde antes eram excluídas. Contribuindo para que nas últimas décadas ocorressem estudos sobre as mulheres e das pessoas comuns, antes excluídos da história, como os operários, camponeses, escravos, pois é justamente nesse momento que as mulheres também são incluídas no campo de estudos, transformando-se em objeto e sujeito da história (Soihet, 1997, p. 275).

No final do século XIX, período em que os historiadores têm amplo interesse nas histórias políticas e domínio público, no qual eles dão maior ênfase às fontes administrativas, diplomáticas e militares, sendo assim, os trabalhos voltados para as mulheres são escassos nessa época.

A Escola dos Annales, que busca estudar os seres vivos em seu cotidiano, contribuiu bastante para que isso viesse a acontecer futuramente. Correntes revisionistas marxista, a partir da década de 1960 começam a buscar como objetos a serem estudados os grupos sociais que antes os historiadores não tinham interesse nenhum, como as massas populares e as mulheres do povo (Soihet, 1997, p. 276).

Já nas questões teórico-metodológicas, segundo a autora, a história das mulheres voltada para o campo de estudos não veio contribuir apenas para as campanhas das feministas para o melhoramento das condições de trabalho, mas também para que houvesse a expansão no que fora delimitado na História, na qual a autora dá destaque a vários autores com seus trabalhos voltados para as mulheres, como Joan Scott dá muita importância em seu trabalho à história das mulheres e ao movimento feminista, trazendo como exemplo os historiadores sociais que colocaram as mulheres como homogêneas, pessoas

que se moviam em contextos e papéis diferentes, mas que continuavam sendo as mesmas mulheres.

Isso favoreceu muito, na década de 1970, aos movimentos das mulheres e também para se discutir a identidade coletiva. Porém, no final desta década, muitas tensões ocorreram tanto no interior das disciplinas quanto nos movimentos políticos. Essas tensões combinaram-se para questionar a viabilidade da categoria das mulheres e para introduzir a diferença como um problema a ser analisado. “A fragmentação de uma ideia universal de “mulheres” por classe, raça, etnia e sexualidade” foi associada a diferenças políticas sérias no seio do movimento feminista. No início, acreditava-se “na possível identidade única entre as mulheres, passou-se a outra em que se afirmou a certeza na existência de múltiplas identidades” (Soihet, 1997, p. 277).

Maria Cremilda Rodrigues dos Santos, técnica de enfermagem por ofício, identifica-se como ex-presidente “do movimento da nossa etnia quilombola do município de Barreirinha”. Segundo a entrevistada, ela fez parte do movimento que protagonizou o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, junto à Fundação Palmares. “Nós fundamos uma federação pra nós criarmos né, é pra ver pra fazer o mapeamento todinho e nós passamos três meses fazendo esse mapeamento pra gente adquirir os conhecimentos que as pessoas antigas fizeram pra nós conversando conosco fizemos o resumo onde tiramos as partes principais.”<sup>3</sup>

Maria Cremilda Rodrigues dos Santos, na época da entrevista, contava 59 anos de idade. Ela nasceu na comunidade de Santa Teresa do Matupiri, no ano de 1954. Filha de Silvestre Rodrigues da Costa e Maria Rosa da Silva, Conceição define-se como a “filha do rio Andirá”, uma autodeclaração que revela o sentimento de pertença à região. O que talvez aponte para uma reivindicação da legitimidade de suas ações políticas, em contraponto a outros moradores que eventualmente tenham migrado para a região.<sup>4</sup>

Segundo a sua narrativa, o mapeamento dos dados históricos sobre a comunidade parece ter precedido a abertura do processo de reconhecimento como quilombola. O mapeamento teria sido feito por uma equipe com quatro integrantes durante três meses. Uma professora de nome Osmarina, um sobrinho de Dona Cremilda Alberto e Mateus e a própria entrevistada.<sup>5</sup>

O grupo teria saído “de comunidade em comunidade pegando as pessoas mais de idade”, ou seja, percorrido as cinco comunidade que constituem a comunidade quilombola do Rio Andirá, Santa Teresa do Matupiri, Ituquara,

<sup>3</sup> Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. Entrevista realizada \_.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Idem.

Trindade, Boa Fé e São Pedro. A tarefa do grupo parece ter consistido na coleta de dados, depoimentos e informações partilhadas na memória dos moradores mais idosos da comunidade acerca das origens dos seus moradores, ou em suas palavras, “pegando como foi pra chegar as pessoas negras dentro do Matupiri”. Referindo-se ao território sobre o qual se assentam as cinco comunidades, a entrevistada nos diz ser o Matupiri “uma área que fica dentro” de um lago, próxima a “uma cabeceira”, para além da margem direita do Rio Andirá “que passa direto”<sup>6</sup> para as terras indígenas Sateré-Maué.

Indagada sobre o processo de luta para o reconhecimento da comunidade como quilombola, Cremilda citou a visita da doutora Ana Felícia, que teria vindo de Manaus, juntamente com outras duas professoras da Universidade, provavelmente a Federal do Amazonas. Chegarem ao Distrito, Dona Lucia Costa, João Siqueira e o professor Jerson. Foi quando os membros das comunidades começaram a se conscientizar de que pertenciam a comunidades quilombolas, “e aí chegou duas pessoas lá em casa que é parente meu também meu primo disse assim: – ‘Cremilda tem um pessoal lá no matupiri e você não quer ir lá pra gente ver o que é quilombola?’”.<sup>7</sup>

Maria Amélia dos Santos Castro contava 53 anos de idade no momento da entrevista. Trabalhadora rural, nascida na comunidade Santa Tereza, atual “presidenta da federação dos quilombolas do Município de Barreirinha”. Os moradores das comunidades já haviam obtido o título de reconhecimento “como remanescentes”, já estavam “com a certidão nossa de reconhecimento de remanescente aqui nas cinco comunidades de remanescente quilombo”.<sup>8</sup>

Indagada sobre como se deu o processo de luta pelo reconhecimento das comunidades como quilombolas, informa ter sido o seu início no ano de 2005. Neste ano teria sido feita a primeira pesquisa “aqui dentro da comunidade 2005”. Na ocasião, uma pesquisadora Ana Felícia teria ido à comunidade “porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas e aonde ela foi indicada, foi no Andirá”.

Ao chegar à comunidade, a pesquisadora conversou com os membros das comunidades que foram lhe “contando que a gente tinha sangue de negro porque o nosso princípio tinha vindo da África”. O passo seguinte teria sido o levantamento “da procura dos negros né, aí chegou a conclusão que hoje nós somos reconhecidos, essa luta foi muito grande ta sendo até hoje muito grande essa luta”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> Maria Amélia dos Santos Castro

<sup>9</sup> Idem. Maria Amélia dos Santos Castro

Para Maria Amélia dos Santos Castro, o reconhecimento das comunidades como quilombolas “é uma honra muito grande, porque nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratado diferente como era no princípio, se no princípio nossos pais nossos avós não foram escravos de senzala”. Segundo a entrevistada, seus avós não foram escravos de senzalas, mas submetidos à exploração do trabalho nas fazendas próximas à região: “foram escravos do trabalho que si viam aqui de servir, de escada pros fazendeiros, pras pessoas que vinha vender mercadoria, os regateavam<sup>10</sup> por aqui, eles se matavam tirando madeira pra troca com rancho”.

E acena para as suas expectativas em relação ao futuro da comunidade quilombola do Lago Matupiri: “hoje em dia vai ser diferente né, hoje em dia já tá sendo, já tá de olho aberto, não é mais aquele olho fechado que antigamente existia, então pra gente o nosso reconhecimento foi verdadeiramente uma pátria muita alegre muito boa”.

A mobilização política das comunidades se deu através da organização de assembleias nas quais se compartilharam as memórias sobre as origens das comunidades. E nesse movimento, o “tradicional” como operativo foi aparentemente deslocado no discurso oficial, afastando-se do passado e tornando-se cada vez mais próximo de demandas do presente (Almeida, 2008, p. 27). Assim, “a gente se organizou através de assembleia, um contando história um do outro, como que foi que tinha acontecido. Ficamos sabendo dos direitos que nós tinha através da Ana Felícia, do professor Camilo eles chegaram a dizer pra gente que se nós sabia o quanto qual era o valor que o negro tinha tem, aí disse que não, aí foi dito olha, a o valor que vocês têm nem todos têm, o apoio que vocês têm que muitas pessoas querem ter e não têm, então a gente foi conversando eles foram explicando pra gente, pra caba de concluir quando a cartografia do Amazonas veio pra cá aí foi que completou, eles fizeram nós tivemos uma oficina de 4 dias. Nessa oficina teve a oficina do mapeamento das áreas, cada comunidade fez o seu mapa, foi batido GPS de todas as comunidades, então através desses mapeamento e desse GPS foi que chegou a conclusão de nós sermos reconhecidos 8 meses depois nós fomos reconhecidos né. Aí nessa oficina fui feito dia 14 de fevereiro de 2013, quando foi dia 28 de abril de 2013 tivemos a conversão 69 aqui dentro da comunidade. Então, tudo isso ajudou nós acabar de completar a nossa palavra, aí nós fomos reconhecido, 7 meses chegou em nossas mão o diário oficial da união, 15

---

<sup>10</sup> “Regatear” é a atividade do Regatão. Prática difundida na Amazônia desde o século XIX por ocasião da economia extrativa da Borracha, ainda praticada em pequena escala no Baixo Amazonas. Comerciantes que levavam/levam produtos manufaturados das cidades para as áreas mais distantes das sedes dos municípios. Uma de suas características é a prática da troca de mercadorias por produtos diversos com os agrícolas e extrativos, ocorrendo muitas vezes em uma relação desigual para os moradores das comunidades sem muita opção.

dias depois chegou a certidão de reconhecimento como remanescente de quilombo”.<sup>11</sup>

“Nós temos uma federação e a federação foi feita assim através de Ana Felícia. Ana Felícia veio conversou, aí ela foi pra Manaus, aí temos a primeira presidenta da Federação ex-presidenta, ela foi pra Manaus quando ela veio de lá ela já veio formada pra fazer essa federação fizemos assembleia e foi eleita ela como presidenta dia 19 de fevereiro de 2009, que ela foi eleita, ela ficou no mandato 3 anos, Maria Cleunilda Rodrigues dos Santos, ela foi né, depois dela fui que eu recebi fui eleita o cargo, (...) aí fui de que eu comecei também a procura qual era o nossos direitos, aí eu cheguei fui na Cartografia do Amazonas, MDA, MDES, eu fui na Conabe, todos esses órgão me ampararam de me indicar como tinha de ser feito. Olha, o valor da mulher na associação aqui da federação é que a gente fala demais, a gente exige demais, através de nós da nossa palavra de mulher muitas coisas estão se organizando né, porque os homens são muitos acomodados, as mulheres não elas exigiu e consegui. Muitas coisas estão acontecendo exemplo. Muitas coisas estão acontecendo sim, muita coisa através das mulheres”.<sup>12</sup>

“Olha, quando eu não sabia eu procura saber!. porque diziam assim, quando nós tava se organizando pra ser reconhecido muitas pessoas diziam assim: – vocês não vão ser reconhecido porque o prefeito não vai assinar, porque o presidente do meio ambiente não assinou, quando o dr. Júlio Junior veio aqui do ministério público federal eu perguntei pra ele qual era o nosso direito dentro do nosso remanescente de quilombo, se realmente era cito a presença pelo município ou se tinha outro órgão diferente, se não o município não resolver nada do problema de vocês, o que vem resolver o problema de vocês é a fundação Palmares, ele como trabalhava no ministério publico federal que é outra voz e o Incra, foi que o pessoal entenderam que nós não podia esperar do município, por isso que vem de Manaus, de Brasília, de Parintins. Vem direto pra cá, o pessoal ficam preocupado porque que não passa por Barreirinha, porque remanescente como nós não eles, é por isso que venham procurá nós”.<sup>13</sup>

## Considerações finais

As narrativas dessas mulheres da Federação quilombola de Barreirinha, dentre outras questões, indicam para uma memória de luta para assegurar

<sup>11</sup> Idem. Maria Amélia dos Santos Castro.

<sup>12</sup> Idem. Maria Amélia dos Santos Castro.

<sup>13</sup> Idem. Maria Amélia dos Santos Castro.

direitos, lutas essas travadas em outras partes do país desde 1988-89, quando certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos (Almeida, 2008, p. 25).

Grupos sociais como as comunidades do Matupiri percebem que há “condições de possibilidade” para encaminhar suas reivindicações básicas, para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças ao redor delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso “instrumento jurídico-formal”. As análises das narrativas das duas mulheres da federação indicam a ocorrência no Matupiri daquilo que Alfredo Vagner Almeida chama de “Mobilização Continuada”, na qual as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização. O critério político-organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de Estado. Aliás, foi exatamente esse fator identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes que levam as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva e a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso (Almeida, 2008, p. 29-30).

Sobre característica de alcance assumida pelos movimentos sociais para além dos poderes municipais, por meio de organizações como a federação das mulheres quilombolas de Barreirinha, que busca “quando não sabia eu procurava saber,” como afirma Maria Amélia, ao articular-se a órgãos estaduais e federais. Suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instâncias de legitimação, possibilitando a emergência de lideranças que prescindam dos que detêm o poder local. Mesmo distantes da pretensão de serem movimentos para a tomada do poder político, logram generalizar o localismo das reivindicações e mediante a essas práticas de mobilização aumentam seu poder de barganha em face do governo e ao estado, deslocando os “mediadores tradicionais” (grandes proprietários de terras, comerciantes de produtos agrícolas e extrativos, seringalistas, donos de castanhais e babaçuais) (Almeida, 2008, p. 89-90).

## Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *No caminho das pedras do abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: Naea/UFGPA, 2004.

\_\_\_\_\_. *Negros do Trombeta: guardiões das matas e rios*. 2. ed. Belém: CEJUP: NAEA/UFFPA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Cartografia social dos povos e comunidade tradicionais da Amazônia*. Plano de curso ministrado no Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas. Parintins: julho a dezembro de 2012.

\_\_\_\_\_. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

BRASIL. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE). *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações*. Brasília, 2011.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Disponível em «<http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/DCN-s%20%20Educa-cao%20das%20Relacoes%20Etnico-Raciais.pdf>». Acessado em 25 de janeiro de 2014.

CAMPOS, Sabrina Coelho. *Memória e luta: narrativas dos remanescentes de quilombos de Santa Teresa do Matupiri, São Pedro e Trindade*. Monografia (Graduação em História) Parintins: Universidade do Estado do Amazonas, 2010.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. *Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor*. Manaus: UEA Edições, 2003.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. Os amazônidas contam sua História: território, povos e populações. In: SCHERER, Elenise; OLIVEIRA, José Aldemir (orgs.). *Amazônia: território, povos tradicionais e ambientes*. Manaus: EDUA, 2009.

FUNES, Eurípedes. Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX). In: GOMES, Flávio; DEL PRIORE, Mary (orgs.). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier 2003.

\_\_\_\_\_. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor*. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

GOMES, Adriana da. *A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de santa Tereza do Matupiri*, através da memória coletiva e relatos orais. Monografia (Graduação em História). Parintins: Universidade do Estado do Amazonas, 2010.

GOMES, Flávio. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII e XIX)*. São Paulo: UNESP: Polis, 2005.

\_\_\_\_\_. Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. In: GOMES, Flávio (org.). *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão da Guiana Brasileira (Séculos XVIII-XIX)*. Belém: UFPA, 1999.

MATTOS, Hebe. História e Movimentos Sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. *Marcas da Escravidão*. Biografia, racialização e memória do cativo no Brasil. Tese (Professor Titular). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2004.

\_\_\_\_\_. O ensino de história e a luta contra a discriminação racial no Brasil. In: ABREU, Marthá; SOIHET, Raquel (orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: FAPERJ, 2003. pp. 126-136.

\_\_\_\_\_. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabiola. *Historia oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2011.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. “*Agora somos quilombolas*”: a luta da comunidade de santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Monografia (Graduação em História). Parintins: Universidade do Estado do Amazonas, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: EDUA, 2012.

\_\_\_\_\_. (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai: CNPq, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os Fios de Ariadne*. Manaus: EDUA, 1997.

**AS MULHERES NA CABANAGEM E  
NO ESPAÇO URBANO – PROVÍNCIA  
DO PARÁ EM MEADOS DO SÉCULO  
XIX**

Eliana Ramos Ferreira



A escrita masculina da história silenciou a respeito das mulheres e segregou-as ao esquadrihar espaços sociais determinados, alijando-as das esferas políticas e ocasionando um mutismo que implicou decisivamente sobre a história das mulheres na Amazônia.

Outro ocultamento inerente às mulheres está concatenado às fontes utilizadas pelos historiadores. A documentação também deriva da ação dos homens que detêm o domínio do trato das coisas públicas no século XIX. A maior parte da documentação oficial sobre a Cabanagem emana dos agentes burocráticos do governo imperial, espaço eminentemente político e associado constitutivamente à ação masculina.

Essas premissas aplicam-se à história das mulheres na Cabanagem, uma vez que a preocupação política com o desenrolar do combate favorecia, basicamente, registros políticos produzidos por homens.

A figura da mulher continuava oculta, invisível. É como se a Cabanagem tivesse sido construção social, política e militar apenas da ação de homens. É marcante o perfil masculino do movimento – construído pela historiografia e contido também na documentação arquivística, em que as mulheres estão meio que ocultas no desenrolar dos combates e conflitos.

Sob as perspectiva política e militar, a frente de batalha seria um espaço privilegiado do sexo masculino, pois o combate assume também a divisão sexuada dos papéis e do espaço social e político dos sujeitos. Seria a frente de combate na Cabanagem um espaço pertinente às mulheres?

As mulheres e suas práticas políticas, bem como a sua presença no espaço urbano, instigam a investigação nesse período da história da Amazônia, objeto de reflexão do presente trabalho.

## **As mulheres na Cabanagem – Província do Pará (1835-1840)**

A questão da invisibilidade política da mulher na história do Pará, em especial no período da Cabanagem, pode significar que não houve tal participação. No entanto, pode-se dizer que a própria historiografia da Cabanagem deixa as mulheres obscurecidas, devido ao viés mais político que é dado ao movimento da Cabanagem. No período regencial, o Império do Brasil estava sendo questionado profundamente, não só no Pará, como em outras províncias. Então, uma das coisas que, aparentemente, é muito posta, que é a questão de uma possível unidade do nascente Império, perpassa também a questão do ideal de Nação. Tanto na Farroupilha, que aconteceu no Rio Grande do Sul, quanto aqui na Cabanagem, esse ideal é presente.

Assim, há um choque maior que a Regência está sofrendo, porque as disputas locais estão, também, articuladas com as disputas nacionais. Este é um dos enfoques políticos que pesa muito na Cabanagem: a questão do Estado, o seu questionamento, a questão da ordem e da lei. Ou seja, como consolidar o recém-nascido Império brasileiro é algo fundamental. Então, dentro desse arcabouço, desse envoltório do movimento da Cabanagem, encontram-se as mulheres.

A minha inquietação sobre a participação das mulheres se aprofundou quando estava fazendo um levantamento primeiro em uma fonte que obtive no Arquivo Público do Pará, trata-se das *Relações de Rebeldes Presos*, que estavam a bordo da “Corveta Defensora”, um dos pontos de maior concentração carcerária de envolvidos na Cabanagem. Essas relações foram solicitadas pelo presidente Francisco Soares de Andréas ao comandante da referida corveta e arrolam em suas páginas informações sobre os rebeldes que contemplavam aos interesses de controle do Estado, encerrando em seus dados definições e estereótipos sobre os cabanos, construindo uma imagem negativa e pejorativa, associando-os a desordem, um perigo social que ameaçava toda a sociedade.

Enquanto produto do aparelho repressor e rol de condenados do sistema carcerário imperial, as Relações de Rebeldes refletem o “olhar legal”, ou seja, é a imagem que os representantes do governo Imperial tinham dos Cabanos, dos quais precisava fazer uma identificação social, étnica, etária, ocupacional, da localidade de nascimento e de atuação, para efetivar a repressão ao movimento da Cabanagem. Nesse sentido, essas relações nominais, contêm dados minuciosos acerca dos acusados sobre os seguintes aspectos: identidade étnica (cor), ofício, motivo da prisão (situação diante a justiça), estado civil, idade, naturalidade, local onde foi preso, data da prisão (data em que o rebelde foi encaminhado como prisioneiro para bordo da Corveta Defensora), o papel desempenhado no movimento, o destino do prisioneiro (se foi solto, fugiu ou morreu) etc., ou seja, há possibilidade de se (re)construir os perfis sociais dos cabanos.

Muitos dos arrolados eram casados. Então, onde estavam essas mulheres? Essa foi uma inquietação que me motivou para tentar visibilizá-las. E a Cabanagem, pelo viés político do movimento, nas próprias fontes, as mulheres estão um pouco ocultas.

No entanto, as ações das mulheres emergiram da documentação, revelando diversas maneiras de atuação, muitas vezes motivadas por relações afetivas e familiares, que as impeliram para a participação no movimento. Refiro-me às mulheres das camadas populares, embora entenda que isso não

quer dizer que elas não tivessem uma motivação política também. Elas se engajaram não só pelas questões dos seus pares masculinos – sejam os pais, os maridos, os filhos, tios, irmãos, que se envolveram – mas também porque assumiram muitas das responsabilidades familiares na ausência deles.

Uma maneira de participação das mulheres das camadas populares foi por meio da integração na rede de espionagem que se instalou durante a Cabanagem, na qual os laços familiares e de amizade teciam e engendravam uma relação de cumplicidade e estratégia de luta. A guerra de informação no contexto de conflito armado objetiva a obtenção da superioridade e qualidade de informação, em um contexto de conflitos e/ou operação militar, partindo de um pressuposto de que terá melhores condições de vencer aquele que conseguir antecipar as ações e intenções de seus opositores. Por outro lado, aquele que não conhecer o potencial do opositor e as suas próprias capacidades terá uma elevada probabilidade de não saber precaver um confronto, e de vir a ser derrotado, se ele vier a ter lugar. Muitas vezes, possuir pelo menos uma noção da topografia e da malha fluvial amazônicas, de um determinado lugar em conflito, pode decidir uma batalha.

Pertinente a esse pensamento de estratégias militares, em ofício de abril de 1839, o comandante militar da Vila de Melgaço, região do Marajó, expôs ao presidente da Província, Bernardo de Sousa Franco, a dificuldade de limpar a referida Vila e áreas adjacentes infestadas de cabanos, a despeito da importância econômica da região, por ser uma das mais movimentadas comercialmente, notadamente com a pecuária bubalina. Ele enumerou três fatores determinantes para o insucesso das investidas militares de repressão aos cabanos. O primeiro era concernente às características topográficas e à malha fluvial da região, uma vez que pela grande “estensão d’terreno cercado d’muitos Rios e Furos, e Igarapés, com mais de cento e tantas Ilhas d’vários tamanhos, no meio das quaes si alimentão os mencionados Rebeldes, por causa d’nas mesmas Ilhas mais abundar a Pesca e Caça”. Nascidos nas diversas Ilhas do Arquipélago Marajoara, os cabanos interagem com o seu território usando a seu favor as suas potencialidades militares e de abastecimentos em meio às batalhas nas matas, rios, furos e igarapés. O segundo fator destacado pelo comandante de Melgaço, foi “emproporção das limitadas forças q’ a sahirem mençalmente Deligencias a explorar mesmo destricto mas com poucas vantagens”, ou seja, o reduzido contingente militar de que dispunha; e o terceiro relacionava-se à rede de cumplicidade estruturada pelos parentes dos cabanos, que os colocavam em vantagem com as informações obtidas previamente das expedições militares de repressão ao movimento, pois, segundo o comandante, a maior parte dos cabeças dos “taes bandos serem Filhos destes suburbios, os quaes tendo Pays, Mays, mulheres, Irmaons, e

sobrinho, q' me parece lhe anúncio taes expediçoens ainda as q' secretamente seão seão tem conseguido oq' sepertende".<sup>1</sup>

As palavras passavam de boca em boca, revelando uma forma de ação política, sub-reptícia, eficaz, mas de difícil controle e repressão. Nesse contexto de conflito, em que as práticas de luta confrontando *insurretos e legais* afloraram ações de homens e mulheres em um campo de estratégias e parcerias, revelando redes de solidariedade alicerçadas em relações de proximidade, de amizade, parentesco, também, de identificação de causas comuns de uma comunidade e que poderiam ser solucionadas na Cabanagem; além das maneiras de ter de extrair sua subsistência em meio ao conflito.

Por outro lado, revela parte da urdidura das tramas e artimanhas políticas, sociais e cotidianas dos sujeitos envolvidos no conflito. Faz emergir mecanismos de organização e cumplicidade de elos de contestadores – diversidade étnica e de gênero – que identificaram na Cabanagem uma possibilidade de mudanças e transformações.

Os laços de afetividade e familiares motivaram mulheres das camadas populares a acompanhar seus pares nas incursões dos conflitos, famílias inteiras, levando, inclusive, crianças a embrenharam-se nas matas, rios e igarapés. Em correspondência de dezembro de 1838, o comandante militar da Vila de Chaves, na região do Marajó, Francisco Joaquim Ferreira, comunicava ao presidente da Província, Francisco Soares de Andréa, a apresentação do rebelde Manoel Antunes, tambor do Regimento de Milícias de Macapá, o qual desertou (Rudé, 1991, p. 10)<sup>2</sup> das tropas legais para unir-se aos cabanos. Ele apresentou-se com a sua família composta de sua mulher e seis filhos menores de ambos os sexos (...).<sup>3</sup>

Outra ação de engajamento político, em favor dos cabanos, bastante singular, foi a participação de D. Bárbara no plano de fuga do líder cabano Francisco Pedro Vinagre. Fico refletindo, por exemplo, o que levaria uma senhora viúva do 1.º Tenente de Armada da Marinha, Alexandre Riyde, como D. Bárbara, em meio ao caos instalado na cidade, a escolher um determinado navio para se refugiar, entre tantos outros navios fundeados na baía do Guajará, em frente à Belém? Na tomada da cidade pelos cabanos, entre 1835-1836,

<sup>1</sup> Arquivo Público do Pará. Correspondência de Diversos com o Governo. Códice 876. Ano: 1828-1839.

<sup>2</sup> Rudé destaca a relevância do questionamento acerca da “eficiência das forças de repressão, ou da lei e da ordem, (...) uma vez que o sucesso ou fracasso das atividades da multidão podem depender em grande parte da resolução ou relutância dos magistrados, ou do grau de fidelidade ou descontentamento dos guardas, da polícia ou dos militares”. As fontes indicam ter ocorrido um alto índice de deserção de indivíduos integrantes das tropas legais durante a Cabanagem.

<sup>3</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Série: Ofícios. Ano: 1838-1839. Caixa 45.

muitas pessoas saíram da cidade buscando refúgios nas embarcações, pois existiam em frente à Belém, ao longo da baía do Guajará, várias embarcações, tipo fragatas e corvetas, que são navios de guerra, de porte médio e grande, usados para abrigar aqueles que estariam contra os cabanos, ou que estariam fugindo deles. Então, essa fuga da cidade é uma fuga realmente em massa. Nesse contexto, o que levaria uma senhora, de classe média, a tomar a decisão de se refugiar não para qualquer uma, mas especificamente para a “Fragata Campista”?

As respostas podem ser inferidas das linhas da carta particular de Manoel Jorge Rodrigues,<sup>4</sup> nomeado pelo regente Padre Feijó para assumir a presidência da província, ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda, Manoel do Nascimento Castro e Silva. Nessa carta, Manoel Jorge informou ter depositado, na Tesouraria Nacional, a quantia de 902\$185, moedas em prata e ouro, e que supunha terem saído das mãos dos Rebeldes para serem usadas na facilitação da fuga do líder cabano Francisco Pedro Vinagre, que estava preso, em ferros, a bordo da fragata Campista. A quantia era para premiar a quem lhe facilitasse a fuga.

A responsável pela guarda de tal quantia foi D. Bárbara. A sua missão seria a de buscar meios, estratégia e/ou pessoas que ajudassem libertar o referido líder cabano Francisco Pedro Vinagre.

Segundo Manoel Jorge Rodrigues, ao ser chamada para prestar os devidos esclarecimentos, a viúva teria declarado: “depois de muitas evasivas, e contradições me confessou que hera para ter o prezo com que se livrasse no Rio de Janeiro, e que a havia recebido da mão de Geraldo Irmão do Eduardo Chefe dos Rebeldes”.

Dona Bárbara insiste de que o dinheiro era para o preso “ter com que se livrasse no Rio de Janeiro”. Na política do Império, vale registrar, quando ocorriam as agitações políticas e sociais, havia a prática da deportação. Ou seja, os sujeitos considerados rebeldes políticos eram retirados do *locus* de seu engajamento político-social. Então, nesse sentido, Pedro Vinagre seria deportado para o Rio de Janeiro. A inquietação e a reflexão são sobre qual a motivação que aquela senhora teria? D. Bárbara era uma viúva, considerada uma mulher honesta, como se enfatiza nos documentos, a sociedade cobrava certos perfis e ela se encontraria dentro do que seria uma mulher viúva e séria. E, no entanto, estava com uma responsabilidade nada pequena: dá fuga a um líder cabano, Francisco Pedro Vinagre, que estava preso em ferros (e o ferro

---

<sup>4</sup> Biblioteca Nacional – RJ. Doc: 16. Seção de Manuscritos. Correspondência Militar – 1835/1838. Manoel Jorge Rodrigues.

significa a periculosidade e a importância desse prisioneiro) e que estava sendo deportado para o Rio de Janeiro.

De acordo com o representante imperial, Manoel Jorge Rodrigues, não havia dúvidas quanto à missão de D. Bárbara, pois “logo se rompo assim na Fragata como na Cidade segundo as pessoas que tem continuado a fugir d’ali que hera com effeito tal quantia para premio de quem facilitasse a denunciada fuga, o que além d’estes testemunhos e factos se acreditou pelas tentativas do mesmo Prezo para fugir em diversas vezes”.<sup>5</sup>

Mas quem desconfiaria de uma mulher, de uma senhora considerada respeitável e viúva de um militar, procurando abrigo porque não queria ficar na cidade tomada pelos cabanos? Ou seja, D. Bárbara poderia triunfar no lugar onde muitos fracassaram.

## Mulheres e trabalho no espaço urbano da Cidade do Pará

A cidade de Belém, em meados do século XIX, que tanto chamou a atenção dos viajantes sob um prisma de cidade agradável ou de uma cidade de ruas estreitas, sem calçamento e com casas de telhado vermelho, abrigava uma gama de diversidade étnica, registrada pelos viajantes, pelas páginas dos periódicos, correspondências oficiais e outras fontes.

As “gentes de cor” circulavam pelos espaços sociais – poços públicos, lavadouros, praia, porto – tecendo e desenvolvendo uma rede de relações tensionada, conflituosa, de cumplicidade, multiplicando oportunidades de improvisações de papéis sociais informais. Descolavam uma existência relativamente autônoma, sinuosa, que se inscrevia na cidade, de difícil controle e normatização, criavam estratégias de sobrevivência na sociedade escravista.

Perpassando o tecido social do cotidiano, tanto homens quanto mulheres e crianças dividiam os espaços urbanos, principalmente na comercialização de gêneros alimentícios, produtos extraídos da floresta, prestando serviços, vendendo água, iguarias e comidas. O viajante britânico Alfred Russel Wallace (1979, p. 240), ao retornar à cidade de Belém depois de suas viagens pelos rios Negro e Amazonas, narrou os melhoramentos urbanos como a abertura de novas ruas e construção de prédios. Porém, algumas coisas continuavam semelhantes quando de sua partida, como a presença de meninas inseridas no mundo do trabalho urbano, vendendo nas ruas:

---

<sup>5</sup> Biblioteca Nacional – RJ. Doc: 16. Seção de Manuscritos. Correspondência Militar – 1835/1838. Manoel Jorge Rodrigues.

A cidade melhorara bastante desde que a vira pela última vez. Alamedas orladas de amendoiras e outras árvores haviam sido feitas ao longo da estrada para Nazaré e ao redor do Largo do Palácio. Construíram-se novas ruas e estradas, e também alguns novos prédios. Algumas coisas, contudo, permaneciam do mesmo jeito. Lá estavam [...] os carregadores negros cantando ruidosamente enquanto trabalhavam; as meninas negras e índias que vendiam frutas doces, com seus rostos sorridentes e bem humorados.

A prática social urbana denota o esquadrinhamento do espaço urbano, revelando os lugares permissíveis aos sujeitos. Etnia e exclusão social no Pará formam um binômio indissociável. As gentes de cor formavam o grosso dos trabalhadores que movimentavam não só a economia da Província como o mais ínfimo detalhe do cotidiano.

O tapuío, o negro, o mestiço, o cafuzo, o mameluco e outros de “cor” teriam trânsito pela cidade, principalmente na rede de prestação de serviços: negros e carregadores, trabalhadores do porto, aguadeiros; mulheres lavadeiras, vendedoras de açáí.

Bates, referindo-se ao povo da cidade do Pará, descreve que

Os negros compunham a classe dos trabalhadores do campo e dos carregadores; os índios eram geralmente aguadeiros, além de formarem a tripulação das incontáveis canoas de todos os tipos e tamanhos que faziam o transporte entre a cidade e o interior (Bates, 1979, p. 25).

Por estarem inseridas e ocupando determinados espaços urbanos, como o mercado, o porto, as ruas do comércio, arredores da cidade, as camadas populares desempenhavam tarefas fundamentais para a realização da vida cotidiana da cidade.

Entre essas atividades, encontrava-se a de provimento de água e lavagem de roupa, além da higiene do corpo. Os poços públicos estavam localizados nos arredores da cidade “não há nenhum chafariz em toda a cidade. O único manancial de água potável fica a leste da cidade” (Kidder, 1980, p. 204). Isso implicava em um deslocamento até ao ponto de lavagem – lavadouro. Esse ir e vir possibilitava o livre trânsito pelos diversos lugares da cidade.

Esses espaços públicos frequentados pelos pobres, trabalhadores e não-trabalhadores, eram espaços de convívio social, de trocas de experiências e de ideias. Eram espaços que fugiam ao controle das autoridades, assim como a prática do banho na praia, e que possibilitavam uma interação e convivência social relativamente sem vigilância. Todavia, não sem conflitos.

Negros quizilentos e galegos, proprietários dos carros pipas, encontravam-se no ponto de abastecimento de água, local de negócios para um – galegos – e de subordinação para outro – negros: “discutem entre si continuamente, enquanto vão tomando os seus tragos matinais nos sujos botequins das esquinas” (Kidder, 1980, p. 14).

Contudo, o lugar de tensão também transmutava-se em um espaço de um possível e fugidío lazer: os sujos botequins ofereciam um momento de subtrair-se tempo útil ao trabalho.

Não eram somente os homens que estavam presentes nas ruas da cidade. Nesta, os espaços são sexuados e há lugares que são interditos às mulheres. Essas mulheres também deambulavam no espaço público; a figura feminina estava circunscrita no espaço urbano, imersa e imbricada nas tensões sociais e na urdidura da trama do cotidiano. Tecendo os fios da rede de estratégias e organização diárias de sua subsistência. Sales afirma que havia a figura feminina da “mulata” paraense, presente nas mais diversas atividades, seja no espaço privado, desenvolvendo seus ofícios como doméstica, cozinheira, costureira, engomadeira, ama-seca ou criada, liberta ou escrava; seja na esfera pública, nas ruas como vendedoras de tacacá, amassadeira e vendedoras de açaí, de peixe frito, nos poços públicos como lavadeiras, a mulher também se inscreveu no espaço urbano da cidade (Salles, 1988, p. 114).

Essas mulheres enfrentavam diuturnamente situações marcadas pelas desigualdades sociais. Improvisando no repetitivo do cotidiano, nas fímbrias das relações de dominação e de exclusão social a que estavam relegadas. Agindo em uma sociedade escravocrata encontraram estratégias de sobrevivência. Uma das presenças mais singulares nas ruas de Belém era a vendedora de açaí. O viajante alemão Robert Christian Avé-Lallemant (1980, p. 34), registrou um momento do pregão<sup>6</sup> do açaí nas ruas da cidade.

Açaí-í, Açaí-í-si! Por muito quietas que estejam as ruas do Pará, em-bora muitas vezes possa parecer reinar o silêncio de morte durante o calor sufocante do meio-dia, ouve-se sempre, a cada momento, o pregão penetrante, percorrendo toda a modulação da escala: Açaí-í, Açaí-í-si! Todo estranho julga ver nesse pregão qualquer remédio para o povo e quando chama a pregoeira de açaí, preta ou fusca, e examina

---

<sup>6</sup> O “pregão” mencionado era o ato da mulher “preta ou fusca”, vendedora de açaí, de anunciar o seu produto, o açaí, com suas deambulações pelos quatro cantos da cidade. o que consistia em uma composição – até mesmo estética – do urbano paraora naquele momento. Por trás do “pregão”, havia todo o processo artesanal de preparo do açaí como o de colhê-lo – retirá-lo do cacho na árvore –, debulhar, colocar o fruto de molho até o momento certo de amassá-lo em uma peneira para a extração do vinho que, mais tarde, ganharia a rua e seria anunciado no “pregão”. Hoje o consumo de açaí ainda é muito grande, todavia, já não temos mais o “pregão”, o açaí é vendido nas casas e extraído dos frutos que são colocados na “máquina de amassar” açaí.

o segredo, encontra numa panela um molho cor de vinho, um caldo de ameixas.

A luta das mulheres pobres, particularmente, pela sobrevivência desenvolvia-se na margem de tolerância destinada aos desclassificados sociais (Dias, 1995). Essas mulheres circulavam em vários espaços citadinos, os quais configuravam em esquadros de sociabilidade, assim os poços públicos, as ruas, praças, mercados, portos, onde se sobrepunham múltiplas realidades, distintas interseções.

Na cidade do Pará, em 1830, uma preta livre, vendedora, garantia sua subsistência e de sua mãe vendendo peixe frito, procurou a delegacia de polícia para registrar queixa contra Domingos de Deos por este ter comido uma posta de peixe e ter se recusado a pagar.

[...] O Supp<sup>do</sup> [Suplicado] foi prezo não só p. estar incurço na Portaria de V. Ex<sup>a</sup> de 11 do mez pp. mas athe em occazam de estar brigando com huma preta aquem maltratou, p. esta lhe pedir o imposte de pe-xe [peixe] frito, que elle lhe tinha comido enão querido pagar, o que p. muitas vezes tem feito; sendo este o único meio de que vive, e com o q.al não pode subsistir a sua Mãe [...]<sup>7</sup>

A exclusão social e o preconceito racial/étnico e de gênero estão impressos na tinta do escrivão: a vendedora não teve seu nome registrado; ela é identificada pela “cor” (raça/etnia) e ocupação – uma preta vendedora de peixe frito – e que tinha de extrair sua sobrevivência e de sua genitora, assumindo, provavelmente, a função de provedora familiar, uma vez que não há registro quanto ao seu estado civil, vendendo comida nas ruas de Belém. A esta mulher são impostas as injunções de uma sociedade escravocrata que a coloca diante de inúmeras adversidades, inclusive agressões e maltratos de fregueses que se recusavam a pagar o seu consumo, como o dito Domingos de Deos. Por outro lado, a “Preta Vendedora” de peixe frito inseria-se no comércio informal alimentício da cidade.

Na urdidura do cotidiano, o público e o privado imbricavam-se, revelando fronteiras móveis, fugidias, prenhes de desdobramentos, circunscrevendo, delimitando e esquadrinhando espaços sexuados. As mulheres das classes populares circulavam mais livremente, firmando sua presença na rua, no mercado, nos poços públicos (Perrot, 1998, p. 38). Assim, muitas das atividades desenvolvidas pelas mulheres nas ruas, ou seja, fora de casa, são como se fossem uma extensão, um desdobramento contínuo do espaço

<sup>7</sup> Arquivo Público do Pará. Correspondência de Diversos com o Governo. Códice 853, período: 1827-1837.

doméstico, do privado. Era lugar-comum, na imprensa da Província do Grão-Pará do século XIX, anúncios de venda e/ou aluguel de escravas que possuíam habilidades de determinadas atividades domésticas.

No jornal paraense *Treze de Maio*, de agosto de 1844, na seção de Avisos, p. 4, foi publicado o anúncio de venda de “hua preta bôa Lavadeira terá 30 annos de idade nesta tip. se dirá quem a quer vender”.<sup>8</sup> Outro anúncio, no mesmo jornal, acrescenta mais uma habilidade além dessa de lavar: “João Victorino Lafon, defronte do Trem,<sup>9</sup> tem para vender huma preta que sabe lavar e emgomar perfeitamente, de idade de 22 a 25 annos quem a pertender comprar dirija-se ao annunciante para tratar do ajuste”.<sup>10</sup>

A atividade de transportar água ou lavar roupa nos poços públicos implicava no fato de que algumas mulheres escravas (ou não) trabalhassem fora do âmbito do espaço doméstico, imprimindo sua marca e presença na rua, na esfera pública. O ato de ter de se dirigir para o local onde ficavam os poços públicos, levava a efeito a construção de trilhas pela cidade, ao percorrerem os mesmos espaços, ruas, travessas, praças, em determinados dias da semana, em horário predeterminado.

O viajante Henri Bates registrou, quando de um de seus passeios nos arredores da cidade de Belém, um flagrante do cotidiano dessas negras escravas lavadeiras. “Mais adiante as terras vão novamente em declive até se tornarem pantanosas, e é aí que ficam situados os poços públicos. Nesse local é lava toda a roupa da cidade, trabalho esse que é feito por um bando de tagarelas escravas negras” (Bates, 1979, p, 14).

Em meio à tagarelice, esta na visão do viajante, a lavadeira desvendava muitos segredos das famílias pelas marcas deixadas nos lençóis, por meio de manchas ou aromas de perfumes impregnados nas roupas de cama. Os poços públicos eram espaços de intensa sociabilidade para os que andavam pela cidade, tanto homens quanto mulheres e crianças, inseridas na rede de prestação de serviços, como vendedores/as ambulantes.

O encontro, nesses lugares, com outras lavadeiras, aguadeiros, quituteiras, donos de tabernas e outros, possibilita a troca de impressões, ideias, fofocas, boatos, rumores, namoros, ou seja, lugares de encontros e desencontros, chegadas e partidas. As palavras circulavam velozmente, gestos iam com o vento.

Seguindo a trilha da mulher no espaço urbano através do mundo do trabalho, encontram-se filamentos de outro itinerário que está, também,

<sup>8</sup> Typographia de Santos e Menores. Ficava localizada na rua D'Alfama, n.º 15.

<sup>9</sup> O Trem mencionado no jornal pelo anunciante é o Trem de Guerra que ficava localizado na rua da Praia, prédio da Alfândega, instalada no conjunto do Convento dos Mercedários.

<sup>10</sup> Jornal *Treze de Maio* – Arquivo do Público do Pará. Série Autos. Ano 1838-1841-1845.

imbricado com as atividades executadas no interior do domicílio, consideradas adequadas para as mulheres prendadas: é a combinação da domesticidade e do comércio de confecções.

No primeiro semestre do ano de 1838, o administrador da Recebedoria de Rendas Provinciais do Pará, Marcos Antônio, enviou ofício ao presidente da Província, general Francisco José Soares de Andréa, solicitando apreciação sobre o caso de um estabelecimento de propriedade de Estevão Amaro, situado primeiramente no Largo do Palácio, mudando-se depois para a Rua de Santo Antônio, que foi considerado, para efetivação de cobrança de impostos, como loja “Modista”, por vender objetos de modas.

Tendo mandado chamar a Estevão Amaro, com loja de Modista, por isso que é publico que tem em seu estabelecimento todos os objectos de Modas, e sua Mulher sobre o Balcão a fazer vestidos e mais objectos de Modas, afim de que pagasse o Imposto sobre taes cazas; foi-me por elle respondido que não pagava, porque não reputava a sua caza como tal; em consequencia mandei lavrar o Termo que à V. Ex<sup>a</sup> remeto, e peço a V. Ex<sup>a</sup> o que devo obrar (...).<sup>11</sup>

O ofício de costurar era considerado inerente à “natureza” feminina. A mulher decente e prendada devia saber, entre outras tarefas do lar, coser. Uma atribuição incorporada ao cotidiano da mulher e um dos símbolos do recôncavo privado, revestia-se em uma possibilidade de ganhos financeiros para a família. O estabelecimento comercial de confecções e outros “mimos” de moda têm caráter eminentemente público de realizações comerciais, no entanto, a presença da esposa e seus afazeres de costura/confecção de objetos de moda imprimem o reverso do privado.

Outro ofício do referido administrador da Recebedoria de Rendas Provinciais do Pará, com teor semelhante, mas envolvendo o senhor Cordulo Candido de Gusmão Borrvalho, o qual enalteceu as habilidades de sua esposa, conforme se depreende da narrativa do Administrador Marcos Antônio ao presidente Soares de Andréa.

Manda V. Ex<sup>o</sup> que eu informe sobre a Representação de Cordulo Candido de Gusmão Borrvalho que pertende não

---

<sup>11</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo Secretaria da Presidência da Província. Série Ofícios, Ano 1838-1839, Caixa n.º 46. São documentos da recebedoria de Rendas Provinciais do Pará. O documento denota a tensão instalada entre comerciantes e o fisco do Estado. E este não foi o único caso, pois foram localizados documentos que se referiam a outras lojas em situação semelhante como a do trecho do documento transcrito. Cada casa reputada como de moda teria que pagar, em 1839, conforme Lei n.º 43, Título 2.º, Art. 23, §16.º, a quantia de sessenta mil réis. ‘Coleção das Leis Provinciaes do Pará’. Depositada no Arquivo Público do Pará.

pagar o Imposto sobre Casas de Modas confessando que sua Senhora as tem feito e elle as tem vendido na sua loja, mas isto tudo com palavras diversas, por exemplo: que sua Senr<sup>a</sup> não é modista mas he huma Senr<sup>a</sup> Brasileira bem prendada e que os enfeites que faz elle os depozita na sua Loja, allegando que as não vende à Janella, nem está sobre o Balcão; (...) tendo a acrescentar que quando se tratou da questão de C. Hanard que também se queria eximir do pagamento deste Direito me fizerão menção elle, e Diniz Crowm desta Caza que julgavão no mesmo caso, e eu não podia fazer excepções (...).<sup>12</sup>

Se o privado, como *locus* da realização das potencialidades femininas, foi uma herança da era vitoriana (Matos, 1997, p. 100), há uma relação sexuada, dinâmica, intrínseca, prenhe de representações. Para a sociedade do século XIX, a mulher foi criada para a família e para tudo relacionado com a pertinência doméstica. Contudo, ela singrava o espaço material da esfera pública através de suas deambulações mundanas e domésticas. O produto de seu trabalho de corte e costura, tido como atividade inerente à sua natureza de mulher, ganhava a rua por meio do comércio das casas de modas da cidade de Belém. Nada mais público para uma realização do âmbito do privado (Perrot, 1998, p. 10) por meio do mundo do trabalho.

O dono do referido estabelecimento era de nacionalidade francesa. Nesses estabelecimentos, diferente era a freguesia, geralmente, os produtos, incluindo-se os importados, destinavam-se aos clientes oriundos das camadas mais remediadas da cidade.<sup>13</sup>

O documento retrata a mulher de seu Cordulo Borrvalho como uma mulher “bem prendada”, provavelmente dada às tarefas domésticas e de boa conduta moral aos olhos da época. Dentro de suas boas prendas estavam as qualidades e habilidades de cozinhar bem; bordar e costurar divinamente para um exigente e seletivo público feminino, uma vez que as mulheres pobres dificilmente possuiriam condições materiais para adquirir os bordados, mimos e costuras expostas nas casas de confecções, cunhadas como modistas e/ou armazéns. Assim, as mulheres, branca, índia, negra escrava ou forra definiam as ocupações de mulheres praticando a instituição histórica e cultural do gênero e da representação feminina, do século XIX, vinculada ao lar.

Em contraposição a essa imagem de mulher previsível, seguidora dos princípios normatizadores da sociedade oitocentista, havia as mulheres como

<sup>12</sup> Arquivo Público do Pará. Fundo: Secretaria da Presidência da Província. Série Ofícios. Ofícios da Recebedoria de Rendas Provinciais do Pará. Ano 1838-1839. Caixa 46.

<sup>13</sup> Enquanto os vendedores/as e compradores/as pobres ocupavam as ruas, praças e adjacências do mercado público de Belém para realizar seus negócios, os estabelecimentos comerciais como lojas e armazéns localizavam-se nas ruas centrais do comércio, como a Rua da Cadeia ou dos Mercadores.

Maria Roza que foi presa “por huma patrulha rondante por estar embriagada fazendo motim e ser notorio que esta Mulher he huma das Vadias<sup>14</sup> da Rua da Madragua e que se faz insuportavel pelas continuadas bebedeiras e dezordem que faz quase todos os dias”.<sup>15</sup>

O documento é assinado pelo presidente da Província do Pará, General Soares de Andréa, destinado ao juiz de Paz do 2º Distrito da Cidade, padre Maciel Vasques da Cunha. Maria Roza singra por outras trilhas do espaço urbano, ou seja, da desordem, contrariando algumas normas de conduta das mulheres. Na (má) conduta de Maria Roza: vadia, desordeira e gostava de embriagar-se todos os dias, perpassava a contraposição da representação de comportamento e moral imputados às mulheres paraenses.

Roza era o protótipo da imagem de mulher perigosa para a família, uma vez que esta constituía elemento civilizador: Com certeza, não era o comportamento normativo socialmente exigido de uma mulher,<sup>16</sup> na primeira metade do século XIX, ano de 1838.

Ser vadia era não ter ocupação (notadamente doméstica?) ou ser prostituta? E desordeira? Maria Roza perturbaria a ordem pública embriagando-se todos os dias nas tabernas e botecos da cidade? Qual a bebida que Maria Roza ingeria?

Nos momentos de lazer, também, percebe-se a exclusão social esquadrihada nos espaços urbanos. A rua da Madragôa, local onde Maria Roza foi presa, parece ter sido referência para a moradia e diversão das camadas populares, localizada no 3º Distrito, Freguesia da Trindade, conhecido como os arredores de Belém. Essa rua abrigava diversas tabernas e bares, localizada próxima à zona portuária de Belém e, por isso, era alvo de rondas diárias por ser uma área urbana, onde, geralmente, aconteciam desordens, contrariando as normatizações do poder público, expressas no Código de Posturas.

Em Outubro de 1839, o presidente da Província, Bernardo de Souza Franco, enviou ao juiz de Paz do 2.º distrito a parte policial sobre a briga

---

<sup>14</sup> O conceito de vadiagem e/ou ociosidade construído ao longo do século XIX foi no sentido da criminalização (tanto homens quanto mulheres, estas geralmente vinculadas à prostituição). O vadio/a e o ocioso/a são associados ao perigo, vistos como uma ameaça à ordem. Na Província do Grão-Pará, durante e após a Cabanagem, foi implantado, o projeto de disciplinarização, controle, prevenção e repressão àqueles que se envolveram (ou considerados suspeitos) na comoção social geral da Província, por meio da criação do Corpo dos Trabalhadores, em maio de 1838.

<sup>15</sup> Arquivo Público do Pará. Correspondência dos Presidentes com Diversos – 1838. Códice 1083.

<sup>16</sup> A representação idealizada de mulher decente era pautada em um modelo de comportamento cordato, recatado. A mulher deveria ser ‘bem prendada’, como a mulher de seu Cordulo, ou seja, cozinhar, bordar, costurar, não andar fora de hora pelas ruas, principalmente à noite, eram critérios qualitativos do ser uma mulher decente. Além do que, sua individualidade, enquanto sujeito, era vinculada à presença masculina, seja do pai, marido ou do filho. Durante o recrutamento compulsório, várias mães pobres entraram com requerimento solicitando a dispensa do filho. Geralmente, a argumentação era no sentido de ele ser filho único e, por conseguinte, ser o chefe da família, responsável pela sobrevivência de todos os seus integrantes, principalmente da mãe.

envolvendo um calafate e um mestre do brigue Dois de Março.<sup>17</sup> A agressão mútua aconteceu na dita rua da Madragôa, zona que apresentava um significativo número de conflitos e transgressões à ordem pública: agressão física, bebedeiras, ofensas à moral pública e injúrias.

Por outro lado, os indivíduos da camada mais abastada frequentavam o Teatro Providência ou os bailes que aconteciam nas confortáveis residências. Émile Carrey (1862) noticia um baile oferecido pelo responsável da alfândega a oficiais ingleses e franceses:

Chegada a noite, tanto Paulo como Montfort, conjuraram as duas sr.<sup>as</sup> para que se esquecessem do baile. Mas Clemencia tinha prometido, e Henriqueta tinha para mostrar seus ornatos franceses! Foi impossível deixar de ir. (...) Inglezes e francezes, conduzidos pelo seu cicero [...] o sr. Merry, chegaram à porta de uma casa de bella apparencia. Eram nove horas. Na casa toda illuminada, resoavam os sons de grande musica.

A investigação revela evidências relativas às tensões e diferenciações sociais, seja através dos espaços físicos destinados às moradias, seja pelo espaço social construído através do mundo do trabalho e das deambulações dos sujeitos no fazer do seu cotidiano na cidade.

## Referências

ACEVEDO, Rosa E. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Belém: Universidade Federal do Pará, n.º 12, abril/jun. p. 53-84.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No rio Amazonas* (1859). Tradução de Eduardo Lima Castro. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

BATES, Henry Walter. *Um viajante no rio Amazonas*. Tradução de Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

CARREY, Emile. *Os revoltosos do Pará*. Tradução de F. F. da Silva. Lisboa: Typographia do Futuro, 1862.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do norte do Brasil*. Tradução de Moacir N. Vasconcelos. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

---

<sup>17</sup> Arquivo Público do Pará. Correspondência dos Presidentes com Diversos. Códice 1083. Ano 1839.

DIAS, Maria Odila L. da Silva. Outras histórias: as mulheres e estudos dos gêneros – percursos e possibilidades. In: MATOS, M.; SOLER, M. (orgs.). *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997.

\_\_\_\_\_. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. “*A soldadesca desenfreada*”: politização militar no Grão-Pará da Era da Independência (1790-1850). Tese (Doutorado em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009.

PERROT, Michele. *Mulheres Públicas*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RUDÉ, George. *A multidão na História – estudos dos movimentos populares na França e na Inglaterra – 1730-1848*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém, SECULT-PA, 1988.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.



O SER MULHER EM UM MEIO DE  
PODER MASCULINO: FOCO DE  
UM (RE)CORTE DE GÊNERO NA  
MÚSICA BREGA

Noélio Martins Costa



Há bem pouco tempo, existia uma definição muito mais rígida com relação à divisão dos papéis sociais de homens e mulheres, a sociedade se mantinha vigilante na preservação dos códigos de conduta e comportamento aceitáveis. Hoje as mulheres, apesar de se manterem atrás dos homens em relação aos seus direitos, vêm, através de sua ousadia, abrindo caminhos para conquistar seu espaço. Para conseguir seu “lugar ao sol”, travam um verdadeiro desafio com o sexo oposto para obter o que querem, ou seja, a reavaliação dos papéis sociais igualmente e consequentemente sua inclusão com equidade de direitos com os homens. Por outro lado, alguns homens põem-se na retaguarda dessas discussões, apresentando como argumento a condição da tradição doméstica, maternal e acima de tudo sexual, que a mulher carrega consigo. Em se tratando da parte sexual, comungam da ideia de que seus afazeres fora de casa se tornarão um pretexto para desvio de conduta. Acerca desses embates podemos ver que havia também o drama masculino, a historiadora Maria Izilda S. de Matos nos dá uma pista:

Criava-se no homem a necessidade de viver quase que exclusivamente em campos competitivos, de ser provedor, de se ocupar com “coisas sérias”, como trabalho, lutas políticas. Eram educados para trabalhar e sustentar uma família, gostar de futebol, não chorar e para ter expectativas de relações sexuais heterossexuais. Se a afirmação da masculinidade fazia-se pelo relacionamento sexual com uma mulher, caberia ao homem o papel ativo, devendo sua performance sexual ter potência e frequência, o que condicionava a uma eterna vigilância das emoções, dos gestos e do próprio corpo.

(Matos, 2001, p. 51-52)

Os homens ainda são vistos como vilões e carrascos da emancipação feminina. Temos que perceber que tudo isso fazia parte de uma conjuntura mais ampla e complexa do que a simples “guerra dos sexos”. As próprias mães educavam suas filhas com disciplinas subservientes, tudo estava nas mãos das mulheres, mas o papel cômodo de “bibelô” que elas representavam era muito “confortante”, mostravam-se inaptas, incompetentes para determinados assuntos, tagarelas e gastadeiras, para a mentalidade coletiva de uma sociedade. As representações iconográficas da nossa História colocam regularmente as mulheres nos seus “lugares comuns”, a um passo atrás dos seus companheiros, como as primeiras damas, nunca os ofuscando; cuidando da casa e dos filhos, como milhares de donas de casa; nas fotografias de família sempre em posição servil; associadas comumente com a maternidade, quando muito organizando a vida social. Os discursos eram dirigidos ao dono da casa. Tudo isso serviu como reforço para a consolidação de um poder masculino patriarcal.

Nesse artigo, procuro tatear um pouco o universo feminino, tendo como pano de fundo a música brega. Veremos a relação dessa mulher que procura sua identidade e autonomia nos lugares públicos e privados, nas festas, nos ambientes noturnos e diurnos.

## Métodos

Este estudo buscou dialogar com autores que abordam a questão de gênero, a pesquisa consistiu no levantamento e revisão bibliográfica de autores(as) relacionados(as) a essa abordagem, com o objetivo de buscar uma discussão mais ampla sobre os espaços masculinos e femininos ao longo do desenvolvimento da sociedade. Nesse contexto, são identificadas rupturas e permanências e diversas contradições dos papéis femininos individuais e coletivos dentro e fora da sociedade. O que se discute hoje: o que é ser mulher na sociedade contemporânea?

## Discussão/Resultados

Em uma escala ascendente, o homem se transformou gradativamente em protagonista do imperialismo em suas mais amplas variações, consequentemente representante do poder nas suas mais diferentes matizes. Nesse contexto, a mulher aparece subjugada aos ditames da razão masculina, razão única, inquestionável e irrevogável, que resolve as suas diferenças de maneira bem peculiar, por meio da força física, da brutalidade e da imposição que a sua condição de “macho” o proporciona. As mulheres se acomodaram em uma “fragilidade” imposta pelos meios de repressão, como o Estado, a Igreja e os próprios pais e maridos que a transformaram em objeto manipulável. As relações, em certo momento, foram ou são marcadas pela “transferência de tutela”, pela qual o pai passa ao marido o poder sobre a filha, que passará a obedecer ao seu marido como obedecia ao seu pai, fruto de uma sociedade patriarcal construída no nosso passado colonial. O molde em que as mulheres foram colocadas dita normas comportamentais a serem seguidas pelas “mulheres honestas”, tudo em nome do controle das emoções. Teriam que aceitar passivamente o seu destino, pois caso contrário poderiam ser vistas como loucas, histéricas, desvairadas, enfim incapazes de ter família. Por outro lado, as mulheres lançaram mão de artifícios mais sutis para a resolução de seus problemas, tendo como princípio que tudo pode ser resolvido por meio da compaixão, da meiguice e do afeto. Essa estratégia era uma forma de minimizar o poder masculino, sobretudo no espaço doméstico, lugar

típico de domínio feminino há alguns anos. Hoje, com a sociedade patriarcal em ruínas, os papéis que deveriam se equilibrar parecem que tendem mais a se inverterem, colocando a mulher como chefe das famílias e principal mantenedoras do lar. Muito embora, nos espaços públicos, as mulheres ainda tenham que dar demonstrações de subserviência, como nos cinemas, bares, restaurantes, dando o dinheiro para que o homem pague a conta, quando ele não dispõe de tal recurso. Assim como nas relações infelizes, os valores são completamente diferentes também, como podemos perceber no estudo de Miriam Goldenberg:

O que aparece com mais destaques nos depoimentos é a diferença entre a sexualidade masculina e a feminina, sendo a do homem considerada mais “carnal” e a da mulher mais “romântica”. Daí deriva, para a autora, uma moral que implica em valores diferentes para a fidelidade do homem e da mulher, sendo que a da mulher é a pior, pois ela tem que estar muito envolvida com alguém para transar, e o homem pode transar e nunca mais lembrar da pessoa (Goldenberg, 1990).

O que se discute hoje não é apenas a independência feminina, mas, acima de tudo, a identidade dessas mulheres. O que é ser mulher hoje? Essa pergunta encerra repletas cargas de cunho moral, ideológico, religioso, étnico, cultural, social, que não me atrevo a responder. No entanto, essa discussão pode levar a algumas pistas. Tateando nesse universo feminino amplo diversificado e multifacetado reconhecemos uma mulher que atualmente quer gozar a vida, no mais amplo sentido da palavra. Quer desfrutar dos prazeres sexuais aos quais foi relegada quando servia simplesmente como objeto da satisfação pessoal e individual do homem. Os gemidos, sussurros e gritos presentes nas músicas bregas e nos forrós são simplesmente o transbordamento desses desejos de prazer da vida sexual livre das mulheres. Buscam ter prazer e não apenas dar prazer. E a noite se tornou lugar comum para essa busca. Nesse sentido, as mulheres que estão na noite, diferentes das “mulheres da noite”, se encontram eventualmente para se divertir nas suas horas de lazer, porém são vistas como suspeitas. Essas situações acontecem por essas mulheres irem para festas divertirem-se desacompanhadas, pois, de acordo com o senso comum, a moral feminina raramente se concretiza dentro da sociedade de forma isolada, ou seja, a mulher ainda é incompleta sem a presença masculina. Nos ambientes noturnos, por exemplo, observamos que há uma forte presença feminina acirrando a competição e a consequente tomada de iniciativa das mulheres em busca de prazer sexual masculino. Esse foi um caminho percorrido com

muita labuta como nos leva a crer (Soller & Matos, 1998), quando fazem o cruzamento entre *História do Imaginário Social* e *História das Mulheres* e falam da fecundidade nas pesquisas sobre as representações femininas produzidas por textos eclesiásticos europeus no período medieval. As historiadoras ressaltam que, à primeira vista, os clérigos medievais da Cristandade latina construíram sua identidade de gênero em exclusão às mulheres – pelo menos em tese – na defesa da ascese e do celibato. Afirmando ainda que, apesar dessa construção de identidade caracterizar-se pela distância das mulheres, os eclesiásticos refletiam sobre o ser feminino e elaboraram uma tríade de representações modelares negativas e positivas destinada à longa duração Histórica. Como explicam:

Em primeiro lugar, retomaram uma imagem corporal feminina negativa já presente no judaísmo: a mulher como *instrumentum diaboli*, a Eva associada ao diabo e ao pecado carnal da luxúria. Depois, configuraram outra imagem corporal positiva, a da mulher *sancta ac venerabilis*, virgem, cuja figura modelar foi Maria. Alicerçada nessas representações antitéticas, a literatura eclesiástica teceu *ad infinitum* suas reflexões sobre o feminino. Mas, a partir do século XII, quando esse dualismo não dava mais conta de abarcar as mulheres, este transformou-se em numa tríade, com a inclusão de Maria Madalena, a pecadora arrependida (Soller & Matos, 1998, p. 16-17).

Ainda persiste no imaginário<sup>1</sup> popular o modelo de como deve ser a “moça de família”, esse tipo de enquadramento faz do feminino uma constante débil, sem variações que a desenvolva como sujeito pensante e participante no movimento emancipatório feminino. O incrível nessa história é que os homens procuram essas “moças de família” para casar como forma de assegurar fidelidade e dedicação pessoal a eles, reforçando com isso a permanência de um “modelo ideal”. Esse tipo de pensamento já vem sendo posto em prática de forma mais legitimada há 50 anos com os concursos de “Miss Brasil”, que persistem até hoje. Durante esses concursos, os organizadores sempre fazem questão de enfatizar o tipo ideal de mulher, que teria que ter, além da beleza, pré-requisitos morais insuspeitáveis, principalmente, teria que ser virgem, também teria que ser boa dona-de-casa como sua mãe foi. Aparentemente ingênuas e meigas, teriam que cativar o público pela sua inocência e beleza. Esse tipo de representação norteou por muito tempo os sonhos de adolescentes casadoiras e teve um efeito bastante decisivo na construção de identidades femininas.

<sup>1</sup>Trato imaginário popular com a mesma ótica de Matos e Faria (1996, p. 36), quando afirmam: “... que homens e mulheres são construtores de um imaginário, cujo perfis criados e que circulam nessa sociedade condicionaram as relações sociais. Na trama do cotidiano os perfis retornam, circulam, interpenetram-se, transformando-se e refletem as imagens ideais do masculino-feminino e a sua inversão – o ‘não dever ser’”.

O que se percebe hoje é que a mídia tem um papel muito importante na formação de uma identidade nacional, que se configura não só por meio do futebol, mas principalmente da música.

Na década de 1990, com a explosão dos ritmos baianos, surgiram bandas, grupos de pagode, axé *music* e um sem número de grupos que dominaram o cenário nacional com coreografias sensuais. Um desses grupos de maior sucesso, e que permaneceu até recentemente, é o grupo *É o Tchan*, composto por uma loira, uma morena e alguns negros musculosos, o grupo esbanjava sensualidade. Nesse grupo, os dançarinos usam roupas minúsculas de malha e fazem gestos e coreografias que remetem ao ato sexual, como por exemplo, a música *Na boca da garrafa*, em que as dançarinas se agacham, subindo e descendo, fazendo clara referência ao ato sexual.

Apesar desses modelos antagônicos de representação da sexualidade nos espaços públicos estarem em polos opostos, não dá para tecer considerações generalizadoras, pois se trata de conceitos muito subjetivos. No entanto, no que se referem aos lugares onde se toca a música popular conhecida como brega, os seus frequentadores ainda são relacionados diretamente com o ócio, a vagabundagem e a prostituição. Como nos lembra Menezes (1998), no artigo “*Dancings e cabarés: trabalho e disciplina na noite carioca (1937-1950)*”:<sup>2</sup>

No espaço não-formal, manifestou-se, com vigor, no mundo das diversões que, mesmo acompanhando o momento de transformações, continuava a ser mantido na marginalidade, associado profundamente à vadiagem e a prostituição (Menezes, 1998, p. 251).

Divertir-se é, em muitos casos, sinônimo de perder-se. Para as mulheres essa afirmativa é mantida com maior severidade pelos pais. Uma das formas mais utilizadas para manter os jovens fora do âmbito das “coisas do mundo”, como festas, clubes, danceterias, bailes, *shows* etc., é a religiosidade, principalmente evangélica. Divertir-se significa, nessa perspectiva, ir às várias programações dirigidas e controladas pelas igrejas, vigiados sempre sob os olhares atentos dos pais e do pastor. A promessa divina divulgada pelas igrejas é que a promessa de um mundo de prazeres só pode ser cumprida com abdicação dos prazeres do mundo. É um desafio torturante, sobretudo para os adolescentes que estão se descobrindo sexualmente. É o sagrado tentando controlar o profano, se reinventando com modelos já utilizados desde a época medieval.

---

<sup>2</sup> Ver Bruschini & Hollanda, 1998.

O espaço cultural da música brega contribui para a construção de papéis de homens e mulheres, reforçando diferenças de gênero historicamente construídas na sociedade brasileira (o homem “machão”, a mulher “dócil”), mas também a emergência de novos papéis. É um espaço que promove a sensibilidade de homens e mulheres a ponto de dar visibilidade a condutas estereotipadas, marcadas por forte apelo sentimental (amores impossíveis, amantes, traições, passionalismo, abandonos, mágoas, ciúmes, saudade, ressentimento, vingança, paixões, culpa, “dor-de-cotovelo”, a mulher seminua, o corno, o homem que dança com outro homem, o homem que sofre). É por meio da música brega, como forma mais popular de expressão, mas não só dela, que os sujeitos da pesquisa se permitem falar publicamente dos seus sentimentos, fato raro em se tratando do homem nos espaços públicos. Nesses espaços, os sujeitos (homem, mulheres e outras opções sexuais) “desabafam”, cada um da sua maneira, o seu lado sensível, carente, mostrando-se extremamente frágeis. A respeito desse assunto existem poucos autores que salientam a importância de estudos mais profundos, principalmente a respeito de sentimentos e comportamentos quando se trata do estudo da música como corpo documental. Como é destacado a seguir:

“Todavia poucos são os estudos que incorporam a categoria gênero e analisam a masculinidade, bem como focalizam a noite, a boêmia e, ao se utilizarem as músicas enquanto documentação, consigam se distanciar de uma história da música para levar à frente um questionamento das tensões história e música. (Matos; Faria, 1996, p. 14)

É importante recuperar os nomes de cantores como Nelson Gonçalves, Waldick Soriano, Fernando Mendes, Reginaldo Rossi, Lupicínio Rodrigues que cantaram as relações homem-mulher. Um dos temas mais cantados nas músicas bregas é a traição. De maneira irônica, triste ou séria, o “corno” traz consigo noções de como, ao longo do tempo, o tema da traição vem sendo retratado e de como a masculinidade traída é apresentada na interpretação popular da música brega. Um dos expoentes precursores da “dor-de-corno” foi Lupicínio Rodrigues, como nos faz ver (Matos; Faria, 1996, p. 52), quando diz que “Lupi cantou como poucos a infidelidade amorosa, traduzindo a dor e o prazer de querer, virando do avesso o sentimento de frustração pelo amor traído, habitualmente ziguezagueando entre o sublime e o patético”. Podemos ver isso numa canção dele, em relação ao tema traição:

E só por dinheiro  
sabe o que fez  
Essa ingrata mulher?  
Fugiu com o doutor

que eu mesmo chamei  
e paguei pra curar  
Os seus bichos-de-pé (Rodrigues, s/d).

São comuns as piadas e brincadeiras maliciosas com o tema infidelidade. Principalmente nas sociedades capitalistas é grande o apego às coisas materiais. Ter, possuir e manipular objetos nos são ensinados desde a mais tenra infância. Acostumamo-nos muito mal. Quando nos deparamos com a vida adulta, com os amores e paixões, colocamos em prática a nossa possessão. Ter o domínio total sobre o corpo e a mente de outra pessoa é chamado por alguns de amor, como comenta (Matos; Faria, 1996, p.143): “A masculinidade também está associada ao fato de possuir, tomar, penetrar, dominar e se afirmar, se necessário pela força; já a feminilidade, ao fato de ser possuída, dócil, passiva, submissa e fiel”. É é justamente aí que os relacionamentos fracassam. Essencialmente porque os homens subjugam suas companheiras por coação para obter respeito e fidelidade. O que deveria ser um pacto de respeito e cumplicidade torna-se um jogo de indiferenças e insensibilidade, desgastando a relação até o rompimento. Vários são os motivos para o rompimento, sendo que os principais são a infidelidade e o ciúme, vindo em seguida as insatisfações pessoais e financeiras, insegurança, carência. É comum ver esperanças e sonhos serem projetados para uma terceira pessoa, que entra na relação suprimindo diversas necessidades que o cônjuge não supria.

A nossa sociedade ainda se comporta de forma hipócrita, aceitando ou fazendo “vista grossa” ao adultério masculino e condenando sumariamente a mulher infiel. Desde criança, o homem para ser viril tem que dar mostras da sua poligamia para a sociedade, tendo muitas mulheres, enquanto a mulher tem que se conservar “pura” e, quando casar, cumprir o contrato social do casamento sendo monogâmica. As mulheres hoje estão fugindo dessa regra machista e procurando “dar o troco”, as “escapadas” dos maridos são um motivo a mais para os relacionamentos extraconjugais das esposas.

O fim de um relacionamento provocado por uma traição, gera um turbilhão de sentimentos e tensões para o(a) traído(a) e abandonado(a), o que iremos ver a seguir nas músicas citadas abaixo:

ENQUANTO EU CHORAVA<sup>3</sup>  
(...) Não sei bem qual a razão  
De você fazer isso a mim  
Todo o mal que eu lhe quis  
Foi fazer você feliz

<sup>3</sup> Cf.: Reginaldo Rossi II, *20 super sucessos*. Sony Music Entertainment (Braasil). Rio de Janeiro, v.1, 1 disco compacto (60 +min), POLYDISC, digital, estéreo; DL: 470.127.

Mas enquanto eu chorava  
Você sorria  
E você cantava enquanto eu morria...  
E eu nem sei por que você fez isso a mim  
Se eu sempre fui bom jamais fui ruim (...)

QUEM VAI BEBER COMIGO<sup>4</sup>  
Eu vou beber, eu vou  
Eu vou me embriagar, na mesa de qualquer bar  
Quero esquecer quem me fez chorar  
Sofro demais, sei que ela gosta de um outro rapaz  
Já me disseram que é meu amigo demais  
Garçom por favor, esse é mais um caso de amor  
Igual aquele que você escutou há muito tempo atrás  
Garçom eu só quero, nesse bar minhas mágoas afogar  
Quero beber, quero chorar, se o meu amor não voltar  
Quem é que vai chorar, quem é que vai beber comigo  
Quem é que vai dizer também que tem um amor dividido...

O CORNO BACANA<sup>5</sup>  
Ele é legal demais

**Refrão (3 vezes)** Ele é bacana sim  
Mas o chifre que ele tem eu não quero pra mim

Porque ele é corno, corno, corno, corno  
**Refrão (3 vezes)** Porque ele é corno, corno, corno, corno, sim  
Porque ele é corno, corno, corno, corno e não quer assumir...  
não

Mora na capital, no centro da cidade  
**Refrão (3 vezes)** Ele é um corno querido da sociedade  
Ele só toma whisk, só anda em carrão  
Quando viaja a mulher dele sai como Ricardão

FUJO DE TI<sup>6</sup>  
Que tristeza eu sinto agora em minha vida  
Em ver tua boca unida assim em outra boca  
Ao ver teu corpo seguro assim por outros braços  
Fujo de ti porque o ciúme é o meu fracasso  
Tu me deixaste por um alguém que não te ama  
Esse alguém vive contigo pensando em outra  
Ai que loucura ver teu corpo em outros braços  
Ai que tristeza ver tua boca em outra boca  
Mas se quiseres voltar pra mim, ainda te quero  
Somente tu, que noite e dia, eu tanto espero

<sup>4</sup> Cf. Wanderley Andrade. *O traficante; o astro pop do brega*. MELODIA, fita cassete (46 min.), estéreo.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Waldik Soriano. *Disco de ouro*. DYNASOUNO. Fita cassete, estéreo (46 min.). DL: 790.0034.

### O CABELUDO DELA<sup>7</sup>

Quero encontrar a mulher que já foi minha  
Mas já estou sabendo que namora um cabeludo  
Falam que é gente fina, isso é um bom sinal  
Meu Deus que me perdoe, mas eu vou meter o pau  
Eu vou meter o pau no seu cabeludo  
Eu vou meter o pau no seu cabeludo  
Eu vou meter o pau no seu cabeludo

Peguei meu carro e parei na esquina  
Pra falar com a menina  
Quando vi ela passar  
O cabeludo já estava esperando  
E eu fiquei olhando, vendo os dois se abraçar

Mas olha, eu vou meter o pau no seu cabeludo  
Eu vou meter o pau no seu cabeludo  
Eu vou meter o pau no seu cabeludo

(1º Declamação)

Olha o cabeludo “Fi Duma Vaca”  
Se eu te encontrar com minha muiér  
Tu vai te ver comigo “Fi Duma Mãe”  
Vou te meter o pau

(2º Declamação)

Eu já te avisei  
Se eu te pegar com esse cabeludo  
Eu vou te meter o pau muiér

O sofrimento e o lado bom do homem são exaltados nas canções, enquanto a mulher é tida como a tirana na relação, como na primeira música: *E você cantava enquanto eu morria... E eu nem sei por que você fez isso a mim... Se eu sempre fui bom jamais fui ruim(...)*. Essas músicas têm algo inspirado nos antigos sambas, que ainda de acordo com Matos e Faria (1996, p. 61) remetiam, como o brega, a sentimentos como “mágoa, ciúme, saudade, despeito, ressentimento, vingança, remorso, culpa – são esses os sentimentos abrigados no coração que davam vida ao samba dor-de-cotovelo, porque não dizer de dor-de-coração”. Nessas músicas e também na vida real a culpa tanto da traição feminina quanto da masculina recai sempre sobre as mulheres, é culpada por ser traída e por trair. Como podemos perceber:

A razão do desacerto é causada pelo mau proceder da mulher. Se o homem tinha a obrigação de trabalhar para sustentar a sua mulher, esta lhe devia carinho, compreensão

---

<sup>7</sup> Música de Nunes Filho e Jota Lee, Gênero xote gaúcho.

e principalmente fidelidade: cumprindo o seu papel ideal de esposa. Mas enquanto o homem era fundamentalmente sincero e generoso, a mulher era identificada como falsa, portanto, ingrata, traidora, volúvel por não saber amar. Produzindo no homem uma dor que culpabiliza a mulher e gera o sentimento de vingança, criando um ser sofredor, obcecado pela concorrência, prisioneiro do desempenho, sentimentalmente inferiorizado, agressivo, incapaz de se engajar na relação com outras mulheres sem referendar os desencantos anteriores. A dor da traição circula, retorna, uma dor sofrida e nostálgica de um tempo também perdido num passado, mas que se repete ciclicamente (Matos, 2001, p. 55).

Essa concepção de mulher culpada pelos erros do marido e pelos seus próprios erros norteou por muito tempo os julgamentos de crimes passionais no Brasil nos anos da década de 1970.

A defesa da honra era um pressuposto jurídico extremamente aplicado para crimes praticados por homens. A jurisprudência ainda é tendenciosa em se tratando de crimes passionais. Costuma-se fazer comparações dos valores morais do casal, colocando-se adjetivações exacerbadas para os homens, como os advogados colocavam na defesa de seus clientes: excelente homem, cumpridor de “seus deveres”, trabalhador, honesto, homem sem vícios, religioso. Então, a defesa alegava que um homem com essas qualidades não poderia cometer crimes se não fosse pela esposa agir mal. Geralmente, elas eram retratadas nos julgamentos de forma pejorativa, como: tendo escolhido o “caminho errado”, não “cumprir o débito conjugal” (ter relações sexuais), adúltera, enfim, escapa do modelo de mulher casada. A respeito disso percebemos que:

Embora se saiba que os homens têm as mesmas necessidades afetivas que as mulheres (amar e ser amado, comunicar emoções e sentimentos, ser ativo e passivo), o estereótipo masculino que circula socialmente lhe impõe sacrifícios e a mutilação parcial do seu lado humano, em função de padrões desejados de comportamento (Matos; Faria, 1996, p. 138).

É por causa dessa pressão social que o homem traído, conhecido popularmente como “cornos”, mata. Em algumas regiões da Europa, quando o marido flagrava sua esposa em adultério, tinha a obrigação moral de lavar sua honra com sangue. Caso isso não fosse feito, os habitantes lhe colocavam na cabeça uma espécie de chapéu com dois enormes chifres e ele era empurrado

pelas ruas, sendo motivo de gozação para todos.<sup>8</sup> Por esses e outros motivos, a traição feminina é socialmente reprimida e quando há vítima fatal, ela é transformada em culpada de sua própria morte. Como já foi exposto acima, o que é levado em consideração no momento do julgamento, em muitos casos, é a comparação de comportamento do homem e da mulher.

Outro fator que leva os homens a matarem suas companheiras é o abandono, principalmente quando esse abandono é provocado em prol de um amante. A perda da “tutela” masculina sobre a mulher provoca no homem desequilíbrio emocional, sensação de fracasso, desesperanças e conseqüentemente ele vê os seus planos de família perfeita destruídos, tudo isso gerado pela perda do controle da esposa. Daí vem o sentimento de vingança, representado pela frase popular mais lida nas páginas policiais dos jornais: “se ela não vai ser minha, não será de mais ninguém”. Vemos a clara intenção dos maridos de ter controle sobre o corpo de suas esposas. O corpo feminino é coagido a ser domínio do homem, tendo que manter os limites impostos pela sociedade e pela relação contratual que vincula os casais a manterem certas regras, que é o casamento. Assim como o homem usa seu corpo para o trabalho em prol da família (esposa e filhos), a esposa deveria usar seu corpo em concordância com o marido. Ele, e somente ele, deve exercer o sentido da palavra posse em seu mais amplo aspecto. A maneira de expor o corpo é comumente citada como causa dos crimes do esposo, que se sente ultrajado na sua autoridade e traído, como nesses depoimentos: “Não se trajava decentemente, isto é, usava vestidos decotados, o que fazia com que ela se tornasse uma mulher cobiçada”; “Costumava a se maquilar demasiadamente, vestir-se escandalosamente”; “Vinha se vestindo e se pintando com exagero” (Corrêa, 1983, p. 139-141). Vemos que, ao invés de julgarem o acusado de assassinato, o julgamento é revestido em provar o mau comportamento da vítima. Era comum, nesses casos de crimes passionais, o advogado defender o réu atacando a vítima, como veremos a seguir:

(...) Fria, implacável, indiferente, absolutamente insensível aos seus reclamos, impiedosa e até contundente, Fulana, na sua frialdade marmórea, dirigia ofensas ao acusado, tripudiando sobre seus sentimentos mais nobres, ferindo-lhe acerbamente a honra, com desconcertantes ofensas e com seu lacerante desprezo (Corrêa, 1983, p. 158).

Em contrapartida, o acusado era pintado com cores mais amenas, como detentor da razão, merecendo a liberdade, apesar de ser evidente a sua culpa:

---

<sup>8</sup> Ver mais detalhes em Guia *Madrugad'entro*. Ano III, 39.º ed., novembro de 2002. Áttema Design Editorial e Estúdios Madrugad'entro. Jornalista responsável Eduardo Ritschel MTB n.º 22191, DRT/AM, p. 19.

O acusado é moço bem formado e de sentimentos nobres. Sua vida, se infeliz já era, tornou-se hoje, um martírio inenarrável. Distante quase dois anos daquele terrível dia, seu pensamento fixou-se na esposa que ele adorava com todas as suas forças de seu coração apaixonado. Suas preocupações, mais que nunca, concentram-se nas filhas, que são a única razão de seu viver. Enfim, de dizer-se, por derradeiro, que para o acusado, que num assomo de quase loucura praticou o delito, de nada valerá a medida punitiva, desde que, sendo homem de princípios sadios e de formação elevada, não carece de ser recuperado e reeducado para que seja reintegrado ao convívio social, razão porque se pleiteia, em consciência, a sua impronúncia, como medida de justiça (Corrêa, 1983, p. 158).

No ápice das discussões, era comum as esposas chamarem seus maridos de cornos “o negócio está bem explicado, eu não passo de uma puta e você de um corno” (Corrêa, 1983, p. 141). O “bate boca” nesses níveis geralmente levava ao crime. Quando faltavam os argumentos, a força bruta masculina entrava em ação, levando muitas vezes a um desfecho fatal, já em caso contrário o último recurso da mulher traída, muitas vezes, era o choro, embora isso não seja uma regra, podendo acontecer também o contrário.

## Referências

BRUSCHINI, Cristina; HOLLANDA, Heloísa Buarque de (orgs.). *Horizontes plurais: novos estudos de gênero no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1998.

CORRÊA, Marisa. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

MATOS, Maria Izilda S. de; FARIA, Fernando A. Por uma história das sensibilidades. In: *História: Questões & Debates*. Curitiba: UFPR, ano 18, n. 34, jan. /junho 2001.

\_\_\_\_\_. *Melodia e sinfonia em Lupicínio Rodrigues: o feminino, o masculino e suas relações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

SOLLER, Maria Angélica; MATOS, Maria Izilda S. (orgs.). *O Imaginário em debate: gênero, música, pintura, boêmia*. São Paulo: Olho D'Água, 1998.

**LAMPEJOS DO PROCESSO  
HISTÓRICO DE OCUPAÇÃO DA  
ILHA DE PARINTINS: ÍNDIOS,  
VIAJANTES, RELIGIOSOS E  
IMIGRANTES**

Deilson do Carmo Trindade



Datam de pelo menos onze mil anos, os mais antigos vestígios deixados pela ocupação humana na Amazônia, quando povos caçadores, pescadores e coletores ocuparam a floresta muito antes do surgimento da agricultura, deixando muitos indícios como as *terras pretas de índios*, que ainda hoje são encontradas com facilidade. Pois como diz Neves (2006, p.9), “é importante reconhecer que a bacia Amazônia era densamente ocupada por diferentes povos indígenas no final do século XV, época do início da colonização europeia nas Américas”. Isso nos leva a crer em uma Amazônia densamente povoada, desmistificando a ideia de vazio demográfico.

A tradição arqueológica Polícroma que envolve as fases: Marajoara e Guarita, embora seja de grande intensidade na Amazônia, não é encontrada no local onde hoje se situa o município de Parintins. Os vestígios arqueológicos dos primeiros habitantes são da Tradição Incisa Ponteadada, que se divide em duas fases: Konduri e Tapajônica. É datada de aproximadamente mil anos até o início da colonização europeia. Essa tradição é encontrada na região; no curso que vai da foz do rio Xingu até onde se encontra a cidade de Parintins. Suas características, de acordo com Prous (2007), estão assim definidas: vasos de “cariátides”, que têm uma base anelar decorada com incisões e apliques em formas de animais que curiosamente são denominadas pelas populações locais de “cariatinhas”; vasos de “gargalo”, que apresentam um bojo globular sobre um pedestal e um gargalo vertical cilíndrico que justifica o nome dado. Nele, são representados animais como jacarés, papagaios e macacos; temos ainda os vasos “cerimoniais”, que compõem a terceira definição e comportam grandes cálices sobre pedestais, geralmente decorados com figuras de cobras e algumas vezes com figuras masculinas.

Não há dúvidas quanto ao fato de que a região do Baixo Amazonas tenha sido mais povoada no início do século XVI do que no final do século XVII. Ainda hoje é comum nos depararmos com materiais arqueológicos como os descritos, tanto em escavações para construções, como no preparo da terra para o plantio do roçado. Esses fatos confirmam a ocupação de Parintins pelos povos indígenas bem antes da chegada dos primeiros europeus. Ao se referir sobre os vestígios arqueológicos Cerqua (1980) relata que da Serra de Parintins, a leste da cidade, a Região do Paurá, a oeste, estão repletos destes fragmentos e faz o comentário: “se alguém entrar no Remanso e subir o outeiro à esquerda, vê a terra disseminada em cacos de cerâmica” e continua, “há tantos outros lugares que oferecem idêntico testemunho, de entrada só vou lembrar a própria cidade de Parintins, que tem revelado aldeamentos indígenas de tempos anteriores à chegada de Cordovil” e conclui, “cavando os alicerces da Prelazia, debaixo da camada de terra preta, foram encontrados

vários cacos antigos” (p.11-12). Parece aqui não haver dúvidas de que imensas populações indígenas ocupavam extensas faixas de terras em Parintins, muito antes da colonização. As peças de cerâmicas ainda são encontradas em grandes quantidades e de fácil acesso em todo o município.

Seriam os Aratus, Apocuiaras, Yaras, Goduis e Curiatós, as primeiras tribos que habitaram o lugar onde hoje está localizada a cidade de Parintins e sua região. Em um segundo momento, essas tribos foram subjugadas pelos Tupinambá que vieram do litoral brasileiro em movimento migratório. A partir de 1600, essa migração transformou-se em um verdadeiro êxodo (Cerqua, 1980). Os Tupi chegaram à nossa região, navegando pelo rio Madeira e pelo centro, conquistando e se apossando da ilha, *eles avassalaram* as tribos já existentes no lugar, havendo também fusões por meios de casamentos, e o primeiro contato dos índios da região com o europeu se deu com Francisco Orellana em sua viagem pela Amazônia ao se separar da expedição de Gonçalo Pizarro. Essa tese defendida por Souza (2003) é repetida por Saunier (1990), ao afirmar que, no dia 18 de junho de 1542, Orellana pernitoiu em frente a uma aldeia e foi atacado por índios que utilizavam flechas envenenadas. Para esse autor, o episódio aconteceu na Ilha de Tupinambarana, pois, em seguida, o viajante passaria pela Serra Grande, a Serra de Parintins.

O aldeamento descrito pelo cronista da expedição de Francisco Orellana – Frei Gaspar de Carvajal – foi denominado de Las Picotas (dos pelourinhos), isso porque, segundo Porro (1992), nos seus povoados havia muitas varas ostentando cabeças de mortos. Essa, portanto, foi a primeira denominação para a região de Parintins. Ainda nessa viagem, a expedição confrontou com as Amazonas,<sup>1</sup> próximo ao desembocar do rio Nhamundá, abaixo da Serra de Parintins. Orellana, que já sabia de sua existência por meio de índios que o haviam alertado, ficara espantado com as mulheres guerreiras. Collyer (1998) relata que o encontro se deu a 22 de junho de 1541 nas proximidades da foz do rio Nhamundá, quando ele e seus homens foram atacados por uma saraivada de flechas no momento em que faziam suprimentos de alimentos, e entre os índios se destacavam dez ou doze mulheres, ágeis no manuseio do arco.

A participação ativa das mulheres na guerra não era algo incomum entre os indígenas americanos, e a documentação etnográfica a respeito não é desprezível. Orellana já tinha notícias das guerreiras amazonas, por meio de relatos de Colombo, que afirmava ter encontrado semelhantes mulheres nas Antilhas. Ainda assim ficou surpreso. Para Collyer (1998), o mito das Amazonas brasileiras vem atravessando a história, merecendo estudos de cientistas e literatos.

---

<sup>1</sup> A respeito desse mito recomendamos a leitura do livro de Iraildes Caldas Torres, “As Novas Amazônidas”, publicada pela Edua em 2005.

O cônego Francisco Bernardino de Souza, em sua obra intitulada *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*, publicada em 1873, comenta que Orellana comandava um navio, que não foi o único a combater as Amazonas e que sua tripulação não contava apenas com marinheiros rudes e soldados ignorantes, mas também com oficiais que presumidamente tivessem certa educação e conhecimento. Entretanto, continua o religioso, ninguém dessa tripulação falou o contrário sobre o ocorrido, e a narração de Orellana correu o mundo sem que nenhum dos seus companheiros o contradissesse, “estariam todos elles peitados? Teria havido acordo prévio entre todos elles, de modo que nunca trahissem a promessa que mutuamente se haviam feito?” Souza (1873, p. 168) questiona o Cônego, que conclui que a veracidade da narrativa é de difícil definição.

Mais de cem anos depois da passagem de Orellana, os padres Manuel Pires e Francisco Veloso, quando saíram do Maranhão em 22 de junho de 1657, a caminho do rio Negro, mantiveram contato com os índios da região. Segundo Leite (*apud* Cerqua, 1980, p. 21), “na viagem os dois padres tomaram contato com os índios da ribeira do Amazonas, sobretudo Aruaque e Tupinambarana”. A partir daí, a notícia que se tem é que os contatos tornaram-se mais frequentes por parte dos religiosos. Para Souza (2003), a evangelização começou efetivamente na Amazônia com o missionário Padre Antonio Vieira, que idealizou e fundou ali as chamadas missões jesuítas.

De fato, em 1658 os índios da ilha de Tupinambarana são visitados pelo padre Francisco Gonçalves, provincial dos jesuítas, o primeiro missionário a pisar na Ilha de Tupinambarana. Somente em 1660 é que os primeiros padres se ocuparam efetivamente da evangelização dos índios, sendo eles os jesuítas Manuel Souza e Manuel Pires, ficando a ação deste último estendida até os rios Negro e Solimões. Para Souza (2003), seriam esses dois os fundadores de Parintins.

A partir da narrativa do padre João Felipe Bettendorf, encontrada em Cerqua (1980), os padres Manuel Pires e Manuel Souza, em 31 de dezembro de 1660, ergueram uma capela dedicada à Santa Cruz, o autor sugere que a localidade escolhida pelos missionários possa ser a Boca do Jatapu ou do Remanso, hoje na região de Parintins, fato evidenciado pela quantidade de restos cerâmicos que revelam ter sido ali um grande aldeamento.

Ao assumir o cargo de Provincial da Companhia de Jesus, o padre João Felipe de Bettendorf, acompanhado pelo padre Píer Luigi Consavi e pelo Irmão Domingos da Costa, realiza uma viagem de visita às missões de nossa região que foi autorizada pelo padre Antônio Vieira, na qual os jesuítas já haviam constituído residências de base. Cerqua (1980, p.23) nos diz a respeito

de Bettendorf que “em sua crônica fala expressamente de 6 aldeias, das quais uma, Irurires, no Madeira, e 5 entre nós, São Miguel dos Tupinambaranas, Andirazes Curiatós, Maguases (Maués) e Abacaxis”. E afirma que em 29 de setembro de 1669 dedica uma capela em honra a São Miguel na aldeia dos Tupinambarana, que ficava umas cinco jornadas do rio Tapajós em uma ponta alta sobre o rio. Isso faz acreditar que se trata da região de Parintins, cuja posição é bastante alta se comparada à várzea circundante, mas que não restou nenhum vestígio do lugar, afinal, eram capelas improvisadas em aldeias organizadas por ordens religiosas e que se encontravam em constantes deslocamentos.

Para Saunier (2003), o Padre João Felipe de Bettendorf, fundador de missões e vilas, entre elas Tupaiu, hoje Santarém no Pará, fundou no dia 29 de setembro de 1669 a cidade de Parintins, que tem início com a capela de São Miguel. Quanto às missões de Andirazes e Curiatós não se tem certeza de suas localizações, porém acreditamos, a partir de Cerqua (1980), que elas devam ter sido erigidas no rio Andirá e rio Uaicurapá.

Um surto de mosquitos obrigou parte da população de Tupinambarana a mudar-se para outra localidade conhecida hoje como Freguesia do Andirá, diminuindo a população que vivia no aldeamento às margens do rio Amazonas. Com a chegada do padre Antônio Fonseca, parte da população da missão da Freguesia do Andirá veio para próximo à ilha de Tupinambarana, para facilitar o trabalho apostólico, o missionário deixou parte dos índios na aldeia dos Andirazes e fundou com os demais uma nova aldeia dos Tupinambarana.

Essa localidade foi denominada Tauaquera (Taua=aldeia, Quera=aquela que já foi antiga) e ficava entre as regiões onde hoje se localizam as comunidades rurais de São Carlos e Marauarú. Tauaquera se tornou o centro das missões Jesuítas, atendendo os índios Curiatós, Condurises, Andirazes e Maraguares. Na visão de Cerqua (1980), era uma aldeia pobre, mas bem governada. O cônego Francisco Bernardino de Souza, em 1873, descreveu assim o lugar: “Na sua foz e em uma bella praia está o lugar denominado Tauaquera, onde os jesuítas começaram a edificação de um convento, cujas paredes ainda ali existem, admiráveis sobretudo pela solidez da construção” e continua “constatando que no círculo que abrange aquellas paredes haviam grandes riquezas enterradas, mais de um individuo ali tem ido fazer escavações, que nenhum resultado tem dado” (Souza, 1873, p. 263). Cem anos depois, já na segunda metade do século XX, Cerqua (1980) ainda chamava a atenção para as escavações que eram realizadas por pessoas que acreditavam haver ali tesouros enterrados nas ruínas de Tupinambarana do Uaicurapá.

O padre alemão Samuel Fritz, religioso da Companhia de Jesus, fundador de missões no rio Solimões, quando vindo de Belém a caminho do

Peru, em seu diário descreveu sua passagem por Tupinambarana em 1691, na qual hoje se acredita ser a do Uaicurapá. De acordo com seu relato, “no dia 17 meio dia, chegamos à foz do rio dos Tupinambarana; às oito da noite, à aldeia onde residia o padre Antônio Fonseca. Esta aldeia está entre os lagos. Aqui paramos nove dias, consertando as canoas” (Pinto, 2003, p. 104). Pelo relato, ficaram ali por nove dias, até o dia 26 de agosto, quando partiram de Tupinambarana e prosseguiram viagem.

Os padres Manuel Pires e Manuel Souza foram transferidos para a missão do Tapajós, e em 1723 chega o padre Manuel dos Reis que passa a residir em São Miguel dos Tupinambarana, onde ergue uma capela em homenagem a São Francisco Xavier. Cerqua (1980 p. 27) assinala que “o aumento da população e a limpeza do lugar reduziu muito a praga dos mosquitos”, no entanto, as epidemias começam a reaparecer, diminuindo, dessa forma, uma população que em 1730 era formada por 495 índios, dos quais 284 eram batizados<sup>2</sup>. Parte da população que restou migrou para a aldeia de São José no rio Tapajós por volta de 1737, levados pelo padre José Lopes. Outros foram para a aldeia dos Abacaxis, que, de 500 pessoas que contavam em 1696, passou a ter 923 habitantes em 1730.

Mesmo com as epidemias, o esvaziamento das aldeias de Tupinambarana se efetivou a partir da política pombalina para a Amazônia, executada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que perseguiu os Jesuítas e transformou as Missões religiosas em vilas de governo. Isso se deu com a ascensão de Dom José ao trono português em 1750, alterando a política para as colônias. Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, com o objetivo de libertar Portugal da influência inglesa, põe em prática uma política de recuperação e modernização nacional, interferindo nas instituições econômicas, políticas e sociais, indo de encontro com a Igreja, que tinha forte influência em Portugal. Com a reforma Pombalina, a Amazônia ganha uma atenção especial do governo português, recebendo intervenção direta da metrópole no espaço político e econômico do governo. As principais medidas adotadas por Pombal para a Amazônia foram as seguintes:

1. A drástica modificação ocorrida na política relativa à mão-de-obra indígena, proibindo o recrutamento da mão-de-obra nativa pelas tropas de resgates: os índios passaram a ser considerados livres e assalariados, portanto, súditos de Sua Majestade, embora fossem dirigidos por funcionários seculares do estado, os diretores de índios, que passaram a atuar nos antigos aldeamentos missionários;

---

<sup>2</sup> Há indícios de que se tratasse de uma epidemia de sarampo e bexiga. Ver Souza, 2003.

2. A instituição de uma companhia de comércio que funcionou durante mais de vinte e dois anos (1755-1778), com a finalidade de introduzir escravos africanos a crédito, para dinamizar a agricultura e incrementar o comércio na região, além de promover o povoamento através da imigração de casais açorianos. A Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará introduziu mais de 14 mil escravos africanos e incentivou a cultura do café, cacau, arroz e outras. Entretanto essa medida pôs na ruína comissários e armadores de navios que mantinham o tráfego com o Pará e o Maranhão, como também pequenos negociantes estabelecidos na colônia.
3. A redistribuição (entre militares e particulares) das propriedades confiscadas dos Jesuítas, por doação ou venda em hasta pública. Algumas propriedades foram transformadas em vilas.
4. A reformulação e ampliação da incipiente máquina administrativa local e a transformação das antigas missões em vilas e lugares com novas denominações lusitanizadas. Criou-se o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751) com sede em Belém, a Capitania do São José do Rio Negro (1755) com sede em Barcelos, na antiga Aldeia de Mariuá, e o Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1772) (Santos, 2002, p. 46-47).

O objetivo da política pombalina consistia em centralizar a administração portuguesa, impedindo áreas de atuação autônomas por ordens religiosas, cujos fins eram diferentes dos propósitos da coroa. Para Pombal, a integração da fronteira passava pela integração dos índios à civilização portuguesa. Isso justifica uma série de medidas tomadas pela administração em relação aos índios e à Amazônia. Fausto (2008, p. 111) diz que “a escravidão dos índios foi extinta em 1757; muitas aldeias na Amazônia foram transformadas em vilas sob a administração civil; a legislação incentivou os casamentos mistos entre brancos e índios”. E ainda complementa dizendo que a maioria das propriedades urbanas e rurais confiscadas dos jesuítas foi arrematada em leilão por grandes fazendeiros e comerciantes.

A expulsão dos Jesuítas das aldeias de Tupinambarana trouxe prejuízos “a Aldeia de São Francisco Xavier, hoje Parintins, que ainda resistiu por algum tempo, mas os poucos moradores que ficaram perderam o ânimo para o trabalho na agricultura e sem produção a aldeia desapareceu em alguns meses” (Souza, 2003, p. 10). Cerqua (1980, p. 31) acrescenta afirmando que “algumas vilas nossas desapareceram assim como a do Uaicurapá e como a da própria Tupinambarana, que foi invadida novamente pelo mato, ficando poucos habitantes”. Dessa forma, o período da administração de Pombal na Amazônia resultou, pelo que percebemos, em uma desaceleração populacional das aldeias

índigenas locais. Foi com a chegada de José Pedro Cordovil que Tupinambarana se reorganizou, pois ele estruturou uma vila no modelo pombalino em 1796. Para Souza, “Foi o fundador da antiga Villa Nova da Rainha, hoje Vila Bella da imperatriz, onde teve um importante estabelecimento agrícola” (1873, p. 185), e o lugar onde funcionou o paço da câmara municipal, hoje escola estadual Araújo Filho, foi o local da primitiva residência de Cordovil, que também introduziu os primeiros escravos. Bittencourt (1924, p. 77) afirma que o número de cativos no ano de 1848 era de 77, em 1859 aumentou para 192, e em 1861 subiu para 263, para então decrescer até a abolição da escravidão na província, em 1884, com 131 escravos. Arthur Cézár Ferreira Reis, em *As Origens de Parintins* (1967), afirma que José Pedro Cordovil foi o organizador do núcleo populacional, a partir da reunião de índios Maués e Sapupés em 1796, e Paravianas e Uapixanas, em 1798. Quando os índios vieram vencidos do rio Branco e distribuídos por várias capitanias por medida de punição, os Tupinambarana também estavam entre os punidos.

Ao que parece, Cordovil tinha um temperamento difícil, nervoso e violento, pois foi protagonista de vários incidentes e hostilidades, isso contribuiu para levar o povoamento à decadência com a fuga de índios, causando um conflito com frei José das Chagas, que chegou à Tupinambarana posteriormente. Cordovil era genioso e excessivamente irascível, não admitindo a divisão de poder em seus domínios “pelo que teve de sustentar longa e porfiada luta com o missionário frei José das Chagas, a quem por fim (Cordovil) foi obrigado a ceder o campo” (Souza, 1873, p. 185), foi possuidor de avultadas riquezas, mas acredita-se que perdeu tudo ao deixar a Vila.

Frei José das Chagas, Prior do Convento do Carmo de Belém, chegou à Vila de Tupinambarana em 1798, quando ocorreu a restituição do regime de missões por meio de carta régia de Dom Marcos de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos, Governador do Grão-Pará e Rio Negro. Frei José construiu uma igreja em honra a Nossa Senhora do Carmo, no local onde hoje está localizada a Praça Digital, antiga Praça Cristo Redentor, no centro da cidade, que serviu para culto até 1895, quando foi transferida para uma nova igreja que ficou dedicada a essa padroeira até o ano de 1955, quando passou a ser denominada Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus. O motivo dessa mudança deve-se a implantação da Prelazia de Parintins, que elevou a Igreja de Nossa Senhora do Carmo à condição de Catedral. Por isso, foi transferida para um novo templo construído na Avenida Amazonas, centro da cidade. Quanto à primeira igreja, ela foi demolida em 1905 por ordem do Superintendente, Capitão Sarmiento, as outras duas ainda permanecem até os dias de hoje. Frei José das Chagas foi também “o primeiro que, devassando as matas do rio Maués-Açú, conseguiu

chamar para si grande número de índios da tribo dos Maués, com os quais aumentou a população da Vila Bela” (Cerqua, 1980, p. 34). Sobre frei José das Chagas, Arthur Cezar Ferreira Reis (1967, p. 11) comenta que era “virtuoso, bem um sucessor daquela brava falange de religiosos de sua Ordem que, no rio Negro, no Solimões, tinham evangelizado com tanto sucesso para a coroa e para o Cristianismo de Roma, atirou-se com alma a empresa”. Foi o verdadeiro Las Casas e Anchieta da Mundurucânia, afirmou o Cônego Bernardino de Souza.

O Cônego André Fernandes de Souza, citado por Antônio Clementino Ribeiro Bittencourt, em *Memórias do Município de Parintins* (1924), faz uma breve descrição da Vila Nova da Rainha, ele informa que ali se encontrava o posto de registros das embarcações que atracavam na capitania que ficava localizado na Serra de Parintins, local estratégico escolhido após sua remoção de Serpa, atual Itacoatiara, por determinação da Junta Governativa da Capitania de São José do Rio Negro, em 1806. E nos diz ainda que “Sua população, a que se tem unido grande números de famílias brancas, é de 1700 almas, que se ocupam nos fabricos dos tabacos e outros plantios, como cacaoes e cafezaes” (Bittencourt, 1924, p. 16). O cônego ainda faz referencia à Igreja Matriz dedicada a Nossa Senhora do Carmo, que, segundo ele, precisa de reparos, e no qual é pároco Frei José das Chagas que, em 1806, deixou Vila Nova da Rainha para trabalhar em Canumã, onde fundou outra missão. Segundo Souza (1873, p. 83): “depois de uma vida affanosa, toda dedicada ao serviço do próximo e à catechese dos índios, já adiantado em annos e em estado de caducidade, falleceu na Villa de Borba, deixando n’essa parte do amazonas um nome, que por largos annos ali será repedido com a mais profunda veneração e respeito”. Quanto a José Pedro Cordovil, “morreu mendigo, coberto de andrajos, á porta do hospital da caridade em Belém” (Souza, 1873, p. 185).

A 28 de junho de 1832, a missão de Vila Nova da Rainha foi elevada à categoria de Freguesia, com a denominação de Tupinambarana. Com essa promoção, passa a ser seu primeiro vigário o Padre Antônio Augusto de Matos. Vinte anos depois, pela lei nº 2 de 15 de outubro de 1852, a freguesia de Tupinambarana foi elevada à categoria de Vila, com a denominação de Vila Bela da Imperatriz. É nessa data que se comemora oficialmente o aniversário da cidade. Para Bittencourt (1924, p. 93): “foram autores do projecto dessa lei os Deputados, Padre Torquato Antonio de Souza, Joaquim José da Silva Meirelles e José Bernardo Michilles”, e chama a atenção, também, para o fato de que pouco foi feito pela Província do Pará, quando da elevação de Vila Nova da Rainha à categoria de Freguesia, ficando, inclusive, a cargo dos moradores a construção dos prédios públicos.

Raros melhoramentos ocorreram durante o Império, pois, em 1871, o chefe de polícia dizia que, embora coberta de telha, a cadeia pública não oferecia segurança: “Em relatório de 16 de março de 1875, dirigido à Assembléia Legislativa Provincial, a Presidência pede a reedificação da cadeia de Villa Bella, como as de outros logares” (Bittencourt, 1924, p. 198).

Somente em 1893, já na República, deu-se início à construção, em pedra e tijolo, do prédio de uma cadeia em Vila Bela da Imperatriz, sendo concluída em 1894, na administração do governador Eduardo Ribeiro. Assim como a primeira igreja de Parintins, a cadeia que estava localizada na Avenida Amazonas, esquina com a Rua João Melo, em frente à Catedral de Nossa Senhora do Carmo, foi demolida no ano de 2005, sendo construído no lugar um prédio para acomodar bares e lanchonetes.

Pela lei nº 499 de 30 de outubro de 1880, a partir do projeto do deputado Emilio José Moreira, Vila Bela da Imperatriz foi elevada à Cidade com o atual nome de Parintins. Segundo Bittencourt (1924), o autor justificou o projeto de lei a partir do desenvolvimento de Vila Bela da Imperatriz e teve sua aprovação em todas as discussões, sendo sancionada pelo presidente da Província Dr. Satyro d’Oliveira Dias.

No final do século XIX e início do século XX, Parintins vivia uma época de muita prosperidade, com oportunidade de ganhos e trabalho. Para lá emigraram vários judeus que se estabeleceram na cidade e no interior do município. A imigração de judeus para a Amazônia se inscreve no âmbito dos conflitos sociais, políticos e religiosos que vinham enfrentando com severas perseguições por parte da Espanha, Portugal e posteriormente Marrocos, desde o século XV. A notícia que se tinha da Amazônia era de ser uma Nova Canaã. O futuro celeiro do mundo soava bem para grande parte de um povo que naquele momento passava por necessidades e perseguições.

Vivenciando o período áureo da borracha e não podendo concorrer com os grandes comerciantes de Belém e Manaus, a primeira geração de judeus se estabelece no interior do Estado, onde dá início às atividades comerciais aviadas por outros judeus prósperos. Benchimol (2008) afirma que os judeus foram os primeiros regatões da Amazônia, desafiando assim o monopólio dos comerciantes já estabelecidos na região. Em Parintins, dominaram o comércio que era incipiente, formando algumas empresas como o estabelecimento “Ordem e Progresso” de Moysés Cohen, no Paraná do Ramos, a loja “Casa Sportiva” da firma Moysés S. Cohen & Cia, e “Assayag & Irmão”, com empório de bebidas, tecidos, embarcações e regatão para o interior do estado. Por desafiarem as oligarquias dominantes, eram mal vistos, sendo constantemente vítimas de exclusão e preconceito.

Benchimol (2008) afirma que na cidade de Parintins também houve um sentimento antissemita motivado pelo sermão do padre Paulo Raucci, o que culminou no movimento mata-judeu. Houve, então, atos de violências e perseguições no Paraná do Ramos, Massauri e Arari, locais pertencentes à área de atuação do referido padre. Muitos judeus fugiram da cidade refugiando-se em Amsterdam, Palmares e Belo Horizonte, locais do interior do município.

De 1920 a 1950, a economia da Amazônia entra em crise, obrigando o povo judeu a abandonar o interior e migrar para as grandes cidades, como Belém e Manaus. Assim começam a largar as vilas, povoados e pequenas cidades, como Parintins em um movimento migratório que, segundo Benchimol (2008), constitui-se em um êxodo para as capitais. Mas ainda encontramos evidências de sua passagem por Parintins, como o cemitério exclusivo com 65 sepulturas. Os cemitérios judeus e as sepulturas judaicas são referências históricas da presença das comunidades hebraicas em toda a região amazônica.

Ainda na primeira metade do século XX tem início a imigração japonesa para o Estado do Amazonas. Para Kawada (1995), os japoneses trouxeram para o Brasil os costumes da cultura e arte nipônica que hoje têm dezenas de milhares de seguidores. Araújo (1995), em histórico da imigração japonesa no Estado do Amazonas, afirma que a colonização no Estado tem seu início a partir dos contatos e iniciativa do governador do Amazonas, Efigênio Sales, com a doação de terras no município de Maués e Parintins a partir de 1927.

Em Parintins, Sá (2010, p. 38) nos diz que “a escolha do local decerto não foi gratuita: pelos rios Amazonas e Paraná do Ramos (que lhes davam possibilidade de dois portos) os produtos poderiam ser escoados para Manaus e ainda para Belém, as grandes capitais próximas”. Aliado a isso, vale lembrar que as várzeas da Amazônia são férteis e favoráveis à agricultura, principalmente as de ciclos curtos, por conta das enchentes dos rios, mas que, entretanto, também garantem retornos econômicos mais rápidos.

Devemos aos japoneses a introdução e o cultivo da juta no Brasil, que impulsionou por muito tempo a economia do Estado do Amazonas a partir de mudas cultivadas por Ryota Oyama. Sá (2010) afirma que “em 1937, o senhor Ryota pôde colher seis toneladas de fibra e o senhor Yoshimasa, quatro toneladas. Tão boa era a qualidade da fibra, que o comprador (a companhia Martins Jorge, no Pará) não acreditava que fosse produto do Amazonas, mas trazido da Índia”. Além do plantio da juta, os japoneses também trouxeram novas técnicas agrícolas que possibilitaram um melhor cultivo de outras espécies de planta, como o guaraná que ainda hoje tem grande importância econômica para a região.

Saunier (2003) afirma que a imigração japonesa no município de Parintins iniciou em 1929 com a chegada de Tsukasa Uetsuka que tinha a

finalidade de instalar no lugar denominado Vila Batista, os Koutakusei, assim chamados os alunos formados na Escola Superior de Colonização do Japão, fundado por Uetsuka. Foi ele também que em 1931 fundou o Instituto Amazônia com permissão do presidente Getúlio Vargas para a colonização no Estado do Amazonas. Nesse mesmo ano, chegou à Vila Batista a primeira turma de Koutakusei recém-formada, no qual a partir daí a vila passa a chamar-se Vila Amazônia, após ser comprado do senhor Francisco Barreto Baptista por Uetsuka no ano de 1931. Assim, a imigração japonesa no estado do Amazonas antes da Segunda Guerra Mundial se deu em duas etapas, a saber:

1.º etapa – a partir de 1929, considerada a primeira imigração, voltada para o município de Maués, principalmente para o plantio do guaraná. Contou com 49 pessoas.

2.º etapa – a partir de 1931 – a segunda imigração, com a chegada dos primeiros koutakuseis, voltou-se para a Vila Amazônia, no município de Parintins. Firmou-se por sete anos, com a participação direta de 249 imigrantes (Sá, 2010, p. 30).

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, o Brasil declara guerra ao Eixo, formado pela Alemanha, Itália e Japão. Como consequência, o projeto de colonização de Vila Amazônia foi desativado pelo governo brasileiro, que em setembro de 1942 desapropriou a Companhia Industrial Amazonense, fundada por Uetsuka alguns anos antes, em 1936, com o intuito de gerenciar e comercializar toda a produção japonesa, principalmente da juta. Além disso, Vila Amazônia foi considerada espólio de guerra e vendida em leilão em 1946 à empresa J.G. Araújo, da cidade de Manaus. Quanto aos japoneses que ali residiam, foram levados forçadamente a Tomé-Açú, no Pará, e lá permaneceram até o final da guerra.

Em 26 de abril de 1955, chegaram a Parintins três missionários do Pime, Pontifício Instituto das Missões Exterior: padre Arcângelo Cerqua, superior do Pime no Amazonas, padre João Airaghi e padre Jorge Frezzini. Tinham por objetivos colherem dados para a criação de uma nova Prelazia, que seria confiada ao Instituto, a qual compreenderia os municípios de Parintins, Maués e Barreirinha.

O Pime, fundado em Milão, em 1850, contava no final da década de 1940 com um grande número de missionários sem área de atuação, na medida em que não puderam sair em missão durante a II Guerra Mundial. O Cardeal brasileiro Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, em visita à Itália, pediu o envio de alguns deles para o Brasil.

Na Amazônia, iniciaram sua missão pelo Amapá em 1948. No mesmo ano vieram para o Amazonas e assumiram a paróquia de Nossa Senhora de Nazaré na capital, além de Maués e Manicoré no interior. Ao chegar no Amazonas se ocuparam da criação de uma Prelazia, ficando escolhido o Município de Parintins como sede, por sugestão do padre Paulino Lamaier.

Em 24 de junho de 1955, o *L'Osservatore Romano*, órgão de imprensa do Vaticano, noticiava a criação da Prelazia de Parintins. E com a Bula Pontifícia *Ceu Boni Patris Familias* (como bom pai de família), a 12 de junho do mesmo ano, criava-se a Prelazia de Parintins, abrangendo os municípios de Maués e Barreirinha, sendo a Igreja de Nossa Senhora do Carmo elevada à categoria de Catedral. Em 14 de maio de 1964, padre Arcângelo Cerqua tomava posse canônica como o primeiro prelado de Parintins.

Com a instalação da Prelazia de Parintins, a igreja inicia um conjunto de ações sociais estratégicas: no campo da educação finaliza a edificação do Colégio Nossa Senhora do Carmo, implanta a Escola Agrícola São Pedro, no rio Andirá na aldeia Sateré-Mawé, além da construção de outras escolas e a implantação do Movimento de Educação de Base (MEB), a implantação da Rádio e TV Alvorada de Parintins e o *Jornal Horizonte*, posteriormente relançado com o nome de *Novo Horizonte*, na área das comunicações; nas artes, a implantação da escolinha de artes dirigida por Ir. Miguel de Pascale;<sup>3</sup> no campo do entretenimento e lazer, a construção do Cine-Teatro da Paz e a realização de um campeonato de futebol organizado pela Federação Mariana; no trabalho, a implantação da Olaria Padre Colombo; e na saúde a construção do Hospital Padre Colombo. O bispo de Parintins, dom Arcângelo Cerqua, influenciava também nas questões políticas locais, chegando a sugerir candidatos a prefeitos. Isso ensejou vários descontentamentos e alguns boatos envolvendo a igreja, o Pime e a autoridade episcopal.

Podemos perceber que a Igreja em Parintins exerce uma função social bem destacada, influenciando inclusive a dinâmica da política representativa. A ideia de evangelização, associada a práticas que ocupam espaços de carências sociais da população, fez com que a igreja se transformasse em uma instituição forte, reconhecida e aprovada por grande parte da população. E

---

<sup>3</sup> Miguel de Pascale, missionário do Pime, chegou ao Brasil em 1972 para exercer funções administrativas em Manaus. Transferido para Parintins em 1976, fundou no mesmo ano uma escolinha de artes nos fundos da residência episcopal. De sua escolinha saíram muito artistas que mais tarde se tornaram os grandes responsáveis pelo festival folclórico de Parintins. São dele as pinturas sacras que ornamentam a Catedral de Nossa Senhora do Carmo, na mesma cidade. O Boi-Bumbá Caprichoso o homenageou em 1997, emprestando seu nome ao projeto social denominado “Escolinha de Artes Irmão Miguel de Pasquale”. Por motivo de saúde, Irmão Miguel deixou Parintins no primeiro semestre de 2009 para morar na casa de repouso para missionários do Pime em Lecco na Itália. Morreu em 3 de setembro de 2010, aos 93 anos.

concomitantemente a índios e imigrantes. São lampejos de parte da história local que compõem o processo de ocupação da ilha de Tupinambarana.

## Referências

ARAÚJO, Carlos. *Histórico da imigração japonesa no Estado do Amazonas*. Manaus: FIEAM, 1995.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.

BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. *Memórias do município de Parintins*. Manaus: Palays Royal, 1924.

CERQUA, Arcângelo. *Clarão de fé no médio Amazonas*. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

COLLYER, Fernando. *Crônicas da História do Amazonas*. Manaus: Editora Gráfica Vitória Régia, 1993.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 13. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

KAWADA, Takuya. *Histórico da imigração japonesa no Estado do Amazonas*. Manaus: FIEAM, 1995.

NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PINTO, Renan Freitas (org.). *O diário do padre Samuel Fritz*. Manaus: EDUA; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

PORRO, Antonio. *O Povo das águas: ensaio de etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. História Indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

PROUS, André. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *As origens de Parintins*. Manaus: Editora Sérgio Cardoso, 1967.

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. *A imigração japonesa no Amazonas à luz da teoria das relações internacionais*. Manaus: EDUA, 2010.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerra e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2. ed. Manaus: EDUA, 2002.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins: memória dos acontecimentos históricos*. Manaus: Valer, 2003.

SOUZA, Cônego Bernardino. *Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas*. Pará, s/ed., 1873.

SOUZA, João Jorge de. *Parintins, a ilha do folclore*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1989.

SOUZA, Tadeu de. *Missão Vila Nova – Parintins: Dos jesuítas aos missionários do Pime*. Parintins: Gráfica João XXIII, 2003.

TORRES, Iraíldes Caldas. *As novas amazônidas*. Manaus: EDUA, 2005.

# MITO, MEMÓRIA E HISTÓRIA: NOS CAMINHOS DE *ÓRFÃOS DO ELDORADO*<sup>1</sup>

Arcângelo da Silva Ferreira  
Patrícia de Souza Oliveira

Sem dúvida, o valor da literatura não está em conferir o real com o texto de ficção e assim atestar a sua verdade. Sua estratégia é falar daquele real pela via do simbólico...  
(Pesavento, 2000, p. 44-45)

Ao abrir os olhos, vi o Aleph (Borges, 1999, p. 92).

---

<sup>1</sup> Artigo adaptado a partir de projeto desenvolvido no Programa de Apoio à Iniciação Científica (Paic/UEA), fomentado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), intitulado “Hatoum e a História: Mito, Memória e Cidade em *Órfãos do Eldorado*”. O projeto teve a duração de um ano, entre 2013 e 2014.



Profusa a reflexão da historiadora supramencionada. Com ela, verificamos que a história cultural já mostrou que, ao inventar uma narração imaginária, o escritor coloca no centro personagens plausíveis, baseados nos usos e costumes de uma época, aquela na qual os papéis se inserem (Ginzburg, 2007). Agora, podemos ver o quanto a Literatura tornou-se empática aos historiadores. É sabido que a leitura indiciária do interior dos escritos revela distinções da sociedade e da cultura. Noutro ângulo, inscrita em seu contexto, a obra desponta diversas e dispersas formas de recepção. Nessa medida, a representação do mundo social transfigurada por meio da Literatura é uma chave para aqueles que procuram a sua profícua relação com a História. Portanto, com Ferreira (2009), nos apropriaremos da Literatura como fonte fecunda. A propósito do poeta e contista argentino, também utilizado como epígrafe na oportuna direção daquilo que sugerimos nesta análise, pensamos a Literatura como “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do orbe, vistos de todos os ângulos” (Borges, 1999, p. 93).

Igualmente, o discurso historiográfico é concebível como feição de realidades pretéritas. Do mesmo modo que a Literatura, a História é a articulação de um enredo de ações representadas. Porém, vale destacar que aquela busca o verossímil, enquanto esta almeja a reconstrução das relações humanas no tempo. O literato usa a imaginação, já o historiador, procedimentos científicos. Esta afinidade fronteiriça acontece por meio do conceito de tempo, “o plasma da História” (Bloch, 2011, p. 55). Por certo, em se tratando, essencialmente da Literatura contemporânea, o cimento de toda estrutura narrativa é o tempo, o catalisador da relação dialógica entre História e Literatura.

O enlace entre Clio e Calíope é visível na historiografia brasileira. Sidney Chalhoub (2011), inclusive, demonstrou os segredos de *Helena*, romance do escritor Machado de Assis, problematizando a obra através do diálogo entre os tempos, da escrituração e o da narrativa, relacionados à feitura desse romance. Ora, enquanto uma boa parte dos teóricos de Machado afirma que ele havia construído uma personagem presa às amarras do “tempo saquarema”, o referido historiador encontrou indícios para considerar o caráter contundente dessa personagem. Análogo a isso, defendeu a tese de que Machado de Assis idealizou *Helena*, a obra, como uma alegoria política de uma época. Lendo a contrapelo, como Machado desejaria, o leitor atento percebe, nos enunciados de Assis, enunciações sediciosas nas ideias e práticas de sua revolucionária Helena, a personagem. Figura feminina questionadora da ordem de valores vigentes e, portanto, abolicionista. Chalhoub faz o leitor perceber que por meio de *Helena*, Machado de Assis se posicionou a favor da Lei do Ventre Livre, usando a Literatura para pensar e fazer a História de seu tempo.

Diante do que foi dito até aqui, pretendemos refletir acerca da utilização da novela de Milton Hatoum como um recurso para se pensar, fazer a História da Amazônia no período referente às duas fases daquilo que se convencionou chamar de “Era da Borracha”. Adiante, na tessitura do enredo de Hatoum, problematizaremos o “sentido de história” inscrito na novela como um caminho para refutar mitos há muito arraigados na memória social e, portanto, hegemônica da Região. Antes, convém observarmos alguns aspectos do sujeito/autor da obra.

Todos sabem que Milton Hatoum nasceu em Manaus, em 1952, onde passou sua infância e parte de sua juventude. Por isso, é frequente, em palestras e entrevistas, afirmar que a todos os lugares aonde vá, sua cidade natal lhe acompanha.<sup>2</sup> Peculiaridade perceptível nas narrativas construídas pelo escritor amazonense.<sup>3</sup> Paralelo a isso, existe uma aberta preocupação como a Amazônia. Um compromisso com a compreensão dessa região que há muito ficou a margem do mundo e da História, inclusive, da História nacional. Arquiteto de formação,<sup>4</sup> Hatoum recorta temporalidades em ângulos e planos nos quais insere suas tramas, sempre densas, por ser um escritor ávido de leitores atentos àquilo que podemos fazer de nossa história. E também preocupado com aquilo que os donos do poder fizeram e continuam fazendo com a História, essencialmente, da Amazônia, posto que “(...) também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Benjamin, 1985, p. 224-225). Podemos arriscar em dizer isto, na acurácia de sua narrativa. Ao transcender a realidade pela linguagem, busca uma verdade inscrita no tempo de suas narrativas, mais forte que a realidade externa. Portanto, denunciadora dos fantasmas do tempo. Provocadora, porque abre fendas para que vozes emudecidas passem a falar. Subjetividade que se percebe na novela *Órfãos do Eldorado*, corpus de análise deste ensaio.

Nas linhas ulteriores, procuramos verificar e ponderar sobre possíveis diálogos entre a narrativa de Hatoum e o discurso historiográfico a propósito da Amazônia e seus mitos.

A historiografia recente, buscando a compreensão das margens míticas que contribuíram com as representações sobre a Amazônia, aponta para a historicidade das cidades advindas do imaginário do século XVI. Nesse contexto, o mito do *Eldorado* sofreu modificações. Tudo parece ter iniciado

<sup>2</sup> Vale dizer que o enredo de *Órfãos do Eldorado* é ambientado em cidades amazônicas, Manaus, Parintins e Belém. Nosso artigo se reporta, essencialmente, às duas primeiras, como o leitor poderá perceber.

<sup>3</sup> *Relatos de um certo Oriente* (1989), *Dois irmãos* (2000), *Cinzas do Norte* (2005), *Órfãos do Eldorado* (2008), *A cidade lbada* (2009), *Um solitário à espreita* (2013).

<sup>4</sup> Nos anos de 1970, cursou a Faculdade de Arquitetura na Universidade de São Paulo (USP).

com a crença do “Príncipe Dourado”, um homem vestido de ouro, mais tarde transmutado culturalmente e simulado como um reino, uma região. *Manoa* era sua capital, às margens de um lago salgado. No mesmo século, Eldorado é transportado para diversas regiões – Nova Granada, Venezuela, rio Amazonas, onde se encontrava a etnia Omágua (Ugarte, 2003).

Do mesmo modo, as cidades encantadas são herdeiras de mitos viajantes que vazam valores e concepções alienígenas, inscrevendo-se na diversidade dos mitos locais. Durante o século XVI, os colonizadores “buscavam o ouro do Novo Mundo numa cidade submersa chamada Manoa. Essa era a verdadeira cidade encantada” (Hatoum, 2008, p. 99). Nessa medida, assim como os literatos, historiadores demonstram que o imaginário mental se consolidou em um processo de constante ressignificação, plurilinguismo e dialogismo entre culturas. Os registros deixados pelos cronistas revelam o processo supramencionado. Em uma acurada pesquisa histórica, Auxiliomar Ugarte reflete sobre as expedições do século XVI, sinalizando sobre a permanência da mentalidade acerca da concepção da cidade encantada:

Essa expedição [Jornada de Omagua y Dorado (1560-1561)] originou-se, como as demais, nas histórias de fantásticas riquezas existentes nos territórios do leste dos Andes. Depois da viagem que Orellana comandou em 1542, os espanhóis retornaram seu interesse pelas regiões ainda não conquistadas do interior sul-americano. É possível que muitas das notícias, que os tupi deram aos espanhóis, fossem interpretadas como referentes aos ‘ricos países’, por onde aqueles índios passaram, antes de encontrar o Peru. Ao antigo mito de El Dorado vinha, agora, juntar-se o do Reino de Omágua; o primeiro, anterior a expedição de Gonzalo Pizarro e, portanto, à de Orellana; o segundo como consequência desta, uma vez que não somente Orellana, mas também seus companheiros de viagem, inclusive Carvajal, deram vazão à história de sua aventura no Rio das Amazonas, que se espraiou na América, principalmente no Peru (Ugarte, 2003. p. 20).

O trecho elucidado a continuação de um imaginário que, a cada expedição, era fortalecido. É visível aí a peculiaridade complexa do viajante: moderno, porque pisando em um determinado chão histórico; porém, medievo, porque intrinsecamente laçado pela leitura fantástica do mundo. Ademais, estando no âmbito da estrutura do imaginário, as representações fantásticas não atravessaram somente oceanos e mares; perpassaram temporalidades. Testemunho disto é a constância do mito ao qual o historiador se reporta. No plano das relações socioeconômicas, a localização e busca do *Eldorado*

na região Amazônica pode ser compreendida como um subterfúgio para a resolução de tensões políticas que estavam ocorrendo à época da expedição de Pedro de Ursua e do mestre-de-campo Lope de Aguirre. Muitos espanhóis estavam descontentes com as radicais medidas administrativas direcionadas ao Peru. Problemática que a Coroa espanhola precisava resolver.

Por um lado, antigos conquistadores perdiam suas posições políticas autônomas. Por outro, havia o perigo da subversão da ordem dos valores vigentes pela população desassistida. Daí a ideia da existência de uma cidade encantada localizada na região dos Omágua torna-se a válvula de escape. Para lá foram transferidos os desejos de fortuna dos espanhóis desprovidos de riquezas e poder político. Aliás, *Manoa* também foi evocada por viajantes não ibéricos. O inglês sir Walter Raleigh, em 1595, percorreu o norte da América do Sul, Trinidad e rio Orenoco. Um ano depois, o viajante publicaria *A descoberta do grande, rico e belo Império da Guiana, com uma relação da grande e douradora cidade de Manoa, a qual os espanhóis chamam de El Dorado*. Esse talvez tenha sido o relato mais eficaz no que diz respeito à propagação do mito do Eldorado, visto que se espalharia do epicentro europeu (Espanha, Portugal) à época. Para o referido viajante inglês, Manoa constituía-se a capital do Império da Guiana, a “maior e mais rica do que qualquer outra cidade do mundo” (Ugarte, 2003, p. 28).

No enredo de Hatoum, é profícuo o diálogo com tal imaginário. O protagonista de sua novela, Arminto Cordovil, lembrando a própria subjetividade do escritor, descreve o mito viajante dizendo ser:

[...] uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas. A Cidade Encantada era uma lenda antiga, a mesma que eu tinha escutado na infância. Surgia na mente de quase todo mundo, como se a felicidade e a justiça estivesse escondidas num lugar encantado (Hatoum, 2008, p. 64).

No conjunto de crenças amazônicas são os bichos, também encantados, que levam para o fundo das águas os seres humanos. Somente o espírito de um pajé pode viajar até a cidade para, assim, libertá-los do encantamento. Inclusive, na memória social das pessoas de mais idade da cidade de Parintins,<sup>5</sup> há lembranças sobre as constantes recorrências a um pajé, que residia distante da cidade, o qual era solicitado para tirar tais encantamentos, “principalmente

---

<sup>5</sup> Localizada aproximadamente a 369 quilômetros de distância de Manaus, capital do estado do Amazonas, possuindo 102.033 habitantes.

àqueles envolvendo a figura de botos e cobras”,<sup>6</sup> denominado ‘sacaca’ mais conhecido da cidade (o termo se refere ao tipo mais poderoso de pajé, do qual se diz poder viajar de corpo e alma até o fundo do rio)” (Slater, 2001, p. 67). Convidamos o leitor a ouvir novamente a voz da octogenária Teresinha da Silva Ferreira, na perspectiva de “incorporar sua subjetividade, sua imaginação, sua arte verbal, no mesmo tecido de um texto dialógico no qual a voz do historiador é somente uma das vozes, e não necessariamente a mais autorizada” (Portelli, 2010, p. 216).

Arcângelo – As pessoas falam muito de histórias de encantamento acontecidas com habitantes de Parintins, a senhora sabe de alguma?

Teresinha – Uma família que morava no Parananema,<sup>7</sup> isso já faz muitos anos, ... não posso nem me lembrar em que ano mais. Então, uma das filhas desse senhor, ela contava pra minha irmã que era a mais velha, que hoje já não existe mais, que ela tomando banho ela pisou numa coisa de cabeça furada, depois disso ela não podia mais andar só pela rua, porque no interior as pessoas andam assim pela ... pra ir pra casa dos vizinhos, pelo mato, passam pelo mato, campo e ela sempre tinha um homem que acompanhava ela. Então ela tinha medo de andar só, porque aquele homem não deixava ela, sempre as pessoas que iam com ela nunca viam aquele vulto, só ela que enxergava. Bem, depois foi, não se incomodaram, foi crescendo, casou lá com um senhor. Depois de casada ela começou a ficar... doida. Doida de cair n’água porque contavam que ela tinha um, ela tinha um namorado por nome Primião que era um boto. Aí o marido dela prendia ela na casa pra ela não sair, que quando ela saía ela se jogava n’água mesmo. Era preciso chamar os vizinhos para ajudar... Aí eles travavam ela na casa, era casa, assim, de taipa. Ela subia ia abrir a palha lá em cima pra enxergar o Primião, no rio, a casa deles era na beira do rio. Só que eu sei dessa história, depois o marido dela vendeu o terreno pra vir aqui pra cidade pra ela poder ficar boa. Ela ficou muito, muito doida. Só isso que eu sei.

As lembranças de Terezinha testemunham um imaginário também viajante, posto que, a oralidade perpassa gerações: a história do “boto Primião” é aqui recuperada do relato de sua irmã mais velha e interpretada com densidade na simplicidade da narrativa desta senhora de 85 anos. Mesmo que finalize dizendo “só isso que eu sei”, as evidências abstraídas nesta fala suscitam

<sup>6</sup> Conforme depoimento da senhora Terezinha de Jesus da Silva Ferreira, concedido em sua residência (Parintins) no dia 22 de setembro de 2013.

<sup>7</sup> Parananema é a comunidade na qual a senhora Terezinha passou sua infância e parte da juventude. Fica localizada na periferia da cidade de Parintins.

os sedimentos históricos inscritos no bojo da cultura popular. Sedimentos que compõem o imaginário mental dos grupos humanos moradores dos ecossistemas de várzea. Uma vez mais enxergamos o rio. É dele que provêm histórias que costuram a sociabilidade em redes de representações e práticas afluídas de crenças, amálgamas das experiências delineadas no tempo. Fecundo tempo. Das águas profundas que a menina, “muito, muito doida”, porque encantada, seria capaz de se entregar. Nem mesmo o casamento, os ares da cidade a fez esquecer-se do sedutor Primião. A subjetividade desse relato está nos significados que a senhora Terezinha abstrai do fato do qual ela não presenciou. Porém, está convicta do ocorrido. No chão dessa temporalidade o encantamento do boto parece ser um dos motes dos enredos que moveram e continuam movendo a história dos sujeitos já vividos e viventes nos ecossistemas de várzea.

Conforme deixa registrado em uma nota esclarecedora, Hatoum se apropria de um repertório de mitos, lendas e crenças, desde sua infância através de longas conversas com seu avô, para desenhar a tessitura de *Órfãos do Eldorado*. Histórias que também “encantaram” nosso escritor.

Por isso, quando narra, Hatoum registra imaginários sobre cidades amazônicas. Representações construídas, essencialmente, das recorrências que o escritor faz às memórias ancestrais (Pizza, 2007). É acessível nesta novela, assim como nos romances antecedentes, o acurado tratamento dado à História. Em suma, o literato usa bem a Memória e a História. Em seu imaginário “... na beira dos rios, Vila Bela era uma cidade anfíbia” (Hatoum, 2008, p. 53). É, assim, recorrente o uso do elemento água, ora afigurado em chuva, ora em rio para mostrar ao leitor que a memória é fortalecida e fortalece o sentimento de pertença e identidade. O rio é uma referência significativa aos grupos humanos que vivem na região na qual a novela é ambientada. Nessa fórmula, a menção aos sentimentos de pertença aponta, igualmente, para um atilamento antropológico.

É compreensível em *Órfãos do Eldorado* uma visão de Amazônia mais ampla. Seu autor usa, por exemplo, os rios, as aves, a noite, amazônicos, para evidenciar que as concepções de Tempo, História, Memória são incididas culturalmente. Senão, veja o leitor, as chaves que Arminto Cordovil, o narrador do enredo, encontra para esboçar suas histórias:

[...] passo a tarde de frente para o rio. Quando olho o Amazonas, a memória dispara, uma voz sai da minha boca, e só paro de falar na hora que a ave graúna canta. Macucaú vai aparecer mais tarde, penas cinzentas, cor do céu quando escurece. Canta, dando adeus à claridade. Aí fico calado, e deixo a noite entrar na vida (Hatoum, 2008, p. 14.).

É por meio da natureza que se inicia a narrativa. Diante do rio a história de Arminto é inaugurada. E finalizada quando Macucauá ecoa. O rio Amazonas, aqui, vaza sua força polifônica. Essas inúmeras vozes que o tempo guarda e que a lembrança aguça. Mas é preciso estar diante dele e olhá-lo profundamente. Como quem olha para a própria história. Olhar e lembrar para não incorrer na amnésia e deixar o esquecimento penetrar na vida. Isso faz ver o quanto os sentidos são cruciais à memória. Um comportamento, um gesto, um hábito aguçam lembranças. O rio, portanto, é o catalisador da subjetividade de Arminto reconquistada por meio da memória (Arce, 2007, p. 230).

Por sinal, os rios são referências significativas no cotidiano dos grupos humanos viventes na região Amazônica. É, portanto, da confluência dos rios Solimões, Madeira, Amazonas, por exemplo, que começaram as primeiras redes de sociabilidades, muito antes dos projetos ocidentais que deram origem aos espaços urbanos à égide dos paradigmas alienígenas europeus. Ora, um belo registro de cidades pré-coloniais foi deixado pelos cacicados amazônicos (Risério, 2012).

Quando conta a história de sua vida, Arminto já está paupérrimo, perdeu a riqueza deixada por seu pai, Amando Cordovil, herdada de seu avô Edílio. Três gerações à baila nas lembranças dessa peculiar personagem que Vila Bela pensa ser um louco. Mais um aspecto elucidativo da convicção histórica de Hatoum. Noutras palavras, o literato dá vazão à voz de um silenciado para frisar que a história deste está atrelada à cidade. Aí residem os componentes de sua memória, seu eterno retorno no tempo e, por extensão, identidade:

Desembarquei em Vila Bela às duas horas da tarde de 24 de dezembro e, quando avistei o palácio branco, senti a emoção e o peso de quem volta para casa. Aqui eu era outro. Quer dizer, eu mesmo: Arminto, filho de Amando Cordovil, neto de Edílio Cordovil, filhos de Vila Bela e deste rio Amazonas (Hatoum, 2008, p. 25).

A descrição da cidade de Vila Bela, através da transcendência da realidade inscrita na linguagem de Hatoum, nos instiga buscar vestígios da história da cidade de Parintins, visto que aquele lugar é uma alusão a este. Daí recorrermos, adiante, ao discurso de pesquisadores profissionais e diletantes.

Verificamos que os primeiros indícios arqueológicos sobre a cultura material referente a Parintins revelam a presença de etnias diversas. Mas, é provável que seus primeiros grupos humanos tenham sido os Aratu, Apocuitara, Yara, Goidui, Curiató (Cerqua, 2009). Mais tarde, as referidas

etnias, em processo de conflito, foram debeladas pelos Tupinambá. Estes criam na existência de um lugar sagrado concebido como “terra-sem-mal” (Monteiro, 1994), o que os teria trazido até a localidade que mais tarde, em uma alusão indireta a estes grupos migrantes, iria ser chamada de Tupinambarana.

Pesquisadores mantêm opiniões divergentes quanto a esta peculiaridade dos Tupinambá. Alguns afirmam que o movimento de busca da terra-sem-mal é contemporâneo ao processo de ocupação do Novo Mundo pelas populações europeias. Outros divergem afirmando que a migração faz parte de uma permanência que viria de alhures. Diante disso, observamos que, paralelo a essa espécie de procura do paraíso na Terra, o aludido mote migratório pode ter relação à demanda de conflitos com os portugueses. É consenso na narrativa de cronistas navegadores do rio Amazonas: primeiro, o ponto de partida dos Tupinambá, isto é, a costa oriental daquilo que viria a ser o Brasil; segundo, os indígenas estariam fugindo da opressão europeia. Constatação corroborada pelas fontes escritas, pois “no início do século XVII, os cronistas encontrarão os Tupinambá no Maranhão, no Pará e na ilha de Tupinambarana, médio Amazonas” (Fausto, 2006, p. 383).

A demografia histórica comprova que os Tupinambá são originários dos Tupi, grupos humanos que “dominavam a faixa litorânea desde o Iguapé até, pelo menos, a costa do Ceará” (idem). Por sinal, é desse grupo que provem a etnia Parintintin. Com efeito, a cidade de Parintins ganhou seu nome em alusão à presença dos mencionados indígenas à época da colonização lusófona. É sabido, segundo historiadores diletantes da história local, que durante o período colonial e imperial a cidade de Parintins ganhou algumas denominações, isto é, Tupinambarana (1796), Villa Nova da Rainha (1803), novamente Tupinambarana (1832), Villa Bella da Imperatriz (1852) e, finalmente, Parintins (1880). Com os memorialistas, ficamos sabendo que a primeira denominação, Tupinambarana, foi atribuição do então administrador daquilo que era à época uma sesmaria, o capitão português José Pedro Cordovil no contexto do reinado de D. Maria I, a louca (Bittencourt, 2001). Feita esta descrição histórica, voltemos à narrativa de Hatoum.

*Órfãos do Eldorado* é narrativa em que se inscreve a transfiguração de um tempo no qual foi construída uma memória oficial que luta para se perpetuar como efeméride na memória social da Amazônia: as duas fases da “Era da Borracha”. Crítico dessa ideia laudatória, Hatoum parte das feições identitárias utilizando-as como um recurso para refutar monumentos históricos. Equivalente a isso, a trágica biografia de Arminto Cordovil é por si só uma alusão a frágil convicção do tempo enquanto ser monolítico. Tempo amazônico que sonha com a glória perpétua. O autor parece compreender que

a memória também pode se alimentar de lembranças vagas e reafirmar um passado ilusório (Motta, 2012, p. 25): o sonho borracheiro. Adiante se percebe a ganância de Amando Cordovil, descrita por seu filho:

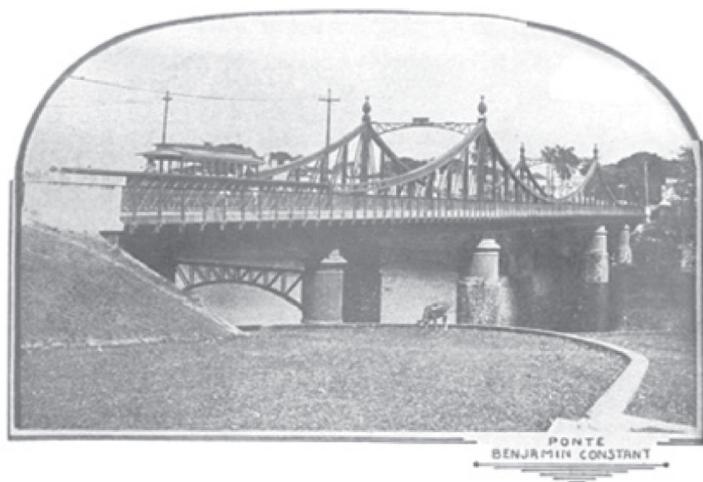
Um dia vou concorrer com a *Booth Line* e o *Liyd* Brasileiro, dizia meu pai. Vou transportar borracha e castanha para o Hacre, *Liverpool* e Nova York. Foi mais um brasileiro que morreu com a expectativa de grandeza. No fim, eu soube de outras coisas, mas não adianta antecipar. Conto o que a memória alcança, com paciência (Hatoum, 2008, p. 15).

A historiadora Edineia Mascarenhas Dias (1999),<sup>8</sup> em um estudo pioneiro, já elucidou esta ilusão que Hatoum denuncia. Para ela, o problema da economia borracheira estava no sistema de produção marcado pelo que se convencionou chamar de “aviamento”: um estrutural mecanismo de dependência dissimulado pela ideia de lucro fácil e eterno em uma sutil propaganda do imperialismo monopolista inglês. Ao lado disso, um efêmero progresso trazido pela importação de projetos urbanísticos. Priorizou-se o embelezamento das capitais borracheiras, à época polos econômicos mundiais. Por isso, no plano do enunciado, contagiado com a facilidade e o consumo, Arminto Cordovil, que aqui representa, por um lado à mentalidade consumista, por outro, a ignorância dos donos do poder amazônicos, contagiado com a efemeridade do instante que parecia ser eterno, “não queria voltar pra Vila Bela. Era uma viagem no tempo, um século de atraso. Manaus tinha tudo: luz elétrica, telefone, jornais, cinemas, teatros, ópera” (Hatoum, 2008, p. 17).

O fragmento acima nos fez verificar que, na fase áurea da borracha (1890-1910), Manaus modifica seu espaço urbano em lugares localizados e marcadamente privilegiados. Posteriormente, no período 1920-1967, as mudanças ocorridas na cidade agem de forma homogênea (Oliveira, 2003). Adiante, visualizamos uma imagem extraída do *Álbum Municipal de Manaós*, publicado em 1929. As fontes revelam um novo desenho da cidade demandado pelo processo de expansão. Ao lado do tom propagandista encomendado pelo então prefeito Araújo Lima, a fotografia desponta o novo traçado urbano impetrado pelo processo de expansão à época. O leitor perceberá que o referido álbum pode ser compreendido como um dos primeiros instrumentos utilizados pelo poder público, buscando perpetuar um áureo período histórico da capital da Província do Amazonas e, por extensão, do Amazonas.

---

<sup>8</sup> Por sinal, o referido livro é prefaciado por Milton Hatoum.



A representação acima suscita a maneira abrupta em que a *Belle Époque* se inseriu nos espaços amazônicos. É possível ver indícios da resistência bucólica convivendo como tudo aquilo que era mais moderno, no que diz respeito a arquitetura do contexto histórico e geográfico da região, à época. A imagem também é usada a propósito da discussão subsequente acerca do “sentido de história” inscrito na novela de Milton Hatoum. O leitor verá que o escritor amazonense é um crítico do processo de modernização trazido pelos projetos alienígenas.

Uma chave de leitura para verificar a “ideia de história” inserida na obra literária em análise está no sugestivo título do livro, uma vez mais vamos repeti-lo: *Órfãos do Eldorado*. No enredo, além da alusão feita à imaginária cidade encantada, Eldorado é um cobiçado cargueiro alemão. Na época da exportação da borracha, tê-lo representava poder de toda ordem. A narrativa mostra que esse é o sonho de Amando Cordovil. Entretanto, mesmo depois que consegue, Eldorado naufraga em um dos rios do Baixo Amazonas. O leitor logo percebe a perspicaz imagem construída pelo literato. Com isso, ele quer sugerir que somos os nascidos na Amazônia, órfãos da Memória de um “tempo maravilhoso”, por isso, ilusório. *Eldorado*, e sua ilusão de eterna riqueza, há muito naufragou, mesmo que monumentos sejam constantemente construídos e reconstruídos em sua homenagem.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Como exemplo, a recente construção do Parque Jéfferson Perés, concebido como uma homenagem a *Belle Époque* manauara.

Para a estrutura da narrativa de ficção, o evento supramencionado representa o processo de decadência da frágil riqueza herdada por Armino Cordovil. Isso provoca uma subversão na vida desta personagem. Conjecturamos que Milton Hatoum, no momento da escrituração da obra, verifica a permanência de projetos de embelezamento da cidade de Manaus, uma espécie de *Belle Époque* reelaborada.<sup>10</sup> Daí desenha e arquiteta sua denúncia. Parece saber que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse um monumento da barbárie. Por isso, [...] considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 1985, p. 225). E assim constrói seu enredo, uma história a contrapelo da efeméride Era da Borracha. Sugere uma história problemática. Rechaça a história automática. Decerto sua novela pode ser interpretada como a alegoria de uma história trágica. Senão, veja o leitor nas linhas seguintes:

Manaus, a exportação da borracha, o emprego, o comércio, o turismo, tudo crescia. Até a prostituição. Só Estiliano ficava com um pé atrás. Ele estava certo. Nos bares e restaurantes as notícias dos jornais de Belém e Manaus eram repetidas com alarme: se não plantarmos sementes de seringueira, vamos desaparecer... Tanta ladroagem na política, e ainda aumentam os impostos (Hatoum, 2008, p. 33).

A imagem acima transfigura aquilo que Mascarenhas denominou de “ilusão do Fausto”. Retrata os perigos da retração econômica, da concorrência de mercados, da corrupção, aliás uma das principais heranças deixadas com o advento do sistema republicano (Carvalho, 2004). A trágica convicção de que a efêmera riqueza estaria prestes a ruir. Em suma, evidencia-se, assim, um compromisso do literato em deixar claro em sua narrativa de ficção uma reflexão mais acurada da história, na perspectiva de repelir os monumentos e seus rastros deixados na memória social dessas paragens.

Faz o leitor ponderar sobre esta condição histórica, ou seja, carregamos o peso dessa herança de uma quimera, na sua permanente busca. Semelhante a ardente procura de Armino por Dinaura, a tapuia encantada. “A mulher de duas idades [...] o sorriso, o olhar vivo no rosto anguloso, olhos mais puxados que os meus. Uma índia? [...] parecia uma dessas loucas que sonhavam em viver no fundo do rio” (Hatoum, 2008, p. 31). Isso nos faz lembrar a contribuição profusa, por exemplo, da mitologia como viés para a interpretação dos enigmas, muitas vezes indiciários, para se pensar, fazer e narrar a História.

Dizendo de outro modo, assim como Ariadne representa a chave para entender como os helenos se libertaram de uma história subjugada,

---

<sup>10</sup> Estamos nos referindo ao Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus (Prosamim), iniciado em 2003.

a lacônica Dinaura elucida aberturas para a reflexão e escrituração de uma Nova História da Amazônia. Por trás de seu silêncio se inscreve, a exemplo da Helena machadiana, uma sutil contundência. Uma fala dizendo que nas profundezas do rio da História, decerto, reside a morada de sujeitos, mesmo que mitológicos porque frutos e produtos de culturas diversas, à espera de decifração. Com Hatoum, acreditamos que a Amazônia precisa ser conhecida na sua alteridade. Estamos convictos de que isso será possível nos caminhos deixados através da acurada leitura de suas narrativas. Como o amigo leitor pode perceber por meio de *Órfãos do Eldorado*.

## Fontes:

*Álbum Municipal de Manaós*. Elaborado na Administração do Prefeito Araujo Lima sendo Presidente do Estado o EXmo. Sr. Dr. Ephigenio de Salles. Amazonas-Brasil, 1929.

FERREIRA, Terezinha de Jesus da Silva. *Terezinha de Jesus da Silva Ferreira* [março de 2013] Entrevistador: Arcângelo da Silva Ferreira. Entrevista concedida em sua residência, 2013.

## Referências

ARCE, Bridget Christine. Tempo, sentidos e paisagem: os trabalhos da memória em dois romances de Milton Hatoum. In: CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de (org.). *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Dois irmãos, Relato de um certo Oriente e Cinzas do Norte de Milton Hatoum*. Manaus: EDUA: UNINORTE, 2007.

BENJAMIN, Walter. Sobre história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Obras escolhidas, 1).

BITTENCOURT, Antônio C. R. *Memória do município de Parintins: estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material* (fac-similado). Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, O ofício de Historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES, Jorge Luiz. *Obras completas de Jorge Luiz Borges*. Volume 1. São Paulo: Globo, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de fé no médio Amazonas*. 2. ed. Manaus: ProGraf. Gráfica e Editora, 2009.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DIAS, Edineia Mascarenhas. *Ilusão do Fausto: Manaus (1890-1920)*. Manaus: Valer, 1999.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdade, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FEREIRA, Antônio Celso. Literatura: fonte fecunda. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

HATOUM, Milton. *Órfãos do Eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTTA, Marcia Maria Mendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

OLIVEIRA, José Aldemir de. *Manaus 1920-1967: a cidade doce e dura em excesso*. Manaus: EDUA, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jathahy. A temporalidade da perda (leitura de *O Retrato*, de Erico Verríssimo). In: PESAVENTO, Sandra Jathahy (org.). *Leituras cruzadas: diálogos da História com a Literatura*. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

PIZZA, Daniela. Perfil de Milton Hatoum. In: CRISTO, Maria da Luz Pinheiro de (org.). *Arquitetura da memória: ensaios sobre os romances Dois irmãos, Relato de um certo Oriente e Cinzas do Norte* de Milton Hatoum. Manaus: EDUA: UNINORTE, 2007.

PORTELLI, Alessandro. A entrevista de história oral e suas representações literárias. In: *Ensaio de história oral*. Seleção e tradução de Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

RISÉRIO, Antônio. *A cidade no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2012.

SLATER, Candace. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Tradução de Astrid Figueiredo. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Margens Míticas: a Amazônia no Imaginário Europeu do Século XVI. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

**DEMOGRAFIA, CARTOGRAFIA  
E HISTÓRIA DAS RELIGIÕES  
EM PARINTINS: NOVAS  
POSSIBILIDADES PARA O ESTUDO  
DA DIVERSIDADE RELIGIOSA NA  
AMAZÔNIA**

Clarice Bianchezzi  
Diego Omar da Silveira



Há pouco mais de meio século, a publicação de um pioneiro trabalho do antropólogo baiano Thalez de Azevedo (1955) chamou a atenção para o fato de que o campo religioso brasileiro começava a se transformar e de que o catolicismo, cada vez mais, deixava de “ser o órgão de controle social” que havia sido em outros períodos da vida brasileira. Quase duas décadas mais tarde, Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973), em sua clássica análise dos levantamentos estatísticos dos anos 1940, 1950 e 1960, também pontuava uma “tendência geral para o declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica”, um movimento amplamente notado por todos os cientistas sociais da religião ao longo das últimas décadas do século XX. Contemporaneamente, tendo em vista os resultados do Censo Demográfico de 2010, a sociedade brasileira e os analistas do nosso campo religioso se perguntam, mais uma vez, sobre os rumos da religião em nosso país, com suas diferentes regiões, estados e cidades.

Se por um lado, parece consensual afirmar que temos assistido, ao longo dos últimos anos, a um lento e progressivo movimento de destradicionalização e diversificação do campo religioso, por outro, leituras mais detalhadas das diferentes realidades locais ainda confirmam o caráter normativo de um discurso que penetra os diversos grupos da população, mantendo ativo o papel da religião na vida de milhões de “fiéis e cidadãos” (Sanchis, 2001). Em muitos sentidos, as permanências sociais e culturais das religiões – que ainda orientam o calendário, com seus feriados, e mantém suas lideranças presentes nos espaços midiáticos ou nos palanques políticos – nos fazem recordar as objeções que Antonio Flávio Pierucci (2005) apresentava ao nosso modelo de secularização e à nossa pretensa “diversidade religiosa”. Para esse sociólogo, a par do movimento de pluralização das filiações religiosas, o que temos vivido no Brasil das últimas décadas é um processo que ainda revela a hegemonia dos sistemas de crença monoteístas, com a visível proeminência dos grupos cristãos e traços permanentes de uma “guerra santa” aos cultos de origem afrobrasileira (Camurça, 1999).

Assim, se é possível dizer *bye bye* ao Brasil tradicional, prevendo, também no universo religioso, o “mergulho líquido nas águas inconstantes do pós-tradicional” (Pierucci, 2004, p. 27) – em que crescem de forma destacada os que se declaram “sem religião” –, é preciso lembrar que o declínio do catolicismo tem sido acompanhado do expressivo aumento do número de evangélicos, o que implica certamente em uma reorganização identitária mais ou menos profunda, cujas bases ainda se encontram em uma religião “que um dia se pensou triunfalmente nos haver cunhado, em cultura e civilização, católicos no todo e de uma vez por todas, selando-nos o destino confessional

desde a primeira hora” (Idem, p. 17). Há também, nesse contexto, a tarefa sempre atual de compreender e desemaranhar nosso tão controverso e complexo sincretismo (com situações de trânsito e de dupla – às vezes tripla – pertença), dificilmente captado pelas pesquisas quantitativas. E, por último, mas não menos importante, o desafio de investigar os novos movimentos religiosos e alguns sistemas de crença que apresentam “frouxos vínculos nominais”, ambos característicos de uma matriz religiosa plástica e permeável ao influxo de diferentes tradições, fundidas em crenças, ritos e práticas adotadas pelos sujeitos em suas trajetórias públicas ou em suas vidas privadas (Montes, 2013).

Tal como na maioria dos aspectos da vida contemporânea, fé e filiação religiosa representam, portanto, áreas de “fronteiras móveis”, não evidentes nem acabadas, mas permanentemente “gestadas e incubadas na experiência humana” (cf. Bauman, 2005, p. 26). Um fenômeno que, especialmente em tempos de “modernidade líquida”, parece marcado por um intenso movimento de “dispersão das crenças, mobilidade de pertencas, fluidez das identificações e instabilidade dos agrupamentos” (Hervieu-Léger, 2008, p. 81). Do ponto de vista da sociologia, a aposta de que a religião deveria tornar-se apenas um dos muitos elementos privados que definem a identidade dos sujeitos parece não mais se sustentar nos dias atuais. Mesmo que a laicização dos costumes e a secularização da política tenham tirado das Igrejas (e de seus cânones) o caráter definidor da visão de mundo de uma grande parte dos homens e mulheres, isso nem sempre afastou os grupos e os preceitos religiosos da cena pública (cf. Bolan, 1972). Como constata João Batista Libanio (2002), aquilo que Peter Berger (1985) havia chamado de “rumores de anjos”, como sintoma de uma avassaladora “evasão do sobrenatural do mundo moderno”, acabou por tornar-se nas últimas décadas um alarido de muitos decibéis, às vezes incômodo, mas que não deixa de apontar para um “gigantesco clamor religioso” presente na sociedade dos dias atuais (Libanio, 2002, p. 19).

Nesse contexto, “ao lado e articuladamente com a secularização, detecta-se certa reemergência do fator sagrado, na vida social e na experiência individual” (Sanchis, 2013, p. 12). E mesmo que se constate, como Danièle Hervieu-Léger, por exemplo, que a “modernidade religiosa” se orienta por uma “tendência geral à individualização e à subjetividade”, é preciso considerar que em determinados lugares a religião ainda permanece ligada aos modelos tradicionais de filiação, reafirmando uma complexidade na composição do campo religioso que desafia os lugares comuns, para usar a formulação de Pierre Sanchis (2013). Por um lado, as tendências apontam para a preponderância “do indivíduo como átomo matricial da vida social” e para uma desinstitucionalização crescente da religião. Por outro, a pluralidade

religiosa (cada vez mais consolidada) abre espaço para uma nova realidade, que inclui – agora de maneira legítima – a possibilidade de circulação, composição e múltipla pertença dos fiéis a diferentes religiões e para uma intensa participação dos porta-vozes da cada igreja, movimento ou grupo religioso nas ruas, assembleias legislativas, redes de televisão etc. Algo que remete a uma espécie de “laicidade em pane”, na qual apenas com muito custo se consegue separar a fé das “evoluções políticas, econômicas e culturais que atingem os valores sobre os quais as crenças e práticas religiosas repousam” (Hervieu-Léger, 2008, p. 196).

Analisado na perspectiva de uma aproximação entre a História e a Geografia, o fator religioso revela também as instabilidades de representação do território, elucidando dinâmicas, embates e eventuais silenciamentos ainda pouco simbolizados no espaço-tempo. Isso porque, em muitos casos, a crescente pluralização do campo religioso não deu lugar a um convívio social democrático entre as confissões de fé, sustentando hostilidades recíprocas e encobrendo, muitas vezes, um tratamento diferenciado das igrejas, grupos e movimentos religiosos pelo poder público ou pelos meios de comunicação. Em alguns casos, locais de culto e adeptos de determinadas religiões permaneceram socialmente invisíveis para evitar a discriminação e não são raros, no processo de formação das cidades, casos de violência de católicos contra protestantes e espíritas ou de evangélicos contra umbandistas. Segundo José Guilherme Cantor Magnani (2009, p. 22), por valorizar a interação entre diferentes, “a cidade apresenta um ambiente onde as práticas religiosas encontram condições especiais para seu desenvolvimento e manifestação”, mas por si só ela não “garante o espaço de tolerância e as condições para a convivência com as diferenças”. É seu grau de cosmopolitismo que permite avançar, para além das fronteiras domésticas, na construção mais horizontal “de entroncamentos de rotas, por onde circulam pessoas, ideias, inovações e artefatos das mais variadas procedências” e que ajuda a construir uma disposição para entrar em contato e conviver com o “outro” (idem).

Como propõe Zeny Rosendahl em seu programa de estudos de geografia cultural, uma “cartografia da religião” pode nos ajudar a compreender a difusão e abrangência da fé em determinadas regiões, os centros de convergência e irradiação das crenças, as diferentes concepções de territorialidade, bem como as vivências, a percepção e o simbolismo sagrado instituídos no interior de certas tradições religiosas (Rosendahl, 1995, p. 46). Também no caso das disputas (práticas e simbólicas) pelos espaços privilegiados da cidade, o religioso parece estar imbricado no espaço, não apenas porque este figura como um dado imprescindível para localizar as diferentes experiências, mas também

porque ambos são frutos de “intensa atividade social” e, à medida que mudam, suas recomposições tornam-se indispensáveis para uma boa compreensão das sociedades (Jacob *et. al.*, 2003, p. 9).

Com base nessas considerações, temos levado adiante projetos de pesquisa que problematizam a construção da pluralidade religiosa em uma região de fronteira do estado do Amazonas com o Pará no período intercensitário de 2000 a 2010 e nos dias atuais. Tendo como foco principal a cidade de Parintins (mas também Maués, Boa Vista do Ramos, Barreirinha e Nhamundá – todas situadas no médio-baixo Amazonas), buscamos elucidar como esses territórios de origem marcadamente católica vêm correlacionando, nos últimos anos, as marcas identitárias baseadas na forte presença pública da Igreja Católica com o crescimento progressivo das denominações cristãs protestantes e evangélicas, pentecostais e neopentecostais na área urbana dos municípios, onde coexistem ainda diversos espaços dedicados aos cultos afro-brasileiros e espíritas (kardecistas) e, em alguns casos, tradições ligadas às culturas indígenas ou aos chamados novos movimentos religiosos. Interessa-nos lançar um olhar transversal sobre o panorama religioso desses locais, partindo da articulação de dados quantitativos (disponíveis nos Censos Demográficos) e dados qualitativos (relatos orais e registros manuscritos ou impressos).

Na esteira de alguns trabalhos que têm proposto o referenciamento geográfico das discussões sobre a religião em um país e em um estado de territórios tão vastos (Jacob *et. al.* 2003; 2006; Costa, 2002), estamos trabalhando na construção de um atlas da diversidade religiosa no médio-baixo Amazonas, cuja principal contribuição será representar cartograficamente as dinâmicas populacionais, analisadas conjuntamente com a distribuição espacial dos grupos, templos e manifestações religiosas nessa região. Vistas de cima, as estatísticas nos permitem ler as “macrolinhas de transformação” (Teixeira, 2013) nas pertenças religiosas em pouco mais de uma década (2000-2015) e analisar os ritmos diferenciados da nação, das regiões e de cada município. Vista de baixo, a presença dos templos e espaços de culto nos revela a emergência do sagrado na vida cotidiana das populações, com suas representações: cultos, missas, bênçãos, procissões, promessas, giras, passes, sessões de jogo de búzios e tarô, descarregos, benzimentos... “Em cada canto da cidade é possível encontrar um oásis, discreto ou bem visível, que (...) oferece uma pausa propícia ao recolhimento, à oração silenciosa, ao encontro com alguém disposto a ouvir, a dar um conselho, fazer uma imposição de mãos” (Magnani, 2009, p. 20). E por trás de cada indivíduo que lida com o sagrado, histórias de pessoas ou instituições que em algum momento escolheram aquele espaço (físico, mas também simbólico – político e social) para cumprir sua missão. Por

isso, como novidade com relação aos trabalhos já desenvolvidos nesse campo de estudos, estamos empenhados também na produção de fontes orais junto aos fiéis e às lideranças religiosas, abrindo assim um leque de possibilidades para novas e futuras pesquisas e para a produção de material didático (sobre a diversidade cultural e religiosa local), ao mesmo tempo em que se promove um registro histórico e historiográfico de muitas igrejas, grupos ou movimentos que quase nunca produziram relatos escritos de sua trajetória, cujos elementos permanecem guardados apenas na memória de seus fiéis e/ou fundadores.

## As religiões no Amazonas

Desde que as primeiras interpretações começaram a se impor no campo da História e das Ciências Sociais, o homem amazonense foi representado como religioso. Primeiramente por meio dos hábitos e costumes dos povos indígenas e, mais tarde, pelas crenças das populações ribeirinhas, narradas por viajantes e missionários dos séculos XVI e XVII e nas crônicas e anais dos séculos XVIII e XIX. Em todos os casos, o acento recaiu sobre certa tendência para a convivência natural entre a vida cotidiana e um mundo mágico, híbrido, sincrético e conseqüentemente pouco institucionalizado, como aponta Raymundo Maués (1968). Essa interpretação atravessa importantes analistas do século XX e se impõe hoje como um desafio aos estudiosos da religião.

Outro traço constante na maioria das análises é afirmação de que se trata de uma população “na sua grande totalidade, católica”, mas cuja experiência cotidiana “desliza um tanto fria, serena, sem exaltação”. Essa é, por exemplo, a conclusão a que chega André Vidal de Araújo em sua *Introdução à Sociologia Amazônica*, de 1956. Nessa obra, a presença da Igreja é indicada como importante em todos os lugares onde existe um povoado. A própria ideia de Amazônia poderia ser compreendida, nesse caso, como “a maior obra social que, no Brasil, fizeram os missionários católicos” – uma perspectiva de análise da colonização muito semelhante àquela adotada por Arthur Cezar Ferreira Reis, em seu livro *A Conquista Espiritual da Amazônia* (1942). Para ambos, porém, essa hegemonia do catolicismo nunca implicou nem a presença da hierarquia nem em poder institucional. Afora o primeiro momento de pacificação e aldeamento dos indígenas, “os padres, os bispos, os prelados, os ministros, determinam certas ordens e, rarissimamente, são essas obedecidas com tenacidade” (Araújo, 2003, p. 478). Sobretudo após a expulsão dos jesuítas, prevalece o catolicismo leigo, com suas rezas, danças, festas e ritos coletivos, que misturam o sagrado e o profano e nos quais o “imenso poder da Igreja” se dilui na presença igualmente desregrada do “infel” (o judeu, o

protestante, o espírita), “todos um pouco à margem das regras determinadas pelos princípios morais que cada uma dessas organizações religiosas impõem aos seus adeptos” (Idem).

Os mesmos aspectos emergem, em primeiro plano, nas obras – mais ou menos contemporâneas, aliás – de Charles Wagley (1977), com seu “estudo do homem nos trópicos” e de Eduardo Galvão (1976). Pesquisando uma mesma comunidade do Baixo Amazonas, os dois chegaram à conclusão de que o catolicismo, embora muito presente, convive na Amazônia “com as práticas mágicas de origem aborígene” com tamanha intensidade, que “os pontos de vista do caboclo amazônico foram convertendo-se em uma intrincada amálgama de ideologia nativa e europeia” (Wagley, 1977, p. 221) e mantiveram vivo um universo encantado fortemente mestiçado. O que é visto em Itá, ambientação das duas narrativas, pode ser generalizado para a maioria dos pequenos agrupamentos e cidades amazônicas: não há sacerdote residente e a vivência espiritual se faz pela prática de um catolicismo leigo, cuja “liderança e direção são exercidas pelos devotos” e não pelos agentes oficiais do sagrado (Idem, p. 216). Os sacramentos só estão à disposição da população quando o padre, vindo de outro lugar (não raro um estrangeiro) visita a comunidade. Nessas situações, “o vigário é um estranho” (Idem). Na maioria das comunidades, as lendas, os seres encantados da natureza, as “visagens” e maus espíritos fazem parte do universo mental amazonense e têm uma força nada desprezível sobre a forma como as pessoas organizam suas vidas.

Há na literatura especializada poucas informações sobre as missões dos protestantes que, de fato, em finais dos anos 1950 e na década que se segue, estavam apenas começando, mas que foram se tornando uma realidade até mesmo em áreas indígenas. Apenas Maués (1968, p. 20), com base nos trabalhos de Regina Novaes, indica pontualmente o caráter destoante que “a conversão de camponeses a uma congregação da Assembleia de Deus” poderia ter sobre “a organização das atividades produtivas, os padrões de sociabilidade e das atividades políticas” das comunidades locais. Também se dá, de forma geral, pouca atenção à presença dos judeus (e de seus cultos) e dos diversos tipos de religiões mediúnicas, quer se trate do Kardecismo, quer se trate daquelas de matriz africana. Somente alguns estudos monográficos, ainda sem muito fôlego, nos oferecem notícias sobre a presença dessas outras experiências religiosas no Amazonas.

Sem muitos elementos que permitam narrar a trajetória desses “outros” grupos e movimentos religiosos, temos avançado no sentido de correlacionar essas explicações mais gerais com os dados que nos ajudam a compreender o fenômeno de pluralização vivenciado nos últimos anos. O que importa,

à primeira vista, é notar que o campo religioso amazonense – assim como o brasileiro – está em movimento, inclusive para que possamos em seguida investigar os percursos dessas transformações. Em Manaus, por exemplo, após o rápido desenvolvimento que se seguiu à construção da Zona Franca e ao crescimento exponencial da área urbana, o perfil religioso foi mais intensamente modificado, como atestam os estudos sobre religião e sociedade em capitais brasileiras (Jacob *et. al.*, 2006). Mas mesmo nos interiores, em cidades de pequeno e médio porte, a filiação religiosa tem passado por importantes transformações que, via de regra, acompanham certa tendência indicada pelos dados estatísticos, como pretendemos apresentar a seguir.

## Demografia religiosa

Como já mencionamos, os números dos últimos Censos Demográficos têm revelado de forma bastante elucidativa as mudanças que se processaram, entre as décadas finais do século XX e o início do século XXI, no panorama religioso brasileiro. Além disso, é possível notar um interesse cada vez maior pela demografia religiosa, tomada em um duplo sentido: como tentativa de inteligibilidade do que está acontecendo com as instituições, grupos e movimentos religiosos no Brasil (Menezes; Teixeira, 2006, 2013), mas também como forma de promover um planejamento pastoral mais efetivo, que responda aos principais desafios das igrejas no momento presente (Costa, 2002; Bingemer; Andrade, 2014).

De uma forma ou de outra, esses dados têm se traduzido em oportunidades de contrastar as tendências nacionais com realidades locais e de mensurar os ritmos dessa transformação, ainda que saibamos que os dados quantitativos tornam-se insuficientes ou lacunares quando se busca captar de forma mais intensiva e próxima as dinâmicas locais e as articulações (explícitas ou não) entre as igrejas e demais grupos e/ou movimentos religiosos no interior de uma determinada região. Outra brecha que as estatísticas fazem entrever é a dificuldade de lidar com situações de trânsito e de sincretismo, não apenas recorrentes em nossa formação religiosa, como reavivadas, nos últimos anos, pela relativa diluição do poder normativo das religiões mais institucionalizadas (Montes, 2012; Isaia, 2009; Berger, 1985).

Mesmo com a possibilidade de declarar múltipla filiação nos levantamentos censitários, pouquíssimas pessoas têm indicado pertencer a mais de uma religião, seja porque ainda não se sentem à vontade para fazê-lo ou porque permanecem vigentes algumas distinções entre as “religiões mais bem institucionalizadas, aquelas que as pessoas declaram sem nenhum tipo de constrangimento”, e os “grupos religiosos minoritários” (Jacob *et. al.*, 2003, p. 9).

Esta talvez seja uma característica a mais do nosso “movimento de *transição demográfico-religiosa*” (cf. Pierucci, 2012, p. 62, grifo no original) que, aos poucos tem derrubado antigos estigmas e preconceitos e reafirmado o direito à liberdade de crença (e descrença), como elemento fundamental da vida republicana e condição para o pleno exercício da cidadania. Lamentavelmente, porém, a ampliação da liberdade parece não corresponder, automaticamente, a mais respeito ou a abertura para o diálogo interreligioso – e os grupos religiosos afrobrasileiros (minoritários) e que, por definição, já são pequenos (“famílias de santo”), têm encolhido nos últimos levantamentos estatísticos. Segundo Pierucci (2012, p. 69), sofrem evasão e abandono, “sufocados em suas bases sociais pelo colossal crescimento pentecostal e [são] diuturnamente atacados em suas práticas rituais pela ira bíblica do discurso de hostilidade explícita à ‘feiticeira’ e aos ‘feiticeiros”.

Nesse cenário, em que se acirram as disputas por fiéis, ainda que esteja encolhendo a cada nova amostragem o catolicismo continua aparecendo como a religião da maioria dos brasileiros, como se pode verificar na tabela 1 (abaixo). Em cinco décadas foram perdidos 28,5 pontos percentuais, o que significa dizer que o catolicismo encontra-se em uma conjuntura marcada por dificuldades de crescimento efetivo e relativo abalo de seu prestígio social. No ano 2000 eram aproximadamente 125.000.000 de católicos e em 2010 cerca 123.000.000. Os níveis de crescimento dos seus principais concorrentes – os Evangélicos (nome genérico de um grosso agregado religioso que, segundo Pierucci, abarca todas as igrejas do protestantismo histórico mais as igrejas pentecostais de estilo tradicional e as neopentecostais) e os sem religião – varia logicamente de uma região a outra, sem descaracterizar, com isso, um movimento de ascendência desses grupos.

**Tabela 1**  
**Religiões do Brasil de 1960 a 2010, em porcentagem**

Religião	1960	1970	1980	1990	2000	2010	PIN
Católicos	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8	64,6	82,0
Evangélicos	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4	22,2	15,8
Outras Religiões	2,4	2,3	2,5	2,9	3,3	5,0	0,2
Sem Religião	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3	8,2	2,0
Total	100	100	100	100	100	100	100

Baseado nos dados dos Censos Demográficos, cf. Pierucci, 2004, 2012.

\* Não inclui múltiplo pertencimento e religião não declarada.

De acordo com o novo mapa das religiões no Brasil (Neri, 2011), produzido pela Fundação Getúlio Vargas, na região Norte a queda do contingente católico foi um pouco mais acentuada, assim como a expansão dos evangélicos. Esses dados têm um peso ainda maior quando se levam em consideração os números reais. Entre 1960 e 2010 o Brasil saltou de 70.992.000 de habitantes para 190.755.799, mas o desenvolvimento regional não se deu de forma homogênea nesse período e, segundo o levantamento realizado pelo CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), a participação do Norte na composição da população nacional praticamente dobrou ao longo desses anos (Costa, 2002, p. 10).

Com um território amplo e variações regionais que precisam ser melhor estudadas, o Amazonas segue o perfil aproximado da sua região. É um estado que, de acordo Jacob et. al. (2003, p. 33), pluralizou-se precocemente, mas onde a secularização caminha muito devagar. Por isso, ocupa atualmente o 11º lugar no ranking de população evangélica pentecostal, o 16º no ranking de população católica (que sofre um enxugamento maior que a média nacional), o 17º no ranking de população adepta das religiões afrobrasileiras e apenas o 26º lugar no ranking dos sem-religião (cf. Neri, 2011).

**Tabela 2**

**Comparativo das religiões de acordo com o Censo de 2010 – Brasil, Região Norte, Amazonas, Parintins, Barreirinha, Nhamundá, Maués e Boa Vista do Ramos**

Religião	BRA	NOR	AM	BOA	MAU	PIN	BAR	NHA
Católicos	64,6	60,6	59,5	72,9	75,0	82,1	85,9	88,5
Evangélicos	22,1	28,5	31,2	25,9	23,6	15,8	13,7	11,0
Outras Religiões	4,9	1,6	2,7	0,5	0,1	0,7	0,1	0,1
Sem Religião	8,0	7,8	6,0	0,5	1,2	1,1	0,3	0,3
Múltiplo Pertencimento	0,3	0,3	0,1	-	-	-	-	-
Não Declararam	0,1	1,2	0,5	0,2	0,1	0,3	-	0,1
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

Baseado em dados dos Censos Demográficos (Banco SIDRA/IBGE).

\* Incluindo múltiplo pertencimento e religião não declarada (não determinada).

Já entre a realidade sociorreligiosa do estado e o perfil da população no médio-baixo Amazonas, podemos encontrar algumas diferenças significativas. Parintins, a principal cidade da região, com aproximadamente 102.000 habitantes, é mais católica que o Amazonas tomado como um todo. A diferença é de 22,6%. Ainda assim, Barreirinha e Nhamundá a superam em população católica, como se pode observar na tabela 2 (acima). Nessas três cidades, o número de evangélicos é progressivamente menor, sendo que, em Parintins, beira a metade dos 31,2% (porcentagem estadual). Boa Vista do Ramos e Maués têm números mais próximos da realidade nacional no que diz respeito à presença de católicos e evangélicos, mas se parecem muito com as demais cidades da região quando se leva em consideração o número reduzido dos que declaram pertencer a “outras religiões” ou a nenhuma religião. No primeiro caso, em todas as cidades, os índices são inferiores a 1%, sendo demasiado pequeno em todas elas a autodeclaração de espíritas e de praticantes de cultos de matriz africana. Quando se trata dos “sem religião”, apenas Maués e Parintins ultrapassam o baixo índice de 1%, respectivamente, com 1,2% e 1,1% (contra uma média nacional de 8%).

Ainda que representem indicativos sólidos (cientificamente controlados e religiosamente isentos), esses números têm um potencial explicativo reduzido para os pesquisadores interessados em descrever e problematizar o panorama religioso local. Por isso, temos buscado articular esses dados numéricos à pesquisa qualitativa – construída a partir de relatos orais e de registros documentais manuscritos e/ou impressos. Uma primeira forma de chegar até os sujeitos intrincados nessa movimentação do campo religioso tem sido a tentativa de localizá-los no espaço, cruzando assim a análise demográfica com uma representação cartográfica dos templos, grupos e movimentos religiosos dessa região.

## Cartografia religiosa

Em Parintins, uma parte desse trabalho já foi concluída, com a catalogação dos espaços de culto, devoção e/ou ofício religioso. Ao todo, foram encontrados, entre os meses de agosto e dezembro de 2014, um total de 174 lugares que, de alguma forma, remetiam ao contato com o sagrado e à presença de uma instituição, um grupo ou um movimento religioso, com seus agentes oficiais ou praticantes isolados.

A pesquisa tomou como base a demarcação da zona urbana do município em bairros, conforme as divisões adotadas pela Prefeitura Municipal e (em parte) pelo IBGE. O objetivo, porém, não é produzir, a partir disso, uma

cartografia oficial, mas antes favorecer a produção de uma descrição etnográfica, georeferenciando as informações para melhor compreender a “dispersão geográfica das práticas religiosas e dos agentes sociais que as executam” (Valle et. al., 2012, p. 8). Ou em termos mais amplos, como propõe Paul Fickeler (1999, p. 7), captar as interações mútuas e recíprocas entre religião e ambiente, aprofundando a leitura de “como o ambiente, incluindo o povo, a paisagem, afeta a religião? E como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem”?

Também nesse caso – tal como ocorre com os dados demográficos – os números não têm valor absoluto e estão sendo tomados mais como pontos de partida do que como resultados autoevidentes. Isso porque as territorialidades de católicos e protestantes, de espíritas e dos novos movimentos religiosos são bastante diferentes entre si (ver Gil Filho, 2005; Rosendahl, 2007, 2011) e seus significados variam conforme os contextos. Uma paróquia, por exemplo, conta com espaços alargados de sociabilidade e tem uma durabilidade e uma estabilidade no tempo-espço bastante distintas daquela observada em uma igreja neopentecostal – instalada muitas vezes em locais alugados e adaptados aos rituais religiosos e, portanto, mais suscetíveis a mudanças. Por outro lado, essa maior fluidez em suas instalações, unida ao imperativo de converter novos membros para as suas denominações, parece ter dado aos evangélicos certa vantagem na ocupação das áreas mais periféricas da cidade, em que a população vai progressivamente deixando de ser maciçamente católica (cf. tabela 3 – abaixo).

**Tabela 3**

**Catálogo dos templos, grupos e movimentos religiosos de Parintins (por bairros).**

Bairros	Católicos	Evangélicos	Outros	Total
Paulo Corrêa	4	21	2	27
União	1	13	-	14
Itaúna 2	2	20	4	26
Itaúna 1	2	15	4	21
Palmares	7	7	6	20
Nazaré	1	4	-	5
São Vicente	1	5	1	7
Emílio Moreira	1	1	-	2
Dejard Vieira	1	3	2	6
Vitória Régia	-	2	1	3

São José	1		-	1
Santa Rita	3	4	3	10
Castanheira	1	1	-	2
Santa Clara	1	6	1	8
Francesa	-	1	-	1
Centro	4	3	1	8
Raimundo Muniz	-	5	1	6
São Benedito	1	3	1	5
Pascal Alágio	1	1	-	2
Total	32	115	27	174

Ao que tudo indica, quanto maior o crescimento das cidades, maior também o índice de destradicionalização e maior a diversidade religiosa (Jacob *et. al.*, 2003). Como já se constatou em Manaus, áreas mais centrais da cidade têm se mantido católicas, enquanto nos bairros mais distantes e menos estruturados urbanística e socialmente parcelas mais largas dos crentes têm aderido às igrejas evangélicas. Falta ainda cruzar variáveis como rendimento, condições de moradia, níveis de escolaridade e cor da pele para confirmar a coincidência entre o que ocorre nas principais capitais do Brasil e o que temos observado em Parintins, mas o conjunto dos dados coletados até agora leva a crer que, também nas cidades do médio-baixo Amazonas, os (neo)pentecostais avançam sobretudo entre a parcela mais vulnerável da população que, não por acaso, está localizada em áreas cujo rendimento médio é baixo, a estabilidade residencial precária e o nível de escolaridade básico.

Mesmo que se considere a variação entre o número de agentes oficiais para cada fiel (um pastor, pelas características do seu ofício, atende a um conjunto menor de pessoas que um padre) e a manutenção do percentual de católicos na casa dos 80%, é visível em Parintins o surgimento de igrejas evangélicas em áreas novas e populosas da cidade. Exemplo maior desse processo são os bairros recentes, originados de ocupações, como Paulo Corrêa, União, Itaúna I e Itaúna II. Neles, somados os espaços considerados católicos totalizam 09 contra 69 dos evangélicos. No centro da cidade e seu entorno (Francesa, São Benedito, Santa Clara e Palmares) essa correlação é mais estável. Outro dado interessante é que no centro estão também as sedes (matrizes) das três maiores igrejas evangélicas da cidade: a Igreja Batista, a Adventista do Sétimo Dia e a Assembleia de Deus. Os espíritas kardecistas (0,05% da população) também têm seu “centro” em um dos principais bairros da cidade

e os aforreligiosos (sem nenhuma declaração de pertença no Censo de 2010) estão mais ou menos dispersos, com os terreiros em áreas mais afastadas da parte da cidade onde o aglomerado urbano é mais denso e pequenos lugares de devoção, atendimento e culto nos diversos bairros.

## História das Religiões

Visualizar essa diversidade significa, além de um exercício de demografia e cartografia religiosa, apontar para uma necessária reescrita da história das religiões tanto de Parintins quanto do médio-baixo Amazonas, uma vez que a própria memória dessa região está alicerçada sobre o papel da religião durante a colonização e, não raro, sobre uma louvação do papel civilizatório da Igreja no território. Esse tipo de argumento, que está nos discursos oficiais da Igreja e do Estado, nos livros didáticos e na mentalidade de grande parte da população, não permite desvincular a identidade regional da fé católica e naturaliza a invisibilidade do “outro”, da diferença e da diversidade. O hino de Parintins, escrito pelo primeiro bispo do local, consagra a fórmula: “terra virgem por Deus escolhida para berço de luz e de amor (...) sobre a benção da Virgem do Carmo/ Parintins se desdobra e reluz/ ao afago do rio Amazonas/ encimada do sol e da cruz”.

Tomado como matriz para um discurso memorialístico (repetitivo e católico) o livro dom Arcângelo Cerqua, intitulado *Clarões de fé no Amazonas* (1980), narra a epopéia da Igreja, dos missionários à prelazia e depois à diocese. Não apenas Parintins é modelada pelas boas obras cristãs, como também Barreirinha – “a cruz do Andirá” (p. 116), Nhamundá – “paraíso na terra, cheia de vida e encanto” (p. 131), Maués e Boa Vista do Ramos se fazem pela presença de religiosos. No caso das últimas duas, são consideradas “terras de índios pacificados” pelos jesuítas e tornados novamente “ariscos” após a “tempestade pombalina” (p. 103). Sem o catolicismo, a civilização estaria em risco. Um ponto de vista muito similar orienta as notícias históricas organizadas por Tadeu de Souza (2003), que acresce, por sua vez, ao trabalho do prelado novas efemérides: vigários, obras, congregações e ordens religiosas – uma sequência de anotações da trajetória eclesiástica da ilha tupinambarana e seus arredores. A construção de Igrejas, da olaria, do colégio católico, a instalação da rádio, a publicação de jornais, as obra dos padres italianos do PIME (Pontifício Instituto das Missões Exteriores) – tudo isso tira a cidade de seu ar interiorano, onde “tudo era precário” (Souza, 2003, p. 53).

Notícias sobre a presença de outras igrejas cristãs emergem, pontuais, dessas memórias. Em Tonzinho Saunier (2003), onde aparecem mais bem

acabadas, chegam a ganhar a forma de um pequeno capítulo dedicado à presença das igrejas evangélicas na região. Primeiro, narrando a chegada da Igreja Cristã Evangélica, nos anos 1930, com o casal inglês de missionários neotestamentários, Alexandre e Iva Hutcheson (p. 193). Depois com a abertura da Igreja Adventista do Sétimo Dia (p. 196), com a fundação da primeira Assembleia de Deus em Parintins (1949) e, nos anos 1950, com a atuação do pastor Eduardo França Lessa em prol da Igreja Batista (p. 87-88). Tadeu de Souza chega a citar anotações realizadas no livro do tomo da paróquia de Maués pelo então Monsenhor Arcângelo Cerqua sobre estranhamentos entre católicos e adventistas nos anos 1960. Outras memórias desses confrontos (que em alguns casos chegam à beira das lutas corporais) também estão presentes no testemunho do próprio Cerqua (1980, p. 50) e em João Jorge de Souza (1989, p. 27) que, entre os “fatos e curiosidades da terra”, menciona o dia em que “um grupo de fanáticos integrantes da Congregação Mariana investiu furiosamente contra a comunidade evangélica, que, por sinal, naquela época, era bastante reduzida”.

Sobre as religiões de matriz africana nada foi registrado pelos memorialistas, bem como nenhum estudo monográfico mais detalhado foi realizado. Igual silêncio se pratica no caso dos kardecistas, muito embora os esforços de pesquisa dos próprios espíritas para recompor a biografia da médium parintinense Ana Prado indiquem muito claramente que a cidade contou, em inícios do século XX, com certa elite letrada bastante afeita às doutrinas de Allan Kardec. Existiram nesse período inclusive um grupo e um jornal espírita na cidade – o primeiro intitulado Grupo Espírita Amor e Caridade e o segundo chamado *O Semeador* (cf. Magalhães, 2004, 2012). Sobre o grupo fundado nos primeiros anos do novecentos, não sabemos exatamente quando e nem por que se dissolveu, e foi apenas depois do ano 2000 que os espíritas voltaram a se organizar, inicialmente com um grupo de estudos e orações intitulado novamente “Amor e Caridade” e, após 2008, como uma associação filantrópica devidamente registrada e com um local regular de encontros – o Centro Espírita Anna Prado. A respeito da Umbanda e do Candomblé não há informações precisas, o que talvez se deva a três causas principais: o caráter pouco institucional das organizações, a forte tradição oral que permeia os processos de iniciação e a manutenção desses grupos e a constante hostilidade movida contra essas religiões por parte das igrejas cristãs.

Daí que os esforços de renovação do campo devem se concentrar, ainda por bastante tempo, em ampliar e pluralizar as vozes da religião em Parintins e demais cidades do médio-baixo Amazonas. Cada instituição, grupo ou movimento religioso merece o direito de contar suas histórias.

Inventariar e organizar criteriosamente os documentos produzidos em diversos suportes materiais deve ser tão prioritário quanto recolher, da forma mais abrangente possível, as memórias dos fiéis e das lideranças, dos membros fundadores ou dos adeptos recentes de cada religião. Na medida em que a mobilidade religiosa passa a ser incorporada às dinâmicas locais e regionais, captar as trajetórias pessoais e experiências, migrações e transformações nas identidades passa a ser fundamental para compor o painel de uma sociedade mais plural e democrática. Nesse sentido, a demografia nos ajuda a afirmar novos personagens, a cartografia permite situá-los no espaço, a história a pensá-los inseridos no tempo e nas tramas de uma sociedade em constante transformação.

## Referências

ALBERTI, Verena; FERNANDES, Tania Maria; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

ARAÚJO, André Vidal. *Introdução à sociologia da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Valer; EDUA, 2003.

AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil*. Um campo para pesquisa social. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

BASTIDE, Roger. *Elementos de sociologia religiosa*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José C. Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro (orgs.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Reflexão, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. Organização e tradução de Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRANDÁO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

\_\_\_\_\_. Fronteiras da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. In: *Revista Estudos Avançados. Dossiê As Religiões no Brasil*. São Paulo: USP/ IEA, v. 18, n. 52, 2004. p. 261-288.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo. Entre sincretismos e “guerras santas”: uma tentativa de tipologia das relações travadas no cenário religioso brasileiro. In: *Grande Sinal*. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano, v. 53, 1999. p. 533-551.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de fé no Médio Amazonas*. Parintins: Prelazia de Parintins, 1980.

CLAVAL, Paul. O tema da religião nos estudos geográficos. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 07, jan. a jun. de 1999. p. 37-58.

CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Estudos da CNBB, 62).

CORRÊA, Márcio Ferreira Nery. Territorialidade Católica na Amazônia. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 21, janeiro de 2007. p. 31-49.

COSTA, Evandro R. Alvez. *Dinâmica populacional e Igreja Católica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro: CERIS, 2002. (Coleção Cadernos CERIS, ano II, n. 03).

CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões dos brasileiros*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FICKELER, Paul. Questões fundamentais na Geografia da Religião. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 07, jan. a jun. de 1999. p. 07-35.

FILANDIA, José. *Pré-História, história e crônicas da cidade de Nhamundá*. Parintins: Editora João XXIII, 2010.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo sobre a vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 149-165.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Estruturas da territorialidade católica no Brasil. In: *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. X, n. 205, 2005.

GONDIM, Joaquim. *A pacificação dos Parintintins*: Koró de Iuirapá (fac-similado). Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

JACOB, César Romero (et. al.). *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Brasília: CNBB; São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2006.

\_\_\_\_\_. A diversificação religiosa. In: *Revista Estudos Avançados. Dossiê As Religiões no Brasil*. São Paulo: USP/ IEA, v. 18, n. 52, 2004. p. 09-11.

\_\_\_\_\_. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Brasília: CNBB; São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2003.

JUNQUEIRA, Carmem. Pajés e feiticeiros. In: *Revista Estudos Avançados. Dossiê As Religiões no Brasil*. São Paulo: USP/ IEA, v. 18, n. 52, 2004. p. 289-302.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado*: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

MAGALHÃES, Samuel Nunes. "A excepcional mediunidade de Anna Prado". In: MONTEIRO, Eduardo Carvalho (org.). *Anuário Histórico Espírita*. São Paulo: Ma-dras: União da Sociedade Espírita, 2004. pp. 103-128.

\_\_\_\_\_. *Anna Prado. A mulher que falava com os mortos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Religião e Metrópole. In: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (orgs.). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome: FAPESP, 2009. p. 19-28.

MARTINS, Karla Denise. *Cristóforo e a romanização do Inferno Verde*: as propostas de dom Macedo Costa para a civilização a Amazônia. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2005.

MARTINO, Luís Mauro Sá; SOUZA, Beatriz Muniz (orgs.) *Sociologia da Religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Congregações religiosas na Amazônia. In: FAÇANHA, Leonor Maria Sampaio; MAUÉS, Raymundo Heraldo; RODRIGUES, Fernando Mariano. *Ação das ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Imprensa Universitária do Pará, 1968. p. 11-82.

\_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: USP/ IEA, v. 19, n. 53, 2005. p. 259-274.

\_\_\_\_\_. Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, n.º 30 (2), 2010. p. 13-37.

\_\_\_\_\_. Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. In: *Norte Ciência*. Belém: Academia Paraense de Ciências, v. 02, n. 01, 2011. p. 01-26.

MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (orgs.). *As religiões do Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ ANPOCS; Brasília: Capes. 1999. Volume 1.

MONTES, Maria Lucia. *As figuras do sagrado*. Entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

NERI, Marcelo Côrtes. *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais. Origens e começo*. São Paulo: Paulinas: PUC-SP, 2005.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Religiões do Brasil. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília Moritz (orgs.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direito*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 60-69.

\_\_\_\_\_. *Bye, Bye Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*. In: *Revista Estudos Avançados. Dossiê As Religiões no Brasil*. São Paulo: USP/ IEA, v. 18, n. 52, 2004. p. 17-28.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PORRO, Antonio. *O povo das águas*. Ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.

RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. Bitá do Barão: saberes e fazeres de práticas afro-religiosas na tenda espírita de Umbanda Rainha Iemanjá. In: GAIOSO, Arydimar Vasconcelos; MARTINS, Cynthia Carvalho (orgs.). *Insurreição de saberes: reinterpretaciones em movimento*. Manaus: UEA Edições: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2013. p. 127-145.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. 2º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 187-224.

\_\_\_\_\_. Difusão e territórios diocesanos no Brasil (1551-1930). In: *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, vol. X, n. 218 (65), 2006.

\_\_\_\_\_. Diversidade, religião e política. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 11-12, jan. a dez. de 2001. p. 27-32.

\_\_\_\_\_. Geografia e religião. Uma proposta. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: UERJ, ano I, n. 01, outubro de 1995. p. 45-74.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: MENEZES, Renata & TEIXEIRA, Faustino (orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2013. pp.11-16.

\_\_\_\_\_. (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

\_\_\_\_\_. As religiões dos brasileiros. In: *Horizonte*. Belo Horizonte: FAJE, v. 01, n. 02, 1997. p. 28-43.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins*. Memória dos acontecimentos históricos. Manaus: Valer; Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SIEPIERSKI, Paulo (org.). *Religião no Brasil*: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

SOUZA, João Jorge de. *Parintins, a ilha do folclore*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SOUZA, Tadeu de. *Missão Vila Nova*. Parintins (dos jesuítas aos missionários do PIME). Manaus: João XXIII, 2003.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião*: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

TRINDADE, Deilson do Carmo. *As benzedeadas de Parintins*: práticas, rezas e simpatias. Manaus: EDUA, 2013.

USARSKI, Frank. A geografia da religião. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 171-197.

VALLE, Camila et al. *Cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará*. Rio de Janeiro: Casa 8; Brasília: IPHAN, 2012.

VELHO, Otávio (org.). *Circuitos infinitos*. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar Editorial; CNPq, 2003.

VINCENT, Gerard. Os católicos: o imaginário e o pecado. In: PROST, Antoine; VINCENT, Gerard (orgs.). *História da Vida Privada 5*: da Primeira Guerra aos nossos dias. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 393-426.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*: estudo do homem nos trópicos. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1977.

# A EXPERIÊNCIA DA PESQUISA HISTÓRICA SOBRE ENSINO DE HISTÓRIA NO AMAZONAS: TEORIAS E MÉTODOS<sup>1</sup>

Tarcisio Serpa Normando

---

<sup>1</sup> O presente texto é, basicamente, a fala proferida durante mesa-redonda, realizada na cidade de Parintins por conta da VII Semana Acadêmica do Curso de História da Universidade do Estado do Amazonas, em outubro de 2014. Optou-se por manter a espontaneidade da apresentação, fazendo pequenos ajustes para os devidos créditos às obras que inspiraram esta reflexão.



Alguns registros são necessários antes de iniciarmos esse diálogo. Em primeiro lugar, fazer o necessário agradecimento ao convite da Coordenação, reiterando a imensa satisfação em poder estar presente aqui em Parintins para falar sobre História Ensinada, o campo que escolhi para meus próprios combates pela História, especialmente por permitir fazê-lo ao lado da eminente historiadora, Professora Circe Bittencourt, cujas discussões contribuíram sobremaneira na minha formação e no meu engajamento docente.

Sou professor de História há vinte anos e estudo o tema há, pelo menos, doze – e por militar nesse campo há tanto tempo, preciso reconhecer quão oportuna é esta iniciativa do curso de História da Universidade do Estado do Amazonas, em sua VII Semana Acadêmica. Ao promover uma mesa sobre a construção do conhecimento dos processos que envolvem o ensino e a aprendizagem histórica (em suas múltiplas dimensões e possibilidades investigativas), é dada centralidade a uma discussão que só muito recentemente parece ter ganhado a devida cidadania, segundo palavras do professor Manuel Luís Salgado Guimarães (2009, p. 35).

Este espaço, em última análise, nos propicia pensar sobre a pertinência de se aprender História em uma época em que todas as ações das escolas que, clara e diretamente, não correspondem a expectativas de mercado e dos sistemas externos de avaliação são secundarizadas. Como se houvesse nos corredores burocráticos das secretarias de educação avaliações superficiais a gritar: Não há questões de História na Prova Brasil ou no Sadeam do EF? Diminua-se a carga horária! Não se cobra conteúdos de História do Amazonas no Enem? Expurgue-se a disciplina!

Em dias em que se valorizam com tanta veemência habilidades e competências com vistas ao ingresso nas atividades produtivas, esquece-se que todos nós, indistintamente, temos direito tanto àquilo que Jayme e Carla Pinsky (2003, p. 21) chamaram de legado humanístico responsável por humanizar o homem<sup>2</sup> quanto às ferramentas intelectuais necessárias para se orientar no mundo em termos identitários e com vistas à efetiva participação social. Para se concretizar ambas as condições, a História escolar é imprescindível. E mesmo assim, os momentos dedicados a essas reflexões entre nós, profissionais amazonenses, são raros.

---

<sup>2</sup> Cada estudante precisa se perceber, de fato, como sujeito histórico, e isso se consegue quando se dá conta dos esforços que nossos antepassados fizeram para chegarmos ao estágio civilizatório no qual nos encontramos. (...) Humanizar o homem é percebê-lo em sua organização social de produção, mas também no conteúdo específico dessa produção.

## A necessidade de assumirmos a história ensinada como tema legítimo de pesquisa

Outra razão que também corrobora a importância deste evento é que, em que pese esses direitos, a História ensinada parece ainda não ser tomada como um tema legítimo de investigação entre nós.

Sustentam essa afirmação ao menos dois pontos: 1) as dificuldades em associar as discussões realizadas nas disciplinas ditas “de conteúdo” com os estágios curriculares ou o segundo plano em que se colocam as atividades ligadas às práticas de ensino em relação aos eventos de caráter teórico-metodológicos ou relacionados a temas específicos dos grandes recortes temporais (Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea); 2) o diminuto número de trabalhos de graduação e pós-graduação que discutem questões de História ensinada, fruto da inexistência de linhas de pesquisa voltadas para esse campo investigativo na maioria de nossas universidades.

No primeiro caso, essas desarticulações revelam, se não uma incompreensão, certamente uma dificuldade em admitir que o egresso do curso atuará, principalmente, como professor. Para exemplificar com dados recentes: no concurso realizado este ano pela Secretaria de Educação e Qualidade de Ensino, foram ofertadas 442 vagas para docentes de História. O último certame da Secretaria de Cultura trouxe apenas 2 vagas para historiadores.

O problema não é a ênfase dada na formação inicial para pesquisa histórica. Ela é justa e necessária. Problemático é não ressaltar de forma correspondente a formação para docência. Cansei de ouvir alunos dizendo – com a empáfia típica dos graduandos – que jamais seriam professores, pois cuidariam de revolucionar o conhecimento histórico da região. É claro que muitos desses que abjuraram o magistério revejo agora nos encontros de formação continuada dos professores da Semed atuando no ensino, silenciando sobre a indevida atenção dispensada às disciplinas e discussões pedagógicas.

Sobre o segundo caso, preciso admitir que o curso superior inaugural no estado, o da Universidade Federal do Amazonas, tem apenas cerca de trinta anos – e que construiu seu programa de pós-graduação há não mais que oito anos. E certamente há muito por se pesquisar sobre a História do Amazonas: independente do caminho que seguirmos, esbarraremos em um objeto pouco ou nada pesquisado. Por isso mesmo, precisamos assumir a necessidade de descortinarmos a História ensinada tanto quanto quaisquer outros objetos, questionando uma suposta hierarquia temática que, sorrateiramente, teima em existir em espaços mais concretos que o imaginário acadêmico.

É menos legítimo avaliar como se ensinava história nos anos trinta do século passado do que como se conformaram as forças políticas do período que apoiaram o varguismo? Traz mais prestígio acadêmico uma análise econômica da crise vivida pela Zona Franca de Manaus no Governo Fernando Collor de Melo do que examinar os materiais didáticos locais produzidos a partir dos anos 90? Penso, evidentemente, que não. Logo, não se pode mais fechar os olhos para o desinteresse (ou desqualificação) ainda renitentes sobre as questões ligadas à História ensinada que insistem em existir nos departamentos, materializando uma ultrapassada tradição de se hierarquizar licenciados e bacharéis, isto é, sinalizar uma diferença entre professores e pesquisadores, como tantos já denunciaram desde a professora Amélia Americano Castro no começo dos anos 50 (Castro, 1952).

## **História ensinada e a metáfora do espelho de Galadriel**

Investiguemos, então, a História ensinada! Apenas um alerta – que faço para despreocupar os meus angustiados alunos de graduação: as sendas que levam a esse campo de pesquisa são para os fortes e podem guardar algum paralelo com certa jornada de um grupo de abnegados personagens da literatura inglesa contemporânea, muito em voga nesses dias. Na mitologia moderna criada por J. R. R. Tolkien, àqueles que tivessem os corações puros, Galadriel, a Rainha Elfa da Floresta Dourada de Lothlórien, poderia ordenar que a lâmina d'água que formava seu espelho revelasse o que desejavam ver, mas posto que ele (o espelho) possui suas próprias vontades e sabedoria, poderia também mostrar coisas não determinadas – essas mais estranhas, porém, deveras compensadoras, uma vez que revelam coisas já passadas, coisas que estão acontecendo e as que ainda podem acontecer.

Em um certo sentido, a pesquisa sobre História ensinada realizada no Amazonas se assemelha ao estar frente a frente com o Espelho de Galadriel: são tantas as lacunas a preencher que ao pesquisador atento, mesmo o mais centrado em sua investigação, os parcos arquivos e documentos, ávidos de serem analisados, apresentarão muito mais do que o desejado: caminhos a percorrer em busca de novas e sedutoras possibilidades de ampliação dos marcos iniciais da pesquisa. Por isso, é muito importante que se conheça minimamente a trajetória da pesquisa sobre História Ensinada. Começemos pela conjuntura nacional.

## A pesquisa sobre História ensinada a partir dos anos oitenta

Um marco fundamental da viragem nos estudos sobre o ensino de História deu-se a partir da segunda metade dos anos oitenta e teve como marco a publicação de uma obra coletiva de pesquisadores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo intitulada *Ensino de História: revisão urgente*.

Sua representatividade reside na publicização dos resultados de um ciclo completo de intervenção sobre a didática da História: principiou por uma crítica teórica sobre a história ensinada tal como estava posta nas instituições educativas, passou pela defesa de uma proposta curricular para o ensino de História na 5ª série do primeiro grau e, baseada nela, expôs uma exitosa experiência sobre o estudo de um dos tópicos do programa de ensino com alunos de uma escola estadual da periferia de São Paulo.

Nunca antes uma obra com o relato de uma pesquisa efetivada por professores universitários em conjunto com seus pares de primeiro grau, e que contou com a participação primordial de alunos, alcançara tanta repercussão nos cursos de História. Era um exemplo real, circunscrito historicamente em uma determinada época e espaço, tão críveis, tão próximos da realidade vivenciada pelos futuros profissionais do magistério que os incitava a deixar de lado a formalidade curricular e tentar abordagens mais significativas para comunidade.

Ao mesmo tempo, era a materialização de um discurso de compreensão da sociedade por meio da educação e, particularmente, do ensino de História que servia como um sopro de crença e incentivo em prol de uma nova História ensinada e foi magistralmente resumida na única linha da conclusão do livro, não à toa voltada para os jovens professores: “Coragem: vá em frente!” (Cabrini, 1994, p. 131).<sup>3</sup>

Não tardou para que as questões de ensino extrapolassem os esporádicos meios impressos e demandassem a constituição de fóruns específicos para a socialização de suas inquietações, uma vez que os Simpósios Nacionais de História não eram assertivos no reconhecimento dessas discussões em seus espaços.

Como estratégias de enfrentamento à relutância da Anpuh foram organizados o Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História (a partir de 1988) e o Enpeh – Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História (desde 1993). De certa maneira, pressionada pelos esforços desses dois eventos de grande alcance, a Anpuh foi abrindo espaço nas páginas da Revista Brasileira de História para publicação de dossiês concernentes ao ensino da disciplina escolar, e ampliando o suporte ao GT História e Educação nos Simpósios Nacionais (Mesquita, 2004).

<sup>3</sup> Sua primeira edição foi lançada em 1986, mas a pesquisa relatada foi realizada entre os anos de 1983 e 1984.

No interregno entre 1986 e 1996, seguiram-se as publicações de algumas outras obras na área<sup>4</sup>, mas foi com o estabelecimento da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação que uma nova conjuntura despontou e ensinou a implementação de novas políticas públicas que favoreceram a ampliação de pesquisas educacionais, inclusive, daquelas voltadas para o ensino de História.

Com a necessidade de cumprir os dispositivos da LDB 9394/96 no tocante à formação superior dos docentes, muitos Estados e Municípios, incentivados financeiramente pelo Governo Federal, buscaram estabelecer convênios com Instituições de Ensino Superior para oferta de graduação nas áreas que compõem o currículo básico. Essa demanda substancial a qual foram submetidas às Instituições de Ensino Superior acabou por chamar atenção da academia para o que estava sendo ensinado, para quem, por meio de quais metodologias e com quais interesses.

Esse foi um impulso para que os pesquisadores focados nos problemas de ensino comesçassem a deixar o incômodo papel coadjuvante ao qual estavam relegados e buscassem se acomodar em outra posição nos departamentos universitários e programas de pós-graduação.

A atenção a essas questões permitiu tanto o reconhecimento merecido dos pioneiros das pesquisas nesse campo, quanto o aparecimento de uma nova geração de professores universitários que cuidaram de aprofundar sua legitimação indicando um mosaico de possibilidades de investigação, fruto de diálogos interdisciplinares.<sup>5</sup>

Resultante desse processo, houve, a partir da segunda metade da década de 1990, o incremento de teses e dissertações defendidas, muitas das quais publicadas como livros que se dedicaram, principalmente, às análises sobre manuais didáticos, questões de metodologia de ensino, formação e trabalho docente.

---

<sup>4</sup> Em especial: *O ensino de História e a criação do fato*, outra obra coletiva organizada por Jaime Pinsky e publicada em 1988. Contando com a colaboração de outros quatro historiadores (Elza Nadai, Paulo Miceli, Cirece Bittencourt, Nicholas Davies) seu enfoque é sobre o uso escolar de uma categoria de difícil apreensão no ensino ginásial e secundário, o fato histórico. Original em sua proposta, igualmente obteve grande inserção na licenciatura, mesmo seguindo uma opção de discussão fundamentalmente teórica. Dois anos depois, a Revista Brasileira de História edita o número *História em quadro-negro*: escola, ensino e aprendizagem. Nove textos formam o primeiro dossiê sobre ensino do principal veículo de divulgação da produção historiográfica e, dentre eles, destacam-se o de autoria de Cláudia Ricci e o de Cláudia Gagliardi *et alii* nos quais são tratados, a partir do ponto de vista dos professores secundaristas, as relações estabelecidas entre os saberes produzidos nas universidades e sua disseminação nas escolas de primeiro e segundo graus. Ressalte-se que a RBH voltaria a dedicar outros dossiês ao tema: em 1992/93 (N.º 25/26), em 1998 (N.º 36) e em 2004 (N.º 48).

<sup>5</sup> A título de reconhecimento, entre esses desbravadores reverenciamos Elza Nadai, Déa Ribeiro Fenelon, Cirece Bittencourt, Joana Neves, Marcos Silva, Ernesta Zamboni. Da nova geração, destacam-se, dentre outros: Selva Guimarães Fonseca, Thaís Nívea Fonseca, Luis Fernando Cerri, Décio Gatti Jr., Martha Abreu, Rachel Soihet, Holien Bezerra, Itamar Freitas.

## O interesse local sobre História Ensinada: Arthur Reis

A conjuntura local é, infelizmente, bem diferente. Todo esse processo iniciado na década de oitenta parece ter debilmente ecoado por aqui. Para ser justo, a historiografia local teve quase exclusivamente em Arthur Cezar Ferreira Reis não apenas um interessado nas discussões sobre o ensino, mas um forte defensor da aprendizagem de História do Amazonas desde a década de 1930.

Sua primeira obra, lançada em 1931, *História do Amazonas*, é considerada uma rigorosa síntese, ainda hoje respeitada e consultada. Depois, em 1953, Reis, em coautoria com Emerildo Luis Viana, Hélio Viana e Virgílio Corrêa Filho, publicou *O Ensino da História no Brasil*.

O livro fez parte de uma coleção idealizada pela Comissão de História del Instituto Panamericano de Geografia e História, composta por dez volumes que pretendiam mapear o ensino da disciplina no continente americano. Seus breves capítulos esforçaram-se em oferecer a um público internacional como a História se apresentava na estrutura educativa brasileira, do ensino primário ao superior, passando pelo curso normal, analisando-a como matéria complementar em Institutos de Filosofia e Ciências Humanas, sua inserção na Escola de Estado Maior do Exército e seu ensino especializado. Longe de propor quaisquer inovações pedagógicas, o mérito do trabalho reside no próprio exercício de historicização da História escolar brasileira.

Em um outro salto, somente em 1965, quando já exercia o cargo de Governador, voltou ao tema com *Súmula de História do Amazonas*. Com o intento de fornecer base factual para os professores de ensino primário e secundário, o professor silenciou sobre aspectos teóricos ou metodologias adequadas para os conteúdos, mas admitiu que sua mais conhecida obra *História do Amazonas*, bastante usada nas escolas – apesar de não ter sido sua finalidade torná-la material instrucional – se republicada, deveria ser revista para o uso didático (ver Reis, 1989 e 2001; Reis; Viana; Viana & Corrêa, 1953).

Com exceção de alguns poucos manuais didáticos, no Amazonas o ensino de História só voltaria a ser alvo de atenção cerca de quarenta anos depois de lançada a obra de Reis em um movimento que tinha conexão com a conjuntura de incentivo à formação de quadros docentes graduados nas secretarias de educação.

Em 2003, o Governo do Estado firmou um convênio com a Universidade do Estado do Amazonas (UEA) para graduar docentes por meio de cursos à

distância, ministrados por módulos televisionados via satélite. O Programa de Formação e Valorização de Profissionais da Educação (Proformar) previa que os professores titulares de cada disciplina produzissem material inédito para uso. Isso incluía, evidentemente, a disciplina Metodologia e Prática de Ensino de História e Geografia.

Para essa finalidade, foi escrita a obra *Metodologia e prática do ensino de história e geografia*, coordenada pelo professor Hideraldo Lima da Costa, do Departamento de História da Ufam, da qual sou coautor. Publicado inicialmente em forma de apostila, o trabalho foi lançado em 2007, como livro ainda voltado prioritariamente para uso na formação inicial dos professores da rede estadual. Nele são discutidas questões relativas aos objetivos e conteúdos de história para o primeiro e segundo ciclo do ensino fundamental, o PCNH (Parâmetros Curriculares Nacionais de História), o livro didático, entre outros.

## **As dificuldades da pesquisa sobre a História ensinada no Amazonas**

Já se vão, portanto, pelo menos sete anos dessa publicação. Passou da hora para o surgimento de novas reflexões. Para tanto, é preciso pesquisa básica – e é nesse ponto que a falta de políticas públicas claras e efetivas para o patrimônio e a pesquisa histórica saltam aos olhos. Infelizmente, a pesquisa histórica no Amazonas só existe na modalidade com obstáculo. Especialmente se o desejo é historicizar o ensino de História. É lamentável a situação das instituições responsáveis pela guarda e conservação das fontes.

As poucas fontes sobreviventes não permitem a construção de quadros seriais. As instituições de ensino promoveram um descarte aleatório de documentos – uns foram incinerados, outros foram vítimas de alagações e traças. As escolas não estão preparadas para lidar com o arquivo morto. Faltam espaço físico, noções básicas de arquivologia para os funcionários da secretaria, compreensão da importância da documentação por parte dos dirigentes. Nos arquivos públicos, a situação não é melhor. E há um perverso agravante: à desorganização do acervo e às condições inadequadas para conservação documental somam-se as barreiras que se colocam entre o pesquisador e a documentação. Pessoas sem o devido preparo, muitas vezes estagiários ou professores em vias de aposentadoria, recebem o pesquisador como se fosse um aluno da educação básica. *Não existe esse assunto aqui* é uma resposta padrão apriorística que precede, inclusive, a consulta nos defasados guias e catálogos.

Os acervos são continuamente desfalcados, como se isso não representasse um crime ao patrimônio público. Documentos somem sem que

qualquer atitude (ou mesmo preocupação) venha à tona. Ouve-se bastante que tais e tais fontes estão *externas* para digitalização, como se elas tivessem vontade própria e resolvessem bater o ponto e apresentarem-se para o trabalho em outros lugares.

Essas estratégias de interdição da memória, conforme terminologia de Michel de Certeau, foram sofisticadas ao longo do tempo por setores de uma elite social e cultural que se mantém à frente da Secretaria de Cultura do Amazonas por quase vinte anos, ditando aquilo que se deve e não se deve investigar, aquilo que pode e que não pode ser lembrado. Agindo de forma discriminatória, embarreirando o acesso a uns e liberando a outros, inclusive, com o empréstimo domiciliar de documentos, perpetua-se uma visão única e impede que novos olhares, novas questões e novas abordagens sejam desenvolvidas.

## Caminhos possíveis

É preciso encontrar maneiras de lidar com esses obstáculos, minimizando seus efeitos. Produzir conhecimentos históricos em que pesem essas estratégias é nossa forma de reagir, de resistir, de fazer viva a conclamação de Peter Burke: cabe à História lembrar aquilo que a sociedade quer esquecer. Em termos de perspectivas de investigação, penso em dois caminhos possíveis.

O primeiro: nós historiadores devemos assumir a escrita de uma História da Educação. A História da Educação foi, até fins dos anos oitenta, uma especialidade dos pedagogos e, portanto, não despertou muitas atenções entre historiadores. As raízes desse preconceito ligam-se à tradição universitária brasileira, que vinculou as classes e pesquisas ligadas em algum aspecto à História dos processos de ensino-aprendizagem aos departamentos de fundamentos pedagógicos das Faculdades de Educação, refletindo, em última análise, o espaço diminuto que as questões de ensino ensinaram nos cursos das áreas de humanidades e exatas há até algum tempo.

Assumindo a responsabilidade pela produção desses conhecimentos e fiéis aos cânones de seu universo intelectual, os educadores constituíram um conjunto de reflexões que gravitavam em torno de uma história das ideias e das práticas pedagógicas de amplo espectro, que não se articulavam necessariamente com as especificidades dos interesses educativos das diversas ciências que compunham os currículos escolares.

Essa opção teórico-metodológica restringiu o olhar pedagógico, deixando-o insuficiente para dar conta de um leque mais vasto de questões

sobre a História das práticas educativas emergidas a partir da necessidade de melhor compreender as transformações do cotidiano e dos sujeitos escolares.

O historiador francês Dominique Julia escreveu:

sem querer em nenhum momento negar as contribuições fornecidas pelas problemáticas da história do ensino, estas têm se revelado demasiado 'externalistas': a história das idéias pedagógicas é a via mais praticada e a mais conhecida; ela limitou-se, por demasiado tempo, a uma história das idéias, na busca interminável de origens e influências (Julia, 2001, p. 12).

Tal limitação incentivou a prospecção desse campo por outros cientistas sociais, especialmente pelos historiadores que se valeram de seu *métier* para fundamentar a ampliação da noção de fontes, o refinamento do tratamento documental, a re-significação do discurso oficial, a identificação de novos personagens, a valorização das entrelinhas e dos silêncios. Esse processo foi se apropriando das contribuições de pensadores como Dominique Julia, André Chervel, Jean-Claude Forquin e António Viñao Frago, protagonistas na consolidação dos diálogos entre Educação, Antropologia, Linguística e História.

Para se produzir narrativas de História da Educação, é importante prospectar arquivos escolares em busca da documentação escolar corrente (ofícios, grades curriculares, orientações pedagógicas, listas de matrículas, documentos de contratação de professores, livros de ponto, pautas de reunião etc.). O conhecimento da legislação educacional e da própria constituição da estrutura administrativa dos setores encarregados pelas políticas educacionais nunca deve ser descartado. Outras fontes interessantes dizem respeito aos sujeitos do processo educativo: livros de vida escolar, boletins, cadernos escolares, relicários, diários de classe, livros de memória, registros de assembleias sindicais, entre outros.

As narrativas de professores e alunos recuperadas por meio da História Oral também compõem um conjunto documental interessantíssimo para o pesquisador de História da Educação.

Os impressos pedagógicos são fontes ainda pouco utilizadas, exceto os livros didáticos. Jornais escolares, revistas para professores, folhetos com orientações didáticas, encartes de jornais voltados à preparação para ingresso em certos níveis de ensino, livros paradidáticos, colunas assinadas por professores em meios de circulação para não especialistas. Todas elas ainda aguardam por mais estudos para destrinchar os sentidos do pensamento pedagógico de cada conjuntura.

A produção audiovisual também é significativa. Programas de rádio e TV foram produzidos com a finalidade de contribuir para alfabetizar e ensinar os brasileiros desde os anos trinta (no caso do rádio, evidentemente). Filmes educativos foram realizados e utilizados também desde a década de trinta – Jonathas Serrano, do Colégio Pedro II e do IHGB foi um ardoroso defensor. Filmes comerciais, principalmente, a partir dos anos oitenta, com a popularização do videocassete, adentraram às salas de aula e podem ajudar a compreender como os professores enxergavam a modernização de sua prática pedagógica.

Menos trabalhadas, mas igualmente significativas, são as fontes materiais que dizem respeito não só à arquitetura escolar e aos jogos didáticos, mas também aos objetos de monumentalização do passado (troféus, medalhas, placas comemorativas, quadros de formatura etc.).

O outro caminho a que me referi, verticaliza as questões de História da Educação para nossa seara, a História ensinada, que pode ser pensada em, pelo menos, três possibilidades.

A primeira é fazer uma História da História ensinada, isto é, identificar as trajetórias responsáveis por ministrarmos aula dessa ou daquela maneira, abraçado a esta ou aquela perspectiva teórica, com este ou aquele programa. A História escolar parece estar hoje naturalizada nos currículos e mesmo nós, profissionais da área, precisamos, de vez e quando, ser lembrados dos interesses e lutas que estiveram subjacentes a suas reformulações e sua continuidade nas grades curriculares.

Acredito ser urgentíssimo que nos questionemos por que não estudamos mais História do Amazonas na educação básica: em 2010 foi expurgada a disciplina *Fundamentos de História do Amazonas* do currículo. A justificativa oficial foi a adequação da rede ao ensino fundamental de nove anos. Porém, podem-se acrescentar duas outras razões não assumidas de público. A primeira orbita em torno do Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) do município, consideravelmente abaixo dos números delineados para o Estado e para União pelo Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais (INEP). Assumindo um pragmatismo de curto prazo, a SEMED priorizou as disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática, cujos conteúdos são aferidos pela Prova Brasil, aumentando-lhes a carga horária, em detrimento da parte diversificada do currículo.

O segundo motivo tem um cunho acentuadamente político: se trata de uma estratégia, chamada por Paul Ricoeur de esquecimento manifesto das origens do grupo que se reveza nas estruturas de poder do governo desde 1982. Na última configuração do programa de FHA, o conteúdo mais

contemporâneo que a disciplina trabalhava já se limitava a uma análise política e econômica do Amazonas na distante conjuntura do Estado Novo. Não havia, portanto, espaço naquele currículo formal para perquirir, por exemplo, como se constituíram as forças políticas estaduais a partir do fim do regime militar.<sup>6</sup>

Mesmo assim, ante a mínima possibilidade do professor manejar discussões indesejadas em *currículos ocultos*, a opção pela extinção da disciplina se constituiu em um meio mais seguro e eficaz para suprimir quaisquer possibilidades de se criar uma geração educada e crítica, potencialmente capaz de questionar as oligarquias que se mantêm enraizadas no comando do Estado.

Para cumprir o que preconiza a legislação, a Semed precisou encaminhar a mudança de estrutura curricular para ser analisada pelo CME. O fez, literalmente, no encerramento do ano letivo, em 17 de dezembro de 2009. O parecer emanado pelo Relator do processo, o conselheiro Francisco de Assis Costa de Lima, e aprovado unanimemente foi claro: mesmo não havendo, em âmbito municipal, previsão legal de obrigatoriedade da disciplina, a orientação era de migração dos conteúdos de FHA para disciplina História, que também deveria absorver sua carga horária.<sup>7</sup>

Entretanto, a estrutura de sexto ao nono ano do ensino fundamental, posta em funcionamento a partir do ano subsequente, desrespeitou a decisão da plenária, pois adicionou apenas metade da carga horária e não dispensou orientações oficiais sobre a intersecção dos conteúdos locais com aqueles tradicionais da História.

Os sujeitos escolares mais diretamente afetados nesse processo, professores e alunos, não tiveram suas vozes escutadas. Especialmente os docentes foram ignorados pelo uso de um estratagema questionável: no último bimestre de dois mil e nove, representantes dos setores pedagógicos da Semed resolveram conversar com alguns professores da disciplina sobre suas práticas de ensino. As falas docentes denunciaram dificuldades provenientes da indisponibilidade de impressos didáticos de qualidade e do abastecimento precário das bibliotecas escolares de livros sobre a História local. O que a

---

<sup>6</sup> Para Paul Ricoeur (*apud* Reis, 2010, p. 40-41), há três tipos de esquecimento: 1) o por apagamento de vestígios, que para História significa a inexistência de fontes; 2) o de reserva, que é reversível, mas depende de retrospectção e reconhecimento; 3) o manifesto, que é exercido pela memória manipulada pela seleção de datas, eventos, personagens, o que justifica poderes e posições de poder. Para complementar os usos políticos da memória, ver o clássico de Jacques Le Goff (1992), *História e memória*, especialmente o capítulo Documento/Monumento.

<sup>7</sup> Cf. Parecer N.º 8/CME/2009. Esclareça-se que a reforma da estrutura curricular de 2009 atingiu outras disciplinas, além de FHA: *Fundamentos de Geografia do Amazonas* também foi banida; Ensino Religioso teve sua carga horária reduzida de duas para uma aula semanal facultativa; foi criada a disciplina de Atividades Curriculares Complementares, para oferta alternativa às aulas de religião; Educação Física deixou de ser ministrado no contraturno dos alunos.

Secretaria preferiu escutar seletivamente foram apenas argumentos para perpetrar a retirada da disciplina, desconsiderando o papel que deveria exercer no fomento da produção de material para uso pedagógico e sua responsabilidade em proporcionar condições para o aprimoramento dos saberes docentes.

Outra questão, de viés prático, se colocou após o expurgo de FHA: um número considerável de professores teve diminuída a carga horária. As soluções encaminhadas pela Secretaria foram duas: dividir a lotação do docente em quantas escolas fosse necessário para completar suas horas de trabalho semanais ou complementar sua carga com outras disciplinas. Em ambos os casos, as condições de trabalho desse profissional do magistério tornaram-se mais precárias.

Esse expurgo, da forma como foi feito, demonstrou quanto a Secretaria Municipal de Educação se esforçou para impedir que práticas didático-pedagógicas ligadas à construção do conhecimento sobre a História local estimulassem o desenvolvimento de uma consciência histórica entre os alunos.

A segunda possibilidade para estudar a História ensinada é seguir o caminho dos métodos de ensino e dos materiais didáticos utilizados pelos professores. Em termos metodológicos, o professor deve, evidentemente, dominar a técnica de ensino, mas não se limitar a ela. Nesse sentido, é preciso pensarmos sobre concepções de ensino.

Considero muito adequadas as teses do professor Jörn Rüsen sobre consciência histórica em seu sentido de dupla orientação: uma para dentro, em termos de identidade e outra para fora, para participação social. Essa perspectiva constitui-se a base do que Luis Fernando Cerri chamou de letramento histórico. A análise de material didático, especialmente livros didáticos, é a chave mais tradicional de se pensar o ensino de História. Antes demonizados, os manuais se reconfiguraram a partir de meados dos anos noventa com as orientações do Plano Nacional do Livro Didático (PNLD), o que tornou mais necessária a dissecação desses impressos. As abordagens que disputavam a predileção dos professores (história tradicional, integrada e temática) trouxeram novas questões para serem analisadas.

A última possibilidade – e, talvez, a menos explorada até aqui – é a investigação das memórias e representações dos professores de História. Acho exemplar o trabalho de pesquisa do professor Antônio Simplício de Almeida Neto, publicado como livro em 2011, intitulado *Representações utópicas no ensino de História*. Na obra foram entrevistadas seis professores de diferentes percursos formativos e pessoais, cujo único ponto em comum era ministrar aulas de História.

Ao dissecar as formações iniciais de cada um deles e suas práticas de ensino, o autor foi traçando um paralelo entre as representações iniciais do que seria ensinar história e aquelas que se solidificaram com os anos de magistério.

Ele percebeu como se constroem memórias de um passado bom, mas que nunca existiu de fato: os alunos eram melhores, hoje são desinteressados e mal preparados. Os professores eram mais cultos, politizados e patrióticos, hoje são cínicos, desiludidos, sectários ou sem compromissos. As escolas eram melhores, havia prazer em trabalhar. Observa-se nas diferentes representações o anseio de retorno ao que, hipoteticamente, se perdeu.

Penso que oportunizar a recuperação das narrativas dos próprios professores de História sobre suas expectativas iniciais, suas experiências laborais, seus desencantos, seus posicionamentos ante as mudanças pelas quais a educação brasileira vem passando, é algo que não podemos mais postergar, sob pena de nos excluirmos desses processos que afetam direta ou indiretamente nossa identidade profissional.

## **Clio ante o espelho de Galadriel: você tem medo de olhar?**

Retomando a aproximação que fiz com a obra de Tolkien, aponto uma perspectiva de conclusão conclamando os jovens graduandos aqui presentes a responder negativamente à Galadriel quando perguntava aos desejosos de vislumbrar seu espelho: *Você tem medo de olhar?*

Não podemos guardar receios de enfrentar os desafios de se pesquisar a História ensinada no Amazonas. Essa é uma tarefa urgente. Pensá-la sob diversas abordagens e temporalidades contribuirá sobremaneira para comprovarmos a procedência de sua continuidade na educação básica, como nos incitou a professora Circe Bittencourt ontem em sua conferência. Afinal, como disse o escritor moçambicano Mia Couto: quem vive em labirinto, tem fome de caminhos.

## **Referências**

CABRINI, Conceição (et. al.). *O ensino de História: revisão urgente*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense: 1994.

CASTRO, Amélia Americano Franco Domingues de. *Princípios do método no ensino da História*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1952.

GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Escrita da História e ensino da História: tensões e paradoxos In: ROCHA, H.; MAGALHÃES, M.; GONTIJO, R.

(orgs.). *A escrita da História escolar – memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 35-50.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico In: *Revista Brasileira de História da Educação*. São Paulo: Editora Autores Associados, n.º 1. 2001. p. 09-43.

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.

MESQUITA, Ilka Miglio de. *Memórias/identidades em relação ao ensino e formação de professores de história: diálogos com fóruns acadêmicos nacionais*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Universidade Estadual em Campinas, 2008.

PINSKY, Jaime (et. al.). *O Ensino de História e a criação do fato*. 2. ed. (rev. e atualizada). São Paulo: Contexto, 2009.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla. Por uma História prazerosa e consequente. In: KARNAL, Leandro (org.). *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 17-36.

REIS, Arthur Cezar Ferreira; VIANA, Eremildo Luis; VIANA, Helio; CORRÊA FILHO, Virgílio. *O ensino de História no Brasil*. México: Instituto Panamericano de Geografia e História (Comisión de Historia), 1953.

\_\_\_\_\_. *Súmula de História do Amazonas*. 3. ed. Manaus: Valer: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História do Amazonas*. 3. ed. São Paulo: Itatiaia, 1989.

REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

**ENSINO DE HISTÓRIA NOS ANOS  
INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL:  
POSSIBILIDADES DE DIÁLOGOS PARA  
A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO  
HISTÓRICO**

Mary Tânia dos Santos Carvalho



Neste breve diálogo, vamos discorrer sobre o Ensino de História nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental a partir de alguns autores que têm desenvolvido estudos referentes a esse período escolar e sobre aprendizagem escolar. Aproveitamos para apresentar, no último item, algumas sugestões que podem ser desenvolvidas com história nos anos iniciais.

No decorrer do tempo, a História foi vista como um conhecimento considerado pronto, acabado, e que só estudava o passado histórico de um povo, de uma sociedade ou de uma região. Esse discurso tem sido fortemente combatido na atualidade, dando espaço para uma compreensão mais ampla do que é a História e do que ela se ocupa como campo disciplinar. Nesse sentido, Fonseca (2009) defende que:

A História busca compreender a diversas maneiras como homens e mulheres vivem e viveram, como pensam e pensaram suas vidas e a de suas sociedades, nos diferentes tempos e espaços. Ela permite que as experiências sociais sejam vistas como constante processo transformação, um processo que assume formas diferenciadas, produto da ação dos próprios homens. O estudo da História é fundamental para perceber o movimento e a diversidade, possibilitando comparações entre grupos e sociedades nos diversos tempos e espaços (Fonseca, 2009, p. 51).

Reforçando o que tem afirmado Selva Guimarães Fonseca (2009) e, também, destacando a necessidade da existência e permanência da disciplina de História no currículo escolar nos Anos Iniciais, Gil e Almeida (2012) ressaltam que:

A aula de História é lugar para construir hipóteses, suposições, e discutir modos como outras sociedades resolveram os desafios de seu tempo. A História também tem compromisso com a formação cidadã, quando aponta caminhos para compreender que a sociedade é formada por grupos diferentes, que devem ser respeitados e compreendidos historicamente (Gil; Almeida, 2012, p. 27).

Nos desafiando a pensar e fazer a História na sala de aula como uma disciplina para além do passado pelo passado, mas para ser espaço de construção de conhecimentos históricos, de reflexão crítica.

Ao trazermos elementos da teoria de Piaget e de Vygotsky, que realizaram seus estudos a respeito da análise do desenvolvimento cognitivo e o problema da formação dos conceitos, mesmo que sejam pensamentos antagônicos, ambos são importantes, pois contribuíram de modo significativo

para que a sociedade pudesse compreender os conhecimentos que a criança obtém a partir de determinado objeto de estudo.

Assim, conhecer a importância da História como disciplina se faz importante para romper com a noção de história presa apenas ao passado, aos grandes nomes e aos grandes feitos, criar condições em sala de diálogo e percepção da simultaneidade do tempo no espaço para que, desde os anos iniciais, as crianças sejam capazes de entender o movimento da história e a partir dela, sentindo-se sujeitos históricos fazedores da própria história em um tempo e espaço determinado.

## Os desafios de ensinar e aprender História

As críticas que os professores dos Anos Iniciais do Ensino fundamental vêm recebendo há algum tempo por conta do seu método de ensino para ensinar História são variadas e ganharam grandes repercussões no âmbito social e escolar. O contexto exposto nos motivou a pesquisar e melhor entender essas discussões, bem como os meios de que o professor pode se valer para trabalhar com seus alunos os assuntos que ainda alguns teóricos acreditam difícil desenvolver com as crianças.

Para isso, foi necessária a discussão das teorias de alguns pesquisadores que desenvolveram seus estudos sobre a análise do desenvolvimento cognitivo e a formação dos conceitos. Recorrendo brevemente às teorias de Piaget e Vygotsky, percebemos que o primeiro teórico acredita que as estruturas cognitivas dos sujeitos são obtidas em estágios delimitados, por meio da maturidade biológica e, a partir do meio, assimilam os objetos de acordo com as estruturas internas orgânicas, incorporando-o por meio das condições que lhes são apresentadas, organizando, assim, o pensamento para a assimilação, isto é, o indivíduo “responde através das compensações ativas aos desafios exteriores, aos desequilíbrios criados pelos problemas enfrentados, pelos conflitos, e esse ‘reequilíbrio’ promove o desenvolvimento intelectual” (Bittencourt, 2008, p. 185). Isso só é possível se já existir a maturação física do sistema nervoso e a interferência de fatores sociais.

Com base nessas explicações da teoria do desenvolvimento cognitivo, sustentou-se a ideia de que os alunos dos primeiros anos de escolarização estavam impossibilitados de dominarem conceitos abstratos, como os de tempo histórico, devido não possuírem, ainda, a maturação física.

A teoria de Piaget em parte foi criticada por outros pensadores, entre eles Vygotsky, pois acreditava na relação muito próxima entre os conceitos espontâneos e os científicos. Quando a criança está no processo de apreensão do

conhecimento científico, não há o desaparecimento do conceito espontâneo, esse é apenas reformulado, modificado. Por isso, aproveitar os conhecimentos que a criança já possui é mais viável para apresentar-lhe conhecimentos formais.

Na busca pela formação dos conceitos, Vygotsky afirma que este acontece na aquisição social dos conceitos e não apenas na maturidade biológica, como acreditava Piaget. E um dos meios para se chegar a essa formação de conceitos é a linguagem humana, pois através da “comunicação social o ser humano pode progressivamente chegar ao desenvolvimento dos conceitos, que para ele significa o entendimento das palavras” (Bittencourt, 2008, 187). Mas, para que esse processo seja possível, é de extrema importância que a escola tenha um papel ativo na elaboração de conceitos, pois essa capacidade só é adquirida se a aprendizagem for organizada, elaborada e sistematizada.

Partindo das ideias de Vygotsky, a psicologia social passou a contribuir de modo significativo para as reflexões acerca do processo de aprendizagem, considerando o conhecimento prévio dos alunos como fundamental e indispensável para a construção de novos significados e esquemas.

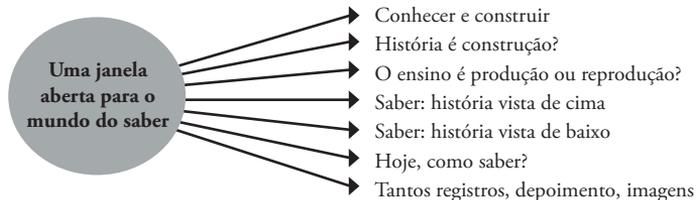
Dessa forma, a História escolar não pode negar os conceitos espontâneos formados pelas experiências de tais alunos, pois são conhecimentos que a própria criança adquiriu e se forem ignorados, ignora-se o próprio sujeito. É necessário que os professores aproveitem o que esse sujeito traz na sua “bagagem” cultural para ampliar seus conhecimentos com a apreensão dos conceitos científicos, pois o importante é fazer a relação entre o que o aluno já sabe e o saber escolar para evitar a apresentação de conteúdos sem significados e desconectados da realidade do estudante.

A partir das ideias colocadas, podemos afirmar que trabalhar a História no âmbito escolar com as crianças, permitindo-lhes a percepção da qualidade de sujeito, não é algo que não possa ser alcançado, mas depende do domínio de conteúdos do professor e a forma, os meios que ele utiliza para ensinar história. Não adianta o professor ter uma metodologia inovadora, dinâmica e criativa se os alunos não forem capazes de apreender o objeto de estudo por intermédio do método utilizado. Além disso, é de extrema importância que o professor conheça as reais condições de aprendizagem dos seus alunos e adéque os conhecimentos ao nível de desenvolvimento deles.

Ainda hoje, encontramos nas práticas educativas de ensino, em que a história é definida e estudada como sendo um resgate dos aspectos culturais de uma sociedade ou região para entender o processo evolutivo. Porém, destacamos que deve estar voltado para a compreensão do passado, sim, mas articulando-o com o presente, possibilitando ao aluno a capacidade de

entender esse processo de acordo com a sua realidade, para “que as crianças compreendam o seu próprio papel no mundo partindo do envolvimento e análise daquilo que estão vivenciando” (Oliveira, 2002, p. 7).

A História é um mundo de descoberta e o professor, como mediador do conhecimento, deve estimular no aluno o interesse pela busca de novos horizontes, olhando além de uma janela aberta, correr os riscos de novas buscas, explorando o mundo do desconhecido.



Adaptado de Nikitiuk (1996).

Para responder tantas indagações, sugere-se pesquisar. A pesquisa permite ao aluno descobrir e adquirir conhecimentos que o ajudarão a construir sua leitura de mundo. Para que isso aconteça, o professor de história deve mediar o assunto de forma contextualizada para que o interesse do aluno seja maior diante da disciplina.

A história é, antes de tudo, um processo vivo e presente aqui e agora. Não é algo que está apenas no livro ou em detrimento intelectual de alguém, ela existe em todos os locais, em todos os âmbitos, na memória, na ação, reação e no viver de cada pessoa (Oliveira, 2002, p. 9).

As sugestões de Oliveira podem ser trabalhadas com as crianças por meio de suas experiências cotidianas, para que cada indivíduo se veja inserido no contexto histórico de suas vivências. Entretanto, é preciso fazer a criança compreender que, para fazer história, não é preciso ter realizado um feito marcante, mas entender a História como construção individual e coletiva, sendo fundamental o papel do professor para articular os conhecimentos da sala de aula com o cotidiano escolar, com a sociedade, ajudando o aluno a estruturar seu pensamento e, com isso, seus próprios argumentos, garantindo-lhe autonomia intelectual.

Dessa forma, o aluno, além de entender que a sociedade é mutável, compreenderá que ele próprio é capaz de transformá-la. Com isso, o aluno

obtem uma aprendizagem significativa no campo do conhecimento escolar relacionado com a sua realidade, identificando e fortalecendo-se como sujeito histórico capaz de entender sua história e modificá-la de acordo com suas necessidades.

O desafio que nos cabe ao promover o ensino de História nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental consiste em desenvolver condições para que o aluno pense historicamente, compreenda como a história é construída, que identifique as diversidade de fontes com as quais a história trabalha, que entenda que essas fontes precisam ser analisadas e questionadas e, principalmente, que temos diferentes narrativas históricas sobre os mesmos fatos históricos, influenciados pela forma como as fontes são tratadas, lidas e escritas, ou seja, que não existe verdade histórica, mas narrativas históricas (Gil; Almeida, 2012).

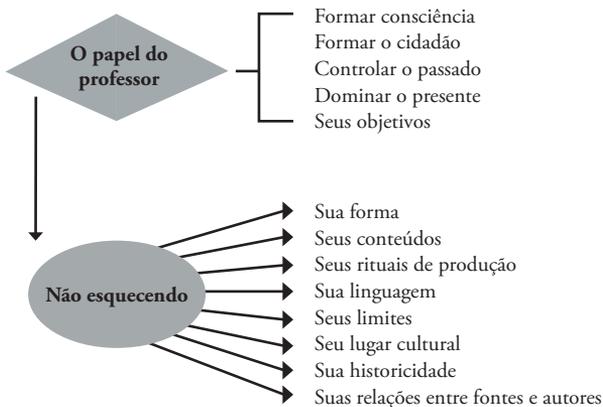
## **Ensino de História para além do passado: possibilidades de diálogos em sala de aula**

Vivemos em um mundo de constantes transformações, por isso, a cada dia nos é dada uma tarefa importante de cultivar o passado para que possamos construir um futuro melhor. Nesse quadro, a atuação do professor é decisiva, se ele deixar a história escapar do seu contexto, como poderá vislumbrar o futuro a partir do passado?

Uma das possibilidades de trabalho com História que ultrapasse a restrição e limitação a passados distantes, consiste em trabalhar como o tripé presente/passado/presente, conforme sugere Cristiano Biazzi Simon:

O diálogo presente/passado/presente deve perpassar todas as situações de aprendizagem pois o estudo da história que parte do tempo presente e da investigação de temas que pertencem à realidade presente, vivida por professores e alunos, traz a possibilidade da recuperação do passado de maneira processual, em uma ampliação gradativa das noções de tempo e espaço (Simon, 2011, p. 53).

Ao utilizar com frequência em sala de aula essa prática de construir “diálogo presente/passado/presente”, oportunizamos um cenário mais amplo de compreensão da História, onde “o presente indaga o passado” (Gil; Almeida, 2012, p. 27), principalmente, quando oportunizamos situação de identificação das mudanças e permanências, do antes e do depois, de tempo e espaço histórico, de significação e sentido e dar sentido as experiências humanas no tempo e espaço.



Adaptado de NIKITIUK (1996).

Como profissional da História, o professor não pode se acomodar diante das mudanças sociais, dos acontecimentos de ontem do hoje, nesse imbricamento tem o papel de transformar consciências, pois se o passado é importante para nós, o presente o é ainda mais, e precisa ser ressignificado a partir da intervenção do sujeito histórico crítico e consciente do seu papel histórico-social.

O papel do professor de História sugerido por Nikitiuk (1996) nos dá a possibilidade de construirmos alicerces sólidos por meio da pesquisa, de revisão de posturas, não só como professores comprometidos com a educação, mas como cidadãos comprometidos com a história e com o fazer histórico. Para que esse comprometimento seja efetivado, faz-se necessário que o professor crie, oportunize situações de ensino-aprendizagem em que o aluno:

Possa compreender o tempo histórico, as transformações e mutações da realidade. O professor deve ser um mediador, que ensinará o aluno a estudar de forma a poder vir a compreender a própria realidade que lhe cerca, a questionar o mundo a seu redor, a não ter preguiça de exercer o senso crítico (Oliveira, 2002, p. 10).

Fazer o indivíduo compreender a sua história no passado para situá-lo no presente, verificando as modificações que foram alteradas ao longo do processo histórico, incitando o aluno a ser um sujeito reflexivo e crítico a partir de sua própria história.

A transformação e ressignificação do currículo pelo próprio professor é uma opção de ensinar, principalmente, na disciplina de História, uma sugestão seria trabalhar com o tema da História local e regional que pode “vir a ser um dos componentes para tornar o fazer dos agentes envolvidos no processo de ensino e aprendizagem mais ativo e dinâmico (...) contribuindo para que o aluno possa “construir o sentido do tempo” a partir daquilo que o cerca” (Simon, 2011, p. 53).

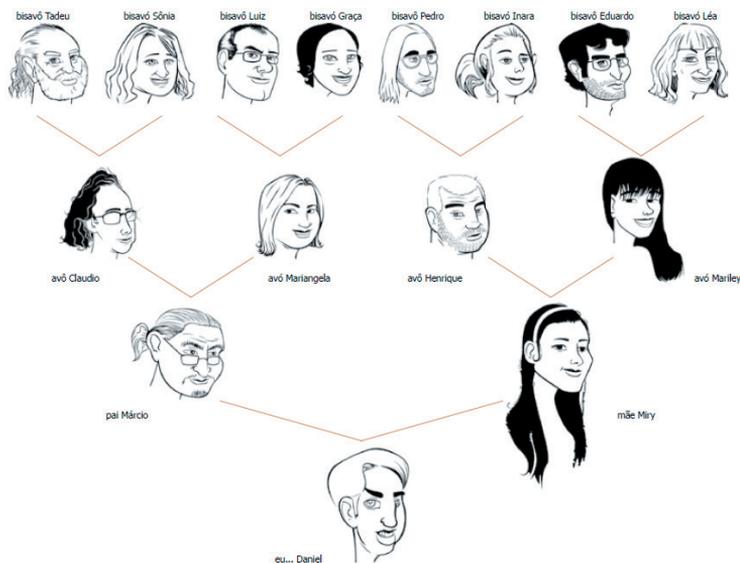
O imobilismo diante do currículo dá-se pela própria complexidade dele, com isso, muitos professores mesmo estando diante de tantas concepções presentes sobre o Ensino de História, elas ainda são descontínuas às práticas pedagógicas abertas e dinâmicas, preocupadas principalmente com a questão da cidadania. Para que isso ocorra, é necessário insistir nos novos direcionamentos curriculares para o ensino da disciplina, contemplando a formação do aluno a partir de seu contexto histórico, a fim de capacitá-lo para agir e transformar, e não apenas para atuar e reproduzir.

Para a superação de certas ideias errôneas, em relação ao ensino de História, é preciso que o professor promova a compreensão dos conteúdos das disciplinas ao aluno e não apenas a memorização das datações e dos fatos históricos divididos por períodos históricos. A cronologia é importante, mas deve ser contextualizada aos motivos que ocasionaram determinado fato histórico, ou se poderia haver outro tipo de solução, explicação para resolver tal acontecimento, independente do fato oficial que registra o acontecido – partindo da metodologia da problematização, que busca construir diálogos entre passado e presente tratando o conhecimento histórico não como pronto e acabado, mas construindo uma problematização relativa aos fatos que aconteceram em outro tempo e outro espaço (Schmidt; Cainelli, 2009).

Nesse sentido, é importante estabelecer mediação com aluno que o leve a fazer uma reflexão de sua cultura, do espaço no qual vive, de seus antepassados históricos, a forma como viviam, os meios que utilizavam para sua sobrevivência, os valores e conhecimentos que construíram para que possam fazer uma relação do passado com o presente: verificar o que permanece hoje, o que mudou, o que alterou, o que ainda se preserva, o que está preservado, contribuindo com isso para que o estudante compreenda o processo da construção da história e do saber histórico.

Quando o ensino de História está voltado para os anos iniciais, torna-se importante que o professor estimule no aluno a curiosidade de pesquisar a sua história por intermédio de relatos de seus familiares. Nesse momento, a participação da família é importante para a construção da história da criança, pois esta pode compreender-se como sujeito de um contexto histórico no qual está inserido, conforme exemplifica Grunberg (2007), ao trabalhar com

a compreensão de conceitos de geração, de continuidade cultural que se transmite de geração para geração, no exemplo de atividade sobre “O Nosso Primeiro Patrimônio” exposto abaixo:



Adaptado de Grunberg (2007).

Usando essa proposta de geração, o professor pode ainda discutir o tempo cronológico a partir da construção da história da criança, como propõe Circe Bittencourt:

No caso do ensino do tempo cronológico para alunos das séries iniciais, é interessante vinculá-lo à noção de geração. Pais, avós, os vestígios do passado de pessoas familiares mais velhas mostram um momento diferente do atual, revelando uma história e as transformações sociais possíveis de ser percebidas nas relações com o tempo vivido da criança (Bittencourt, 2008, p. 212).

Pode-se, a partir de fotografias dos seus antepassados, construir com as crianças linhas do tempo – marcadores temporais – que ajudam a compreender os diversos tempos históricos, o antes e depois, por exemplo: no tempo da minha bisavó, no tempo do meu pai etc. Pode-se marcar e destacar se ocorreu antes do quê? Em que momento e contexto histórico? Qual datação (ano)? etc.

Também propor pesquisa como uma possibilidade de construção da história individual do sujeito (da criança), coletando relatos e fotografias da sua trajetória de vida até então que marque momentos ou aniversários seus. Com esse material trazido pelas crianças para a sala de aula, o professor junto com seus alunos pode construir um álbum de fotografias com as fases do seu crescimento e desenvolvimento, para que o aluno perceba a sua história de forma concreta, identificando tempos históricos, espaços históricos e sujeitos históricos inseridos na sua história pessoal.

O papel do professor, no processo do ensino da História nos Anos Iniciais, torna-se fundamental e de extrema importância, pois cabe a ele criar situações de ensino/aprendizagem em sala de aula ou fora dela, capazes de levá-lo a construir novos conhecimentos, significando e transformando-os a partir da sua realidade histórico-social, que os oportunize vivenciar e escrever sua própria história respeitando e compreendendo a história do seu lugar, das manifestações culturais e identitárias inseridas em um tempo e espaço histórico próprio.

## Considerações finais

Diante do diálogo que buscamos estabelecer no decorrer deste artigo, podemos afirmar que o ensino de História tem sido discutido por vários teóricos da área da educação e da área de História, buscando articular e trabalhar História e seus temas históricos em sala de aula de forma agradável, produtiva e com qualidade educacional, sendo capaz de envolver os alunos nas aulas e na construção do conhecimento.

O professor deve estar comprometido com o ensino de seus alunos, trabalhando o ensino de História a partir de suas vivências, aproveitando suas experiências, refletindo sobre os conhecimentos do passado, relacionando-os com os acontecimentos do presente. Assim, o aluno terá a oportunidade de refletir sobre o seu passado, compreendendo o aspecto real do processo histórico, transformando-se em um sujeito capaz de entender sua própria história e dos outros sujeitos, acreditando na possibilidade de construir um projeto societário mais justo e capaz de reconhecer as diferentes representações sociais presentes no âmbito social.

Assim, ao desenvolver as aulas de História a partir do currículo estabelecido pelas redes de ensino, que, em sua maioria, não apresentam conteúdos que tenham relação com o cotidiano do aluno, com os conhecimentos trazidos de sua vida, é importante que seja trabalhado articulando-se com os alunos os conteúdos relacionados ao seu dia a dia, para que possam se situar dentro de um campo de saber construindo um novo conhecimento, já que são possuidores de saberes.

É dessa forma que a teoria construtivista propõe que os professores possam trabalhar com seus alunos, aproveitando seus conhecimentos prévios, trazidos do seu cotidiano para que possam aprimorá-los a partir dos conhecimentos científicos trabalhados pelo professor na sala de aula. É importante lembrar que os conhecimentos espontâneos não desaparecem, serão apenas aperfeiçoados.

Desta forma, ensinar História nos anos iniciais do Ensino Fundamental pode ser desafiador, contudo se formos capazes de buscarmos autores que têm se ocupado de vários estudos sobre este tema, teremos um grande leque de possibilidade de inovar no ensino, desde a História local, como a História pessoal de cada estudante, sugeridas neste artigo.

## Referências

BITTENCOURT, Circe M. F. *Ensino de História: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2008.

FONSECA, Selva Guimarães. *Fazer e ensinar História*. Belo Horizonte: Dimensão, 2009.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; ALMEIDA, Dóris Bittencourt. *Práticas pedagógicas em História: espaço, tempo e corporeidade*. Erechim: Edelbra, 2012.

GRUNBERG, Evelina. *Manual de atividades práticas de educação patrimonial*. Brasília: IPHAN, 2007.

OLIVEIRA, Ana Paula de Matos. O Ensino da História nos primeiros ciclos do Ensino Fundamental: breves considerações. In: *Revista de Pedagogia*. Ano 3, n.º 6, 2002. Especial sobre formação de professores. Disponível em «<http://www.fe.unb.br/revistapedagogia>».

ROCHA, Ubiratan. Reconstruindo a História a partir do imaginário do aluno. In: NIKITIUK, Sônia M. Leite (org.). *Repensando o ensino de História*. São Paulo: Editora Cortez, 1996.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. *Ensinar História*. São Paulo: Scipione, 2009.

SIMON, Cristiano Biazzo. História local, regional e ensino de História. In: ALEGRO, Regina Célia [et. al.]. *Paraná memórias: histórias locais e ensino de História: projeto contação de histórias do Norte do Paraná*. Londrina: Eduel, 2011.

**VIVÊNCIAS DE MULHERES  
NORDESTINAS NA PARINTINS DAS  
DÉCADAS DE 1950 A 1970**

Patrícia Regina de Lima Silva



O estudo *Vivências de mulheres nordestinas na Parintins-Am das décadas de 1950 – 1970* trouxe muitos espaços da Parintins (1950/1970) a partir de narrativas orais de quatro mulheres nordestinas: Geralda Xavier Prado (87 anos), Luísa Xavier de Souza (82 anos), Luzia Viana da Silva (62 anos) e Rita Franca da Silva Costa (69 anos), todas do Ceará, que vivem na Avenida João Melo, Centro.

Amparado na *perspectiva da História Oral Temática* (Meihy; Holanda, 2011) tem sempre caráter social, uma vez que a História Oral Temática, por partir de um assunto específico ou preestabelecido, se compromete com o esclarecimento ou opinião sobre experiências, evento definido ou processos específicos vividos ou testemunhados pelo entrevistado (Meihy, 1996). As memórias dessas mulheres permitiram traçar um panorama acerca de suas vivências, desde o momento de sua saída do Nordeste até sua chegada e estabelecimento no Amazonas e, por conseguinte, em Parintins.

Situamos nosso estudo no campo da Nova História Social, por acreditar que ela incorporou o desafio lançado pelos Annales de fazer uma história diferente, problematizada, comprometida com a possibilidade da utilização de diversas fontes com diversas abordagens. (Burke, 1992, p. 9).

Nessa perspectiva de fazer uma história com diversas abordagens, a História Social, não mais pautada apenas na economia e na política elitista, permite que novos atores sociais sejam vistos como sujeitos que agem e interferem nas estruturas da sociedade. A história, vista de baixo, possibilita que sujeitos ditos comuns expressem suas experiências por meio de suas vivências, proporcionando ao historiador uma maneira de (re)integrar suas histórias aos grupos sociais que durante muito tempo ficara de fora.

Assim, um acontecimento, uma mudança de ordem política, econômica e social possibilitam a (re)escrita da história, dessa vez não mais narrada pelos grandes feitos ou pelos grandes homens, como a historiografia tradicional pregara, mas pelas pessoas ditas comuns por meio do seu fazer diário, das suas formas de perceber o que está a sua volta, auxiliam na construção de novas análises históricas.

As narrativas foram analisadas a partir das lembranças sobre a vida no nordeste, os processos de vinda para a Amazônia e as vivências em Parintins, a partir da Av. João Melo.

Mesmo tendo em comum o espaço e o tempo recortado nesse estudo, percebe-se que o tempo da memória, juntamente com as experiências vividas por cada uma das mulheres mencionadas aqui, ocorre de maneira singular para cada uma. Assim, a construção histórica dessa temática caminha interligada

com a história, a memória e o tempo narrado por elas, já que o tempo da memória difere-se do tempo vivido.

Em relação a essa construção histórica, dizemos que a memória faz menção a um período registrado nas vidas dessas mulheres nordestinas, pois o tempo é um elemento relevante nessa constituição, uma vez que ele ocorre dentro de um movimento dinâmico relacionado às vivências de cada ator social, em que carrega em si as rupturas, permanências e continuidades que permeiam as experiências de vida de cada uma das quatro mulheres descritas nesse estudo.

O Nordeste brasileiro, durante muitos anos, se mostrou e foi mostrado como um grande fornecedor de mão de obra para outras regiões do país, especialmente o Norte (Batista, 2007). Movidos pelos incentivos governamentais, tais sujeitos partiram em busca de novas perspectivas de vida. Com isso, adentram em novos cenários sociais, em sua maioria, contrastantes entre imaginários sonhados no Nordeste e realidades vivenciadas na Amazônia. O ideal representa os anseios destes nordestinos em construir oportunidades que garantissem a si e aos seus uma situação de vida melhor, devido a vários fatores, dentre eles: a acentuada desigualdade social provocada pela má distribuição de renda e de terra. O real é justamente o oposto, encontram um cenário de isolamento, dívidas e principalmente distanciamento de tudo e todos que deixaram, além da extrema dificuldade de retorno. A oportunidade de mudança transforma-se em angústia e desolação.

As propagandas sobre terra farta e fértil e a precisão de mão de obra para o cultivo da seringa são difundidas, pelos meios de comunicação, de forma que circulem em todo território nacional, mas é do Nordeste que oriunda um expressivo número de sujeitos dispostos a deixar sua terra natal em busca de novos ares: o Eldorado.

Saindo de pau de arara, barco, ou qualquer outro tipo de transporte, sempre em números elevadíssimos, também imprimiam seus costumes, hábitos, linguagem, na nova terra. Observando e sendo observado, o migrante nordestino vai paulatinamente estabelecendo diferenças entre si e os outros que ocupam o mesmo espaço social.

A historiografia brasileira aponta dois grandes momentos de migrações nordestinas para Amazônia, no final do século XIX e início do século XX, que se referem às muitas políticas governamentais de incentivo à migração para essa região. Um exemplo disso ocorreu a partir da segunda metade do século XIX, no contexto da extração da borracha, quando a mão de obra estava quase que totalmente envolvida na sua vazão. Tal política repetiu-se ao longo do século XX no esforço de guerra conhecido como batalha da borracha (1942-

1945), quando o governo brasileiro em parceria com os Estados Unidos induz com suas políticas a vinda de inúmeros nordestinos para a região amazônica. Essa política, caracterizada como projeto de modernidade para Amazônia e elaborada no governo de Getúlio Vargas (Estado Novo), tem como meta, também, fazer com que a região “pertença” ao restante do país.

Muitos nordestinos, mesmo que tenham vindo para Amazônia motivados pelas propagandas do governo, encontram alternativas que facilitem na sua desagregação do trabalho para extração da borracha, essa separação permite que, de maneira “independente”, esses sujeitos construam novos cenários sociais nas vias por onde passaram.

As concepções de mudanças atreladas a possíveis lutas e mobilizações por parte de mulheres nordestinas, nos fazem pensar na dinamicidade existente nas relações estabelecidas entre o sujeito/cidade e cidade/sujeito e de que maneira essa atitude cidadina vai sendo apropriada pelas mulheres que, cotidianamente, transitam em seus espaços. Barros (2011), ao analisar as diferentes atribuições sobre a cidade, afirma que ela foi apontada como artefato cultural, corpo, obra de arte etc., enfatiza a cidade como texto, e este em duas dimensões, o texto que pode ser lido e o que pode ser escrito.

A cidade, como texto que pode ser lido, diz respeito aos deslocamentos feitos dentro da cidade, as inúmeras idas e vindas de pessoas no fluxo diário. Cada pessoa tem uma forma de apreender cada monumento construído. O som, o cheiro, a cor, o movimento, também são internalizados diferentemente por cada sujeito que caminha por ela e externalizados de maneira peculiar, possibilitando que aspectos sociais sejam estabelecidos em expressões de cidadania.

Como texto que pode ser escrito, refere-se à capacidade que cada sujeito tem de criar códigos específicos dentro de uma determinada área da cidade, um beco, uma rua, uma viela. O sujeito também é capaz de decodificar tantos outros existentes nela. Assim, a mulher na cidade interage, compartilha, se apropria e se transforma.

Barros (2011, p. 45) elucida que:

O grande texto urbano aloja dentro de si textos menores, feitos de placas de ruas que evocam memórias e imaginários, de cartazes que são expostos nas avenidas para seduzir e informar, de sinais de trânsito que marcam o ritmo da alternância entre a passagem permitida e os interditos aos deslocamentos no espaço. A cidade é um grande texto que tece dentro de si uma miríade de outros textos, inclusive os das pequenas conversas produzidas nos encontros cotidianos.

A cidade dialoga constantemente com as pessoas, tanto as que moram quanto as que passam somente de visita, diariamente. Isso ocorre por meio de informações contidas em cartazes, placas e até mesmo nos monumentos existentes nela. De maneira singular, cada sujeito decifra à cidade ao seu modo, apressa e diminui o passo, vivencia emoções e possibilidades.

Compreendida e percebida de múltiplas maneiras, a cidade se constitui como instrumento de legitimação do cotidiano. Nos variados espaços oferecidos por ela, carrega em si amontoados de significações, esboçam lembranças de uma infância que já se fora, memórias de um lugar ou evento que já não existe mais, cria e recria cotidianamente gestos, sensações, emoções, experiências e vivências.

Para Ecléa Bosi (1994, p. 81 e 82) ativar a memória é “*o momento de desempenhar a alta função da lembrança*”. Em relação a essa reconstrução de um dado processo histórico, a memória tem função social e salienta que:

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desapareção de entes amados, *é semelhante a uma obra de arte.*

A lembrança dos velhos, semelhante a uma obra de arte na afirmação de Ecléa Bosi, nos faz pensar no diálogo existente entre o presente e o passado, mediante ao ato de lembrar, um diálogo que é vivo, pois a memória não está presa ao tempo de vida de um sujeito, “*ela ultrapassa esse tempo de vida individual e encontra-se com o tempo da História* (Delgado, 2006, p. 17)”. Nesse entendimento, História, Memória, Tempo Vivido e Tempo Lembrado caminham juntos.

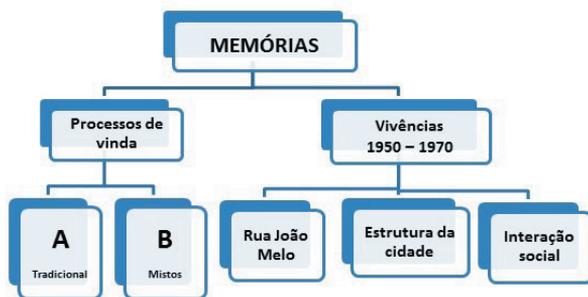
Sobre os processos de migração para Amazônia, interligados ou extrapolando os limites impostos pelo Estado, os sujeitos vão tecendo suas histórias. A função social da memória, a partir das lembranças das mulheres nordestinas, caracteriza transformações profundas na dinâmica social. A sociedade se modifica e se redefine, encontra novas formas. O que antes estava pautado ao interior do lar, da família, vai, aos poucos, se tornando público (Del Priore, 1997). O viver se cotidianiza por meio das lembranças, através da memória. Ao escrever sobre o cotidiano e a vida privada, discorre que tanto a vida cotidiana quanto a vida privada são definidas como espaços produtores de história.

Nesse sentido, são compreendidas como processos de historicidade. Ao saírem de sua terra natal em busca de novas territorialidades, essas mulheres nordestinas abrem caminhos, rompem com vínculos estabelecidos, encontram outros sujeitos e encaram novos desafios. Experimentam um mundo novo, socializam suas ações, ensinam e aprendem com quem está ao seu redor e, acima de tudo, vivem, agem e decidem.

## PROCESSOS MIGRATÓRIOS E VIVÊNCIAS DE MULHERES NORDESTINAS NA PARINTINS DOS ANOS 1950 – 1970

Nosso foco sobre os processos migratórios de mulheres nordestinas para Amazônia (1950 a 1970) se dá a partir das análises das narrativas orais de quatro mulheres nordestinas, Geralda Prado, Luísa Souza, Luzia Viana e Rita Franca, todas da cidade de Sobral, Ceará. Essas análises iluminam sobre seus *processos de vinda* para região em *momentos, condições e motivos* distintos entre elas. Também evidenciam as *múltiplas vivências*, tanto nos percursos para e na Parintins.

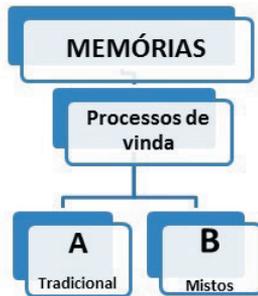
Por essa perspectiva, de construir outra configuração social, a presença de mulheres nordestinas em Parintins é percebida por meio de seus *processos migratórios* e de suas *vivências em Parintins no centro comercial – Rua João Melo*, a *estrutura urbana da cidade*, e sobre suas *interações* com os variados grupos sociais locais. Como mostramos no desenho abaixo:



Fonte: Silva; Rocha, 2014.

# PROCESSOS MIGRATÓRIOS DE MULHERES NORDESTINAS NA PARINTINS DOS ANOS 1950 - 1970

O desenho abaixo aponta as memórias dessas mulheres para dois aspectos relevantes na compreensão de suas vindas e permanências para/na Parintins. O primeiro reflete sobre os seus processos migratórios, aqui subdivididos em A e B, segundo as condições dessa vinda.



Fonte: Silva; Rocha, 2014.

O processo A compreende ao movimento entendido como Tradicional da vinda dessas mulheres. De barco, desde a saída do nordeste, precisamente do Ceará, passando por Belém até chegar ao Amazonas, especificamente em Manaus e de Manaus para Parintins. Esse processo fica evidente em relatos como o de Luzia Viana da Silva:<sup>1</sup> *vim de navio, agente veio de Fortaleza até, agente pegou o navio em Fortaleza até Belém, aí passamos um mês em Belém na hospedaria e de lá agente veio no outro navio Dainara pra Manaus e de Manaus pra Parintins também de barco.*

Já o B, abarca os processos Mistos e que fogem à maioria das descrições da Historiografia Regional sobre o tema da migração nordestina. Consiste que a saída do nordeste ocorreu de avião, de Fortaleza/Ceará até Manaus, e de Manaus a Parintins, de barco, como afirma Geralda Xavier Prado:<sup>2</sup> *eu vim de avião, meus filhos tudo pequeno vieram até passando mal, não gostaram muito, mas vim de avião até Manaus. De lá pra Parintins de barco. (...) Parou em Itacoatiara. Só tinha Itacoatiara nesse tempo. Parou só pra deixar uns passageiros. E veio direto pra cá (...).*

<sup>1</sup> Luzia Viana da Silva, entrevista realizada em seu comércio em 8 de janeiro de 2014.

<sup>2</sup> Geralda Xavier Prado, entrevista realizada na sua residência em 12 de fevereiro de 2014.

Esses dois momentos sintetizam que a dinâmica migratória das mulheres nordestinas na Parintins da década de 1950 – 1970, além de ser constante, acontece de variadas formas, o que possibilita na desconstrução do processo migratório para região Norte, ancorado apenas no modo Tradicional (A). E evidencia que, mesmo advindo de locais distantes e de difícil acesso ou saída, essas mulheres encontram meios alternativos (B) para adentrarem o norte do país e se fixarem até os dias atuais.

Geralda Prado chegou a Parintins no final da década de 1950. Morou aproximadamente 20 anos em Manaus. Saiu de Sobral para Fortaleza e depois para Manaus para acompanhar seu esposo que, na época, já morava e trabalhava no Amazonas por influência de um irmão.

Sobre esse seu processo de vinda, Geralda Prado rememora de forma incisiva:

Meu esposo veio primeiro, depois ele me ligou, mandou que eu viesse com a família inteira, vim de lá de avião com os filhos, os filhos enjoaram passaram mal, e o comandante do avião pediu que eu ficasse em Belém com os filhos, e eu disse: ou morrendo ou vivendo eu vou pra Manaus! aí chegamos aqui, graças a Deus! chegamos em Manaus, passei lá um bucado de ano, mais ou menos uns vinte anos e depois eu vim pra cá pra Parintins (Geralda Xavier Prado, entrevista realizada em 12/02/ 2014).

A vinda de Geralda indica seu poder decisório de sair do Nordeste. Demonstra, também, seu protagonismo quando articula sua vinda para outro espaço social com cinco filhos. Essa postura de Geralda contesta o papel atribuído às mulheres que deveriam, apenas, exercer a função de mãe, esposa, dona de casa, enfim. Permitiu, também, que diante das circunstâncias de mudar completamente sua vida e dos filhos, Geralda pudesse exercer o poder de decidir. Reverteu a situação a seu favor, assumiu o controle, usou a liberdade de escolha.

Vale ressaltar que Geralda Prado já tinha conhecimento sobre a região Norte do país, devido a seus pais, sr. João Xavier e dona Maria Milhervina de Souza, terem morado algum tempo no momento final do período da borracha trabalhando em um seringal, como ela mesma indica:

É que meu pai já tinha morado aqui no Amazonas, meu pai e minha mãe, eu tinha dois irmãos amazonense, lá no Ceará, papai trabalhava aqui... Na seringa... Isso aí eu nunca cheguei a perguntar ao papai quantos tempos ele passou aqui, mas eu sei que ele aqui passou um bom tempo, que ele teve dois filhos aqui. Ele retornou pro Ceará que minha mãe

não se deu aqui, a vida de minha mãe era chorar, aí ele voltou pra lá. e lá começou a batalhar a vida, criou filho com, bem uns dezesseis filhos, correu um bucado, venceu! né. Mesmo com muita dificuldade, mas venceu graças a Deus! (Geralda Xavier Prado, entrevista realizada em 12/2/2014).

Luísa Souza conta que levava uma vida tida por ela como comum no Ceará, que seu marido trabalhava pela prefeitura e gerou apenas um filho, com o falecimento do esposo, Sr. Aurélio, aceitou o convite da irmã para vir para o Amazonas. E, semelhante a Geralda, também saiu do nordeste de avião, seguindo o itinerário de Fortaleza para Manaus e de Manaus a Parintins, de barco.

Eu era casada tinha meu marido que morreu, seu Aurélio de Souza, assim mesmo só tive um filho só, ... meu esposo era José Aurélio, ... Ele era da prefeitura de Sobral, era vigia do cemitério papai ainda que arranjou pra ele. (...) O Isaías meu irmão que me trouxe, já morreu ... De avião para Manaus e de barco motor pra Parintins (Luísa Xavier de Souza, entrevista realizada em 7/1/2014).

Luísa Souza só veio porque o marido faleceu. O que demonstra que como seu esposo, Sr. Aurélio, tinha emprego fixo pela prefeitura de Sobral, não tinha por que vir para Amazônia com a esposa. Quando morre, deixa caminho livre para Luísa tomar a decisão de buscar nesses espaços novas perspectivas para sua vida e de seu filho.

A vinda de Luísa Souza para Parintins, dentre as mais variadas formas de atração para a região norte, veio a convite de sua irmã. Veio de forma independente, particular, e não seduzida por qualquer campanha governamental ou impedida por outros, pelo contrário, decidiu vir e veio. Sua trajetória é marcada pela solidariedade dos irmãos, mas não conseguiu se firmar no comércio em Parintins. Com Luísa foi possível experimentar as dificuldades vivenciadas por ela na cidade, mesmo recebendo ajuda dos familiares, ainda passa por algumas situações que dificultam o seu estabelecimento por completo. Exemplo disso, é que durante todos esses anos que ela se encontra na cidade, não conseguiu adquirir sua casa própria, morava de aluguel antes de mudar-se para casa da irmã, onde reside até o momento.

Luzia Viana da Silva é a terceira colaboradora deste estudo, chegou a Parintins na década de 1970. Antes de sua vinda morou 10 anos em Manaus, onde chegou com apenas oito anos de idade. Saiu do interior do Ceará, de uma cidade que faz parte da circunscrição de Sobral. Morou algum tempo em Sobral e de lá mudou para Fortaleza, de onde pegou o navio com destino a Manaus.

Nasci e morei até uns cinco anos de idade no interior... É no interior, cidade do interior é que eu nasci no interior. Aí depois fui morar lá em Sobral né, tinha muitas barreiras pra nós morar pra lá que meus pais foram morar pra lá... Aí em 61 a gente foi embora pra Manaus aí depois nós viemos pra cá em 61 (Amazonas). Cheguei aqui com 8 anos de idade... Foi de navio, a gente veio de Fortaleza até, a gente pegou o navio em Fortaleza até Belém, aí passamos um mês em Belém na hospedaria e de lá a gente veio no outro navio Dainara pra Manaus. De lá ficamos até quarenta, passei 10 anos morando lá, até, vim de lá pra casar mesmo, casamos em setembro de 70 (Luzia Viana da Silva, entrevista realizada em 8/1/2014).

Luzia Viana soube do Amazonas por intermédio de dois irmãos seus que vieram motivados pelo convite de colegas e primos com a proposta de trabalharem. Afirma que passaram dois anos trabalhando em Manaus na área de comércio, e só então chamaram o pai com o restante da família para morarem em Manaus.

Luzia Viana é mais um exemplo de migração nordestina para Amazônia sob influência familiar, como já foi citado por ela, primeiro vieram os irmãos e, posteriormente, o restante da família. A saída do nordeste representa novas possibilidades, e novas oportunidades vão sendo construídas no cenário social amazônico.

Mesmo sendo ainda criança no processo de sua vinda, Luzia desempenha diferentes papéis junto à sua família, quando criança precisa ficar sob os cuidados de sua irmã mais velha, enquanto seus pais juntamente com os outros irmãos saem a trabalho, depois, já um pouco mais crescida, ajuda a mãe nos afazeres domésticos e quando adquire uma maior autonomia de suas escolhas, decide sair para trabalhar e constituir sua própria família.

Rita Franca da Silva Costa<sup>3</sup> é a quarta mulher nordestina que colaborou na construção deste estudo. Mora em Parintins desde a década de 1970. É natural de Pedra Branca, interior de Sobral, Ceará. É casada e tem três filhos. Sua trajetória do Ceará para o Amazonas consistiu na sua saída de carro até São Luís-MA, onde pegou um avião até Belém e de Belém a Santarém e de Santarém a Parintins, *a gente fez assim oh! Eu vim de carro até São Luís do Maranhão, do Maranhão viemos até Belém, de Belém viemos pra Santarém e de Santarém pra cá.*

Quando soube que seu namorado Antônio Gregório viria para o Amazonas, Rita relutou com essa decisão, pois temia que ele não retornasse

---

<sup>3</sup> Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada no seu comércio em 17 de fevereiro de 2014.

mais. Segundo ela, havia um boato de que as pessoas que chegavam à Região Norte não conseguiam voltar, por conta desta informação não queria que o namorado saísse do Ceará.

E eu não queria que ele viesse né! Porque sabia que não podia voltar mais, né! *E naquele tempo o Amazonas era uma coisa que a gente sabia quem ia, mas não voltava mais!* Não sei porque o povo falava isso! E tudo a gente achava difícil, mas assim mesmo ele veio. Até que nós se demos bem aqui, Graças a Deus! E graças a Deus nós estamos bem! Aí foi assim que ele veio pra cá, através de outro amigo, e daí por diante, um vem puxando o outro, né! Por isso que tem muito cearense aqui (Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada em 17/2/2014, grifo nosso).

*E naquele tempo o Amazonas era uma coisa que a gente sabia quem ia, não voltava mais!* Essa expressão de Rita demonstra o medo sentido por ela de não querer que Gregório viesse para o Amazonas. Reflete diretamente sobre o imaginário construído sobre a região, além de ser um imenso espaço verde e inóspito, também era responsável pelo desaparecimento de pessoas.

## VIVÊNCIAS DE MULHERES NORDESTINAS NA PARINTINS DOS ANOS 1950 – 1970

Ao descrever os processos migratórios de Geralda Xavier Prado, Luísa Xavier de Souza, Luzia Viana da Silva e Rita Franca da Silva Costa, o passo seguinte se deu com a descrição das vivências registradas por meio de suas experiências em Parintins, partindo dos *múltiplos olhares* em relação à *Rua João Melo*, *Estrutura da Cidade* e de suas *Interações Sociais*. Todavia, ressaltamos que as informações contidas neste estudo só foram possíveis pela disponibilidade que essas quatro mulheres tiveram em oralizar suas memórias. O desenho abaixo exprime de que forma suas memórias orais olham para suas *vivências na Parintins*.



Fonte: Silva; Rocha, 2014.

Sobre *as primeiras percepções da cidade* de Parintins, *Geralda Prado* lembra que quando chegou a ela: *era muito diferente de como é hoje, era um lugarzinho muito atrasado. Não tinha os prédios grandes e bonitos como tem agora.* E mais, ela se reporta à Av. João Melo, que é seu endereço desde sua chegada, segundo ela, tinha poucas casas, a catedral estava no alicerce e os poucos moradores que havia na João Melo eram na maioria nordestinos. Isso pode ser visualizado no relato abaixo:

A João Melo quando cheguei aqui era um pouco atrasado... Não tinha esses casarão bom que tem agora, essa catedral aí tava no início, tava ainda na construção, levantando a construção. Agora tá muito bonito a cidade, depois que eu vim pra cá trouxe só felicidade (risos)... Parintins hoje tá uma cidade, aqui era quatro, essas casinhas, era tudo casa humilde, a catedral tava no alicerce deste tamanho, (...) alicerce de um palmo, eu fui lá de curiosa medir, que eu sempre fui curiosa, medi o alicerce. (...) Aquelas barraquinhas humildes, caindo! Hoje em dia só se vê prédios bonitos. Mas era feinha, a João Melo aqui era feinha, humilde casa, uns panos de palha aqui, desse lado aqui era uns barraquinhos de palha, era um lugarzinho muito humilde mesmo! Só tinha nordestinos, quase tudo é nordestino, poucos amazonas (Geralda Xavier Prado, entrevista realizada em 12/2/2014).

Ao deixar fluir suas lembranças, Geralda conta que a primeira casa a passar por reformas foi a sua, e com entusiasmo menciona que a partir dela os outros vizinhos/comerciantes passaram a modificar suas casas/comércios.

Geralda também relata que a *estrutura da cidade* foi sendo modificada aos poucos, que costuma lembrar-se dos momentos que passeava com seu esposo próximo ao aeroporto e que no local havia apenas mato, mas que hoje a paisagem está muito diferente, pois, segundo ela, só tem prédios bonitos.

O resto da cidade era barro. O aeroporto era, o aeroporto era aqui por trás da catedral. (...) todo dia eu ia passear lá no aeroporto com meu esposo, saía passando pelos barcos, aquelas barraquinhas humildes, caindo! Hoje em dia só se vê prédios bonitos, de dois andar, tudo, tudo bonito, que eu digo: – Deus abençoe muito Parintins. Isso aqui não era Parintins, era um lugarzinho muito atrasado (Geralda Xavier Prado, entrevista realizada em 12/2/2014).

As concepções de crescimento da cidade são bem visíveis na narrativa feita por Geralda, uma vez que ela vivencia essas mudanças ocorrerem no seu dia a dia. A leitura que Geralda faz da cidade, a partir do seu crescimento, está

relacionada com os projetos desenvolvimentistas que estão sendo pensados e implementados em todo país a partir das propagandas advindas do Governo Federal.

Sobre Parintins no contexto de sua chegada, Luzia indica que a cidade era muito diferente, segundo ela, só houve uma mudança significativa a partir da década de 1970, quando grandes transformações começaram a ser feitas na cidade. Lembra, por exemplo, que o aeroporto localizava-se no local que hoje é o estádio de futebol, e onde é a praça da Liberdade só havia matos. Depois construíram casas próximas a ela. As casas na rua João Melo eram de madeira, só depois que foram mudando para alvenaria.

A impressão que Luzia Viana guarda na memória do tempo que chegou a cidade, a mais expressiva, é em relação à tranquilidade do lugar, em que a violência não era tão exposta como é hoje, o que lhe causa insegurança e medo de sair de Parintins, pois o seu esposo já cogitou várias vezes em retornar ao nordeste, e o que os impede é justamente a violência presente nas grandes cidades e transmitida pela televisão.

Ah, o Raimundo já falou várias vezes que queria ir embora daqui, mas eu não, penso não, penso assim, pra dá uma passeada, pra morar mesmo aqui é melhor. É mais tranquilo, é tudo perto e agente vai pro mercado vai a pé, pra igreja, que tudo é perto, já lá pra essas capital tudo é longe, depende muito de dinheiro, é muita despesa, deixa eu aqui mesmo, pretendo sair daqui não, só pra passear mesmo. (...) E às vezes Raimundo pensa em ir embora, depois ele não quer ir mais, aqui é tranquilo né, pra ir pra fora a gente só vê violência aí na televisão, tranquilo aqui (Luzia Viana da Silva, entrevista realizada em 8/1/2014).

Essa narrativa de Luzia refere-se as suas impressões sobre o tempo vivido nas décadas anteriores, que fazem com que Parintins permaneça em um patamar de tranquilidade para se viver. Apesar dos índices de violência e problemas do trânsito, Luzia utiliza seu tempo vivido para falar da violência na cidade, muito menor, se comparado a uma cidade grande.

A partir de um ponto específico, a narrativa de Luzia ilumina para questões maiores da cidade. Exemplo disso são as transformações ocorridas nela por meio das administrações locais que passaram até hoje, espaços como a escadaria da francesa, o cais do porto e o próprio aeroporto, descritos por ela, configuram-se também como espaços de memória.

Suas vivências em Parintins são marcadas por acontecimentos que permitem com que Luzia continue levando a vida de cabeça erguida, sem desistir. Uma marca disso é trazida em suas narrativas sobre seu estado de

saúde, pois, há alguns anos, foi acometida por um câncer de mama. Ainda hoje faz consultas periódicas em Manaus. E, recentemente sua casa foi parcialmente destruída por um foco de incêndio, nenhum de seus familiares foi atingido pelas chamas, apenas alguns materiais de trabalho e objetos pessoais, como álbum de fotografias e documentos. Tal fato dá mais relevo ainda para este estudo que trabalha com o suporte da Memória oral.

Sobre Parintins, Rita Costa conta que a cidade era muito diferente, muito pequena. Os comércios, casas, que tinham na João Melo eram na sua maioria de madeira, depois é que foram reformando até se tornarem o que são hoje. Na época, era novidade ter alguma casa de alvenaria:

Vixe! Mas, muito mesmo! Bem menor mesmo! Aqui na João Melo quando nós chegamos aqui, era bem poucos comércios, a maior parte era aqueles comércios de madeira, aqueles quiosquinhos de madeira, tinha bem poucas casas de alvenaria aqui na João Melo mesmo! Tudo era de madeira, hoje em dia tem esses casarão agora, não existe mais isto (comércio e casas de madeira), aliás na cidade quase toda, né! Pois é, hoje é tudo de alvenaria, mas de primeiro aqui tudo era uma novidade quem tinha uma casa de alvenaria, éh! O comércio era bom, né! Tinha a época do Pau Rosa, tinha a Fabril Juta, né!. Moramos muito tempo ali na Vicente Reis, uma merceariázinha lá! Trabalhava noite e dia porque era um movimento bom mesmo! Por causa da Fabril Juta que era ali por trás da Vicente Reis, era na passada que ia pra Fabril Juta, num sabe! E ali, nós se arrumamos por ali, depois passou pra cá, pra João Melo (Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada em 17/2/2014).

A produção e comercialização da juta em Parintins possibilitaram que a dinâmica social e econômica da cidade estivesse voltada para uma maior circulação de mercadorias no comércio. A juta, por sua vez, era comercializada de diversas maneiras, era usada na fabricação de bolsas, embalagens, sacos etc. Semelhantemente, o Pau Rosa também imprimiu uma maior mobilidade comercial em Parintins na década de 1970 na produção e fabricação de essências a serviço das indústrias de perfumaria.

Com bastante entusiasmo, Rita falou das modificações sucedidas na cidade. Com muita simpatia, cita o surgimento dos bairros que paulatinamente começam a se estabelecer em Parintins:

Você é louca! A cidade não existia! Não existia a Santa Clara, não existia, éh, logo que eu cheguei que eu lembro, o primeiro bairro que fizeram foi o Palmares, isso que eu me lembro, devia ter outro bairro que eu não lembro, mas foi

a Santa Clara, Palmares, foi como aquele Itaúna que cresceu demais, né! O Itaúna. E todos os bairros que tem agora de uns dias pra cá, né! (Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada em 17/2/2014).

Rita conta ainda que a estrutura da cidade, no momento em que ela chegou, permitia uma sociabilidade maior, por conta do mercado ser localizado naquele perímetro, possibilitava a circulação de pessoas e mercadorias de forma mais concentrada, por exemplo, Rita fala que para comprar carne no mercado central tinha que enfrentar uma fila enorme e os peixes que eram vendidos não se vê mais.

Aí uma coisa que eu achei completamente diferente que nunca mais eu vi mais, logo que cheguei pra cá eu achava tão lindo aqueles peixes, quando era de tarde, uma hora dessas (aproximadamente 17h), menina, era uma cambada de peixe, muito feio que eu achava, era aqueles cuiú, cuiú é assim que eu imagino, mas eu achava tão bonito que eu me admirava com aqueles peixes, que eu não via isso, nera! E o mercado, aqui era bem movimentado, hoje em dia já tem mercado pra todos os lugares, né! Mas o movimento de peixe era bom demais! Tu é doido! E pra comprar carne então! Era fila aqui no mercado logo que cheguei, tinha que fazer fila pra comprar carne, hoje em dia não tá tudo perto. O peixe também acabou, ninguém vê mais peixe, éh! Tudo tá muito diferente! Completamente diferente (Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada em 17/2/2014).

Como todas as outras três colaboradoras, Rita deixa bem claro a grande presença de nordestinos na Avenida João, mas, diferentemente das demais, foi a única que imprimiu um caráter transitório desta presença, todas afirmam e concordam que a João Melo sempre foi conhecida como uma avenida comercial, apenas Rita coloca a João Melo como a rua que era dos nordestinos.

Os nordestinos que, aliás você sabia que até poucos anos a rua do comércio era aqui, a João Melo era dos nordestinos e os amazonenses poucos se envolviam em comércio, mas de um tempo pra cá, você entra aqui e em todo canto tem comércio, não é como as casas de antigamente (Rita Franca da Silva Costa, entrevista realizada em 17/2/2014).

A João Melo era dos nordestinos e os amazonenses pouco se envolviam em comércio. Essa afirmação enunciada por Rita marca não só a presença significativa de nordestinos na João Melo, como também indica uma forte mobilidade desses sujeitos nesse espaço. Isso pode se dar pelo próprio tamanho da cidade que, nessa década (1970), começa a implementação de obras

relacionadas à infraestrutura. A “modernidade” chegou.

As análises desses fragmentos de memória indicam, dentre outras coisas, que essas mulheres não só perceberam as modificações que paulatinamente aconteciam durante suas vivências, como é possível afirmar que elas contribuíram com essas mudanças na medida em que suas vivências no comércio estavam a serviço da dinâmica econômica e social que a cidade vinha sofrendo.

A postura das quatro nordestinas aqui mencionadas contesta o papel imposto para a mulher durante muito tempo, elas decidem, agem e rompem paradigmas estabelecidos. Defendem e lutam pelo que acreditam. Saem do silêncio e do esquecimento histórico. Essa ação protagonizada por Geralda, Luísa, Luzia e Rita, mesmo que em momentos de dificuldades, representa uma das muitas formas de resistência em busca de ajuda e consolo. Representa ações de autonomia e liberdade de expressar os seus anseios e angústias. Elas exercitam seus espaços de poder.

Mesmo diante de tal constatação, Geralda Xavier Prado, Luísa Xavier de Souza, Luzia Viana da Silva e Rita Franca da Silva Costa, presentes na João Melo, ainda compartilham das mesmas sensações de cooperação que existiam no período em que chegaram, muito embora, de maneira reduzida. Isso indica que no lugar onde a mulher se estabeleça, suas vivências ocorrem na singularidade de suas ações, mediante sua inserção no contexto em que se encontra, experimentando o meio de maneira distinta, agindo de acordo com as suas impressões, e no espaço social da rua João Melo isso não acontece de forma diferente.

Portanto, este estudo coloca a mulher como sujeito protagonista nesse processo, sujeito que é ativo, social e histórico. Em que suas memórias concretizadas em suas vivências e essas transformadas em experiências contribuem na construção de novas histórias na Amazônia, a partir de Parintins.

## **FONTES ORAIS**

Geralda Xavier Prado. Entrevista concedida em sua residência no dia 12 de fevereiro de 2014.

Luísa Xavier de Souza. Entrevista concedida em sua residência em 7 de janeiro de 2014.

Luzia Viana da Silva. Entrevista concedida em seu comércio no dia 8 de janeiro de 2014.

Rita Franca da Silva Costa. Entrevista concedida em seu comércio no dia 17 de fevereiro de 2014.

## REFERÊNCIAS

BARROS, José D'Assunção. *Cidade e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia* – análise do processo de desenvolvimento. 2 ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*: 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BURKE, Peter. (Org.). *A escrita da História* – novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral* – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres: as vozes do silêncio. IN: FREITAS, Marcos Cézár. *Historiografia brasileira em perspectiva*: Contexto, 2003.

\_\_\_\_\_. História do cotidiano e da vida privada. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MACIEL, Márcia Nunes. *O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia*. Manaus: Edua, 2013.

MEIHY, José Carlos Sabe Bom & HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2011.

## IMAGEM

SILVA, Patrícia Regina de Lima; ROCHA, João Marinho da. Parintins-AM, 2014.

# QUANDO MEMÓRIAS SUSCITAM HISTÓRIAS: VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NO BAIRRO DEJARD VIEIRA, CIDADE DE PARINTINS (1980-1990)<sup>1</sup>

Dayanna Batista Apolônio<sup>2</sup>  
Arcângelo da Silva Ferreira<sup>3</sup>

[...], detida eu fui, porque o bairro aqui não tinha estrutura nenhuma e isso era todo mato aí veio o pessoal do, do, do direitos humanos, do padre Manuel do Carmo que ele frequentava pra cá também e fizemos um puxirum de capinar nas ruas porque não podia entrar carro se a pessoa adoecer aqui não tinha como meter um carro, uma ambulância [...] é, a única rua que tinha mais limpa mesmo era a estrada do Macurany, aqui era só um caminho, só um mato, e a gente fez esse mutirão, jogamos o lixo ali na beira da rua.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Artigo adaptado do Trabalho de conclusão do curso em História pela Universidade do Estado do Amazonas.

<sup>2</sup> Graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas, day\_annabatista@hotmail.com

<sup>3</sup> Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade do Estado do Amazonas – CESP (Centro de Estudos Superiores de Parintins) asf1969@outlook.com

<sup>4</sup> FREIRE Alice. Alice Freire [06 fev. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio, entrevista concedida em sua residência, 2014.



A fonte narrativa supramencionada vaza indícios representativos das questões que pretendemos abordar. Elucida a diversidade das formas de articulação em que agentes históricos costumam estabelecer para o alcance de objetivos, mesmo àqueles mais imediatos. Desvenda os laços nos quais os projetos cotidianos estão fundamentados, desde as suas formas elementares. Revela a apropriação da cultura, seus recursos, técnicas, táticas para organizar socialmente grupos humanos. Indica a multiface inscrita em microrrelações, a sociabilidade inerente nos espaços de tensão. E mais, utilizando-a como chave interpretativa, mostra o engajamento da figura feminina nos processos de luta pelo acesso ao viver na cidade, manifesta a histórica construção do sentimento de pertença tecido nos mutirões, nos puxiruns que amalgamam o sonhar e a convicção de continuar lutando. A cidade de Parintins, nos anos de 1980-1990, foi palco para a inserção das mulheres em movimentos populares. É isso que este artigo pretende analisar.

Parintins é um município do interior do Estado do Amazonas, possuindo 102.033 habitantes e localiza-se a leste da capital, Manaus, com cerca de 369 quilômetros de distância. A partir dos anos de 1970 ocorrem, na cidade, diversos *loteamentos*, posteriormente, nos anos de 1990, as ocupações são mais evidentes. É perceptível no período de 1980-1990 distintas ocupações por pessoas advindas da zona rural e também por aquelas que já residiam na cidade, tomando espaços baldios para ter sua própria moradia. Tais fenômenos ocasionaram o surgimento de novos Bairros, historicamente construídos por meio do poder instituído na sua relação com as articulações sociais e políticas das classes populares.

A evidência dos loteamentos impele a presença do poder público no processo de *organização* do espaço, mas o planejamento da cidade supõe pensar na multiplicidade dos sujeitos que nela vivem. Igualmente refletir sobre como reconstroem o espaço planejado a partir de suas demandas. Por isso, convém considerar a existência de problemas, em seus diversos níveis, enfrentados pelos moradores no cotidiano dos loteamentos.

A incidência das ocupações sugere alternativas criadas por grupos sociais independente da ação do Estado. Articulações lançadas no jogo das relações políticas para alcançar seus objetivos, indo à busca de um ambiente de moradia, lutando e se apropriando do espaço “vazio” que acaba tornando-se *seu lugar*. Uma das claves de apreensão dos referidos acontecimentos urbanos é ponderar para além do aparente, procurando aquilo que está invisível ao olhar alheio. Analisando os diferentes significados por meio das experiências dos sujeitos históricos, aí envolvidos.

Como abarcar as diferentes culturas e necessidades dessas pessoas? E as mulheres, como Dona Alice Freitas, ao ocuparem distintos espaços dentro da cidade, como conduziram a resolução das problemáticas encontradas no cotidiano? Quem são elas, o que fazem e como fazem para enfrentar o que lhes foi imposto? Esses são alguns questionamentos que nortearão este artigo. Antes, porém, o leitor precisa conhecer o bairro, espaço da luta social em análise.

O bairro Djard Vieira *surgiu* de uma *organização* por parte do poder público enquanto loteamento, sendo oficialmente reconhecido na Câmara Municipal de Parintins – CMP como bairro *Souza Filho*, no dia 5 de dezembro de 1983, na administração de Gláucio Bentes Gonçalves,<sup>5</sup> e só mais tarde recebeu o nome atual em homenagem ao ex-prefeito e ex-vereador da cidade Raimundo Dejard Vieira. Essa é a versão da memória política da cidade sobre o bairro estudado, entretanto não pretendemos contar a história oficial do Bairro, enraizada em datas e grandes nomes que os moradores de Parintins já conhecem.<sup>6</sup> Abordaremos aqui outra história narrada por meio de muitas memórias, cada uma a sua própria maneira, elucidando, assim, experiências de pessoas comuns, analisando suas trajetórias históricas. Assim, partimos do pressuposto que há um lugar mais evidente para pensar a abstrata relação entre memória e história, esse lugar é aquele construído pela história do tempo presente (Mota, 2012).

É assim que podemos observar os moradores do bairro Djard Vieira, cujo leitor já percebeu ser um local inscrito na cidade de Parintins. Espaço onde os referidos moradores foram reconstruindo outros viveres com suas famílias, no momento em que vinham de outros bairros da cidade e também da zona rural por diferentes motivos. Percebe-se, por meio da fonte narrativa, aqui utilizada como epígrafe, como foi a vida da moradora Alice Freire quando chegou ao local. Ela é uma das primeiras moradoras do bairro e passou vinte anos fora, morando em uma cidade próxima, Boa Vista do Ramos, e voltou com sua família em 2012. Questiona-se como ela e os outros moradores no cotidiano da cidade se articulam quando a urbe não oferece condições de possibilidades para seus afazeres, assim como obsta o viver digno no âmbito familiar, posto que a fonte narrativa que utilizamos suscita um nível

---

<sup>5</sup> Informação concedida na Câmara Municipal de Parintins, do livro: *Registros de leis, decretos e resoluções ano de 1981 a 1988*.

<sup>6</sup> Um exemplo é o livro *História e memória política do município de Parintins* – que foi constituído pelo Instituto Memorial de Parintins, a partir da visão dos políticos da cidade, permeado de fatos e datas dos “grandes nomes da história”. Uma história contada de cima para baixo, na qual as experiências dos sujeitos comuns são omitidas.

de mobilização impetrado da necessidade por direitos sociais relacionados ao imediato espaço da vivência coletiva.

Alice narra que utilizaram do *puxirum*, também denominado de *mutirão*, decerto, trata-se de agrupamento para realização de determinada tarefa. A peculiaridade está na maneira coletiva que uns ajudaram aos outros a capinarem o mato existente, abrindo caminhos ao restante do bairro para acessar a rua principal, de tal modo à entrada de transportes, caso fosse preciso uma ambulância adentrar e socorrer alguém, mostrando, assim, o tom solidário deste acontecimento.

Em um local onde era apenas mato, com falta de saneamento básico, as moradoras buscaram meios e táticas apreendidas em outros viveres para alcançarem suas necessidades imediatas, que permitissem o ir e vir pela cidade. Dizendo de outro modo, a narrativa em análise nos faz ver que os recentes moradores do espaço urbano trouxeram à cidade gestos e práticas culturais construídas no bojo da cultura rural. Portanto, através desses paradigmas trazidos de fora pelas classes populares que a cidade é ressignificada. Decerto, o bairro começa a ganhar feições dos atores sociais que nele se estabeleciam.

Averiguamos que, no período recortado, houve um aumento significativo na população do município, e por meio de dados do IBGE<sup>7</sup> é possível saber o número de pessoas que já moravam nele, em 1980 eram 51.381 pessoas, sendo que 29.504 viviam na zona urbana e 21.877 na zona rural, ocorrendo nessa década no Brasil uma inversão da relação campo/cidade para cidade/campo (SILVA, 1990), e Parintins não são indiferentes a esta transformação. Mas quem são os sujeitos sociais que estão por trás desses números e quais foram os motivos de sua vinda para a cidade?

A moradora Nazaré Portilho de Souza, de 55 anos, antes residia na zona rural e depois foi para capital, devido à condição de saúde de sua mãe veio morar no bairro Djard Vieira na década de 1980, adiante narra como faziam para *abrir os caminhos*:

Aí a gente abrimos as ruas né, roçamos pra poder fazer caminho pra ir pra igreja né, aí foi começando o bairro depois a gente fez uma manifestação que era pro povo ir pra rua né, aí a gente botamos o lixo já até ali na rua, na rua principal que era a estrada que eles chamavam, era só mesmo de barro né.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Informação concedida pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística na cidade de Parintins.

<sup>8</sup> SOUZA, Nazaré. Nazaré Souza [3 jan. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência, 2014.

Verifica-se, por meio de sua interpretação,<sup>9</sup> que “o jogar o lixo na rua” foi uma das manifestações encontradas para chamar atenção do poder público, posto que seja patente a dificuldade dos moradores do bairro para outras áreas da cidade. Agindo assim, as mulheres/moradoras da cidade de Parintins estão reinventando e criando novos espaços e caminhos para seu percurso, dando significados na medida em que “a gente”, como a morada elucidada, vaza as redes de solidariedade tecidas no âmbito das experiências cotidianas contribuindo, assim, para alcançarem interesses comuns.

O local onde moravam era distante do centro de Parintins sendo que neste período outros bairros existentes eram próximos dele, e os transportes mais utilizados pelas moradoras eram a bicicleta e a carroça.<sup>10</sup> Dona Nazaré narra como fazia para ir para o centro da cidade.

Por aqui era só no caminho né, eu aprendi que eu não sabia andar de bicicleta né, aprendi em cinco dias. Papai foi na, na Pernambuco eu tenho até hoje a minha bicicleta, hoje eu tava falando pra esse meu sobrinho aí, ele disse: tia minha bicicleta escangalhou! Meu filho tem um quadro aí de bicicleta. Olha tem mais de trinta anos já [...] eu aprendi em cinco dias eu aprendi andar de bicicleta, porque era muito difícil a gente ir pro centro por aqui né, era difícil.

Por meio dessa lembrança, percebe-se a relação do presente/passado da moradora, em que o sobrinho ao falar que a bicicleta *escangalhou* remete a sua experiência de como foi aprender andar de bicicleta como uma forma de necessidade, assim como o tempo rememorado foi o tempo individual, ou seja, *o tempo do pai*. Isso nos faz lembrar, uma vez mais, de Alessandro Portelli (1991). Para ele, os sujeitos sociais se direcionam a três modos de tempos, o individual, no qual remete a vida privada e familiar; o coletivo, no qual outros sujeitos também se lembram do bairro, vida em comunidade, local de trabalho etc.; e o institucional que se refere à esfera política, como governo, partidos, por exemplo. Recorrer à memória individual das mulheres moradoras do bairro Djard Vieira possibilita a apreensão da peculiaridade de suas experiências, inscritas, inclusive, nos diferentes modos de tempo, conforme o pesquisador acima mencionado.

---

<sup>9</sup> Alessandro Portelli vê a subjetividade das fontes narrativas, por isso analisa respeitando a interpretação que o próprio sujeito dá a sua experiência.

<sup>10</sup> Esse transporte era muito utilizado na cidade, entretanto com sua expansão e a vinda de empresas que vendem outros transportes, as relações sociais foram se modificando e o andar de carroça tornou-se um hábito infrequente, hoje é bem raro ver alguém com esse transporte.

As mulheres/moradoras encontram possibilidades no espaço vivido, inventando e se apropriando dele para que pudessem alcançar suas necessidades imediatas. Cerateau descreve sobre esses novos caminhos pela cidade construídos pelo sujeito social. Para ele, [...], *as idas e vindas, as variações ou as improvisações da caminhada privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais* (Cerateau, 2008, p. 178). A falta de algo, as demandas sociais e políticas inscritas também e principalmente na vida cotidiana, possibilitam aos sujeitos ativos/mulheres a reinvenção e a criação de novos elementos para sua caminhada na cidade de Parintins.

É nessa acepção que verificamos a criação do *movimento das mulheres*, em que as pessoas eram engajadas nas reuniões de setores sociais, políticos e econômicos exercendo a autonomia por meio das reivindicações acerca de diferentes causas relacionadas com questões políticas e sociais. Maria da Fé é quem nos informa sobre esse movimento atrelado a outros. Ela é moradora da cidade, tem 57 anos, e em 1997 foi para Manaus, voltando em 2010 para Parintins. Atualmente participa do Movimento das Mulheres<sup>11</sup> e faz parte do Núcleo da Associação da Mulher Amazônica, mais diretamente na Associação das Mulheres de São Sebastião do Quebra (comunidade da zona rural da cidade); faz parte do PT – Partido dos Trabalhadores – e do MEB – Movimento de Educação de Base.<sup>12</sup>

À narração abaixo constam evidências da participação de Maria da Fé no movimento que de alguma forma esteve ligado às reivindicações das mulheres/moradoras no bairro Djard Vieira.

E aí através da CEBs, das comunidades de base é dos movimentos de mulheres e enfim, das organizações dos trabalhadores né, a gente aglutinava forças para claro não só o pessoal do Djard Vieira, mas o pessoal de outros bairros de outras comunidades de base fazemos manifestações e havia muita coisa assim né.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> O movimento não tem as mesmas características do seu início, pois Maria da Fé nos disse que perdeu força e apoio. Anteriormente, tinha livre acesso a algumas instituições dentro da cidade em que podiam divulgar e mostrar o trabalho realizado.

<sup>12</sup> O MEB é um organismo vinculado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, constituído como sociedade civil, sendo fundado em 1961. Realiza ações diretas de educação popular em diversas regiões do Norte e Nordeste do país e atualmente está nos Estados do Amazonas, Roraima, Ceará, Piauí, Maranhão e Distrito Federal, atuando também no Norte e Nordeste do Estado de Minas Gerais, no regime de parceria com o governo estadual. As ações de mobilização social, de alfabetização de jovens e adultos e de educação de base são responsabilidade de equipes regionais em cada uma das unidades da Federação.

<sup>13</sup> FÉ, Maria. Maria da Fé [25 fev. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em seu local de trabalho, Associação Comercial de Parintins, 2014.

Compreende-se que Parintins não estava desconectada do restante do país, que possuía um número significativo de movimentos sociais, os quais buscavam meios e estratégias para chamar atenção do Estado, construindo, dessa forma, o que Gohn (2001) chama de “*contracultura*”, ou seja, por meio desses grupos sociais as pessoas produzem novos modos de vida contrastantes ao que foi lhes imposto, envolvidos também nos embates do cotidiano que só fortalecem o querer morar na cidade e usufruir de seus direitos.

Ora, *é no contexto urbano, [que] as lutas de facções, de grupos, de classes, reforçam o sentimento de pertencer* (Lefebvre, 2001, p. 6). Nesse caso, os sujeitos ativos/mulheres dentro da cidade se entrelaçam no jogo de relações sociais no âmbito privado e público, estes entendidos aqui como uma relação interdependente. O âmbito privado se refere ao espaço do indivíduo, familiar, bairro, não dissociado da política, já o público no espaço da instituição, Câmara Municipal, Igreja etc.

As comunidades de base em Parintins visavam assistir as comunidades das zonas rurais, não impedindo de ter a preocupação de fortalecer grupos e setores na urbe. A criação dessa linha está inserida dentro do projeto da Igreja Católica que, por meio da instalação da Prelazia, em 1955, teve uma série de transformações no que tange a educação e demais setores sociais. De tal modo, por meio do Conselho de Pastoral em 1980, desenvolveram-se cinco setores: Agentes de Pastoral, Família, Catequese, Comunidades de Base e Juventude. (Cerqua, 1980).<sup>14</sup> A presença da Igreja Católica nos movimentos populares na cidade de Parintins é temática que estamos investigando para a elaboração de outro artigo, que será divulgado futuramente.

Voltando à questão da manifestação sobre o lixo na rua, realizada pelas moradoras do bairro, dona Alice Freire foi presa por um dia e depois de algum tempo no local foi surpreendida por outras moradoras que pediam para que ela fosse liberada, havendo a participação da dona Maria da Fé, que, juntamente com outras pessoas do movimento das mulheres, dialogaram com delegado para a soltura da moradora Alice, argumentando que não havia motivos para prendê-la, entretanto, os moradores do bairro puderam perceber que a “ação” realizada de alguma forma chamou atenção de outros setores da cidade, tal qual o Movimento das Mulheres de Parintins.

A problemática relacionada ao problema do lixo, na qual as mulheres estavam diretamente envolvidas, inclusive, acarretando na prisão de uma delas, suscita a procura dos fios de memórias que reportam a experiências anteriores, como o leitor vai perceber adiante.

---

<sup>14</sup> Ressaltando que o livro *Clarões de fé no médio Amazonas* foi escrito pelo primeiro bispo de Parintins, pertencente ao Pime – Pontifício Instituto das Missões, demonstrando nela uma versão ideológica cristã da organização e construção da cidade.

Considerada a primeira moradora do bairro, Leonilza Gadelha de Souza nos diz que sua família fixou residência em 1975, devido à moradia anterior, comunidade do Parananema,<sup>15</sup> ser longe do seu trabalho, que era na Fabril Juta.<sup>16</sup> Em sua narrativa relata como foi à vinda para a cidade:

[...] mas eu, às vezes sou teimosa nas coisas e resolvi tomar partida de dizer: oh! tu não queres ir eu vou, porque vai ficar perto do meu trabalho e aí ele também se colocou disponível pra nos trazer que tinha carroça né, pra trazer os quase nada da gente pra cá, a casa era bem aqui assim, não era essa, era uma de taipa.<sup>17</sup>

Percebe-se que a moradora tinha um emprego com renda fundamental para a sustentação e educação de seus filhos. Seu marido era agricultor e, após alguns anos de mudança para o bairro, a Fabril Juta entrou em decadência fechando as portas em 1984, conseqüentemente muitas mulheres e homens ficaram desempregados. Ela, nesse caso, lançou mão de alternativas para continuar sustentando sua família.

Era e ainda é muito comum as mulheres trabalharem como domésticas fora de sua casa, esse fator pode ser visto como uma forma de extensão da função da mulher na sociedade que foi construída socialmente e culturalmente. Existem leis que abarcam e reconhecem o trabalho doméstico como uma profissão, e a mais atual é a lei 11.324, aprovada em 19 de junho de 2006, que ampara os direitos sociais, isso é resultado de lutas anteriores, em que mulheres passaram muitas vezes por humilhação e desvalorização. Dona Leonilza Gadelha aproveitou seu conhecimento doméstico para adquirir uma renda, lavando roupa para outras pessoas da cidade, assim como também era e continua a ser puxadeira.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Por ser distante do Centro, até hoje é considerada como se fosse interior, ou seja, como se fosse zona rural, porém fica no município, assim como outras comunidades, Macurany e Aninga.

<sup>16</sup> Fábrica de Juta – Parque Industrial em que eram produzidas fibras de juta, onde muitos parintinenses, tanto da zona urbana, quanto da zona rural trabalhavam (1960-1984). O trabalho de Ana Beatriz Rodrigues Farias: *Vivências de operários do setor jurídico na cidade de Parintins – AM na década de 60* (TCC – UEA, 2010) discute esse período relacionado à influência da economia de juta na cidade.

<sup>17</sup> GADELHA, Leonilza. Leonilza Gadelha [março, 2012]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência, na realização de uma pesquisa de campo sobre os primeiros moradores do bairro da cidade de Parintins, disciplina de Introdução aos Estudos Históricos, 2012.

<sup>18</sup> Segundo a moradora Leonilza: ser puxadeira é massagear, ela nos disse que apesar de não ter as técnicas próprias como muitos estudiosos têm, acredita que esse foi um dom concebido por Deus, porém não cobra por esse trabalho, mas as pessoas fazem questão de pagar.

Os moradores do bairro Djard Vieira ao chegarem ao local encontraram um espaço inapto para moradia com suas famílias, ficando à margem da sua própria cidade. É preciso enfatizar que a decadência da Fábrica de Juta não é o único motivo de mudança das pessoas vindas do interior, como é o caso da moradora Alice Freire, que narra por que resolveu morar no bairro:

foi porque eu me achei, não me achei bem lá e a gente queria, o tempo que o Palmares foi, aí começou a bandidagem começaram a entrar na minha casa eu fiquei com medo e procurei um bairro mais tranquilo né, como aqui no Djard Vieira que até certo tempo ele era tranquilo né, é porque graças a Deus aqui nunca entraram na minha casa, nunca vi dizer aqui nesse pedaço né, entram pra li, pra trás aqui nesse pedaço graças a Deus eu nunca ouvi dizer e a gente veio pra cá vendemos nossa casa de lá e viemos pra cá.

Entende-se que com o aumento da população na cidade, passou a existir uma maior insegurança dentro de suas próprias casas e muitas famílias queriam viver tranquilamente, como foi o caso da família de Alice. Enquanto cidadãos buscavam encontrar e sentir-se parte desse espaço que é apropriado e ressignificado conforme suas necessidades. Nesse sentido, o campo de força existe tanto de quem as criou o planejamento da cidade, quanto dos praticantes que nela vivem e se reforçam, apropriando-se e criando novos espaços, constituindo, assim, uma contradição do papel coletivo e do individualismo, levando-os a pensar no espaço vivido, nas práticas cotidianas (Certeau, 2008).

As mudanças nas estruturas socioculturais e econômicas na sociedade não surgem de algo exterior as experiências das mulheres e homens, que na medida de sua interação com o mundo agem produzindo e reproduzindo não somente os materiais necessários, mas valores, costumes, viveres que vão se modificando e se adequando ao espaço vivido e que cada sujeito carrega suas características particulares, moldando sua própria identidade.

Nessa conjuntura, o Brasil estava passando por um processo de redemocratização, no qual os cidadãos brasileiros estavam reivindicando por seus direitos sociais e políticos, indo às ruas e contrapondo o poder que estava constituído. Por outro lado, não devem ser só as grandes manifestações que causam ruptura na sociedade, ou algo de imponentia realizada pelos sujeitos sociais, enxergadas e valorizadas, porém as diferentes maneiras de resistências que alcançam resultados imediatos ou não. Como no caso das mulheres/moradoras do bairro Djard Vieira que, no cotidiano, lidam com conflitos buscando *reorganizar as vivências* com suas famílias.

A moradora Wilnara Reis, 38 anos, morava em Manaus e veio residir no bairro Djard Vieira em 1997 para ficar mais próximo de sua mãe, que vive no local. Wilnara relata o contexto em que a cidade se encontrava:

Olha eu, quando cheguei aqui foi no ano de...97, e aí nessa ocasião o bairro já tinha o problema da lixeira, né. O bairro já tinha esse problema da lixeira, foi nessa mesma época que teve prefeito da cidade era o Carlinho da Carbrás, e aí teve o fora Carbrás e ficou o Heraldo Maia né, então nesse período assim, parece que tudo declinou em Parintins. E aí a comunidade se mobilizou porque o número de mosca era muito grande, de barata, de rato, era um, foi uma invasão do bairro né.<sup>19</sup>

A evidência apresenta profícuos indícios dos quais afloram interpretação da história local. Compreendendo que a fonte narrativa suscita determinada interpretação dos fatos ocorridos em determinada temporalidade, está patente nesse registro a tensão de ordem política quando relata a contestação de seguimentos sociais acerca de mandatos de políticos eleitos democraticamente. Nesse sentido, Parintins também trouxe à baila movimentos sociais demarcados por insatisfações relacionadas às formas de governar. Vale lembrar que os anos de 1990 registram manifestações enraizadas na crítica ao processo político que ocorria no Brasil. Aliás, um dos mais significativos historicamente foi o “Fora Collor”.

Outra situação que os moradores enfrentam desde o ano de 1990 são as consequências da instalação da Lixeira Pública de Parintins próxima ao bairro, localizada em um terreno em frente à Rua Massaranduba e atrás da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Wilnara Reis narra o que os moradores fizeram para resolver essa situação, resultando em um processo em que o município responde até hoje. O odor e a infestação de animais (ratos, moscas, urubus etc.) que habitavam (e ainda habitam) esse espaço por muito tempo incomodou (e continua incomodando) não só os moradores desse bairro, como também dos adjacentes.

Por meio da lembrança da moradora Leonilza, sabe-se um pouco mais sobre como se constituiu a Lixeira Pública no bairro:

é porque eu lembro que na época que cavaram, esse tipo que começaram a tirar essa piçarra daí pra aterrar lá á, como é o nome? Lá naquela entrada que dá [...] a Francesa, ninguém imaginava que ia nos prejudicar. Tava bom porque isso aí era um pedaço de terra firme né, muita piçarra e começaram a tirar, e depois veio outro governo que começou a fazer a lixeira né virou lixeira e até hoje nos estamos prejudicado por causa disso.

---

<sup>19</sup> SANTOS, Wilnara Reis. Wilnara Reis Santos [dez, 2013], Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência, 2013.

A rememoração da moradora remete a sua chegada ao bairro, em que o espaço onde se encontra atualmente a Lixeira Pública de Parintins era um terreno como qualquer outro, no entanto ela nos relata que havia muita piçarra e durante o processo da realização do Projeto da Lagoa da Francesa no centro da cidade, retiraram e cavaram o terreno, ficando propício para a instalação da Lixeira. Nesse período, houve significativas transformações no centro da cidade, tal qual, o aterro da Lagoa da Francesa sendo utilizado no discurso do poder público como um processo de *embelezamento*,<sup>20</sup> já que anteriormente ficava próximo ao aeroporto, que hoje se localiza na Estrada do Contorno, perto da comunidade Parananema.

Para a moradora do bairro, a retirada de terra para outra parte da cidade não deixou apenas uma lacuna no espaço, mas também grandes consequências que afetam as famílias atualmente na questão da saúde e bem-estar.

As experiências desses sujeitos ativos/mulheres propicia refletir que os fatos do cotidiano estão conectados aos fatores de maiores transformações na sociedade, mas nem por isso constitui que um seja mais importante que o outro. Para moradora Leonilza Gadelha, a existência da Lixeira Pública próxima ao bairro influencia nas dificuldades que enfrentam hoje, tanto o odor causado pelo chorume, que em período de chuvas se torna mais frequente, quanto do mal-estar por despertar insetos (mosca, barata, ratos etc.). O sentimento que tem quando se refere à experiência vivida é de que era melhor aquele espaço ter permanecido vazio, ou mesmo baldio, do que ser utilizado para uma “grande obra da cidade” que não trouxe benefícios para esses moradores.

O que nos faz considerar que o papel da memória na reconstrução histórica contribui para refletir a relação presente/passado das vivências dessas mulheres que, no decorrer dos anos, constroem sua história não se esquecendo das experiências passadas que ainda continuam tão vivas e próximas da realidade vivida, ou seja, algumas consequências de ontem ainda permanecem no hoje e elas acabam se apropriando para questionar e agir em prol dessa situação.

Para finalizar este esboço histórico, é relevante à emblemática condição de duas mulheres.

Iriolene da Silva Souza considera-se doméstica, tem 57 anos, veio do interior (zona rural) para a cidade em busca de educação de seus filhos, inicialmente morando em casa alugada e, em 1982, mudou-se para o bairro

---

<sup>20</sup> O trabalho de Atila Sousa Sombra: *Trajetórias e vivências dos moradores do beco submarino*, Paic/ Fapeam, UEA, 2013, discute melhor, por meio da narração dos moradores, sobre esse processo de transformações no centro da cidade.

Djard Vieira realizando o sonho de ter sua casa própria, o que foi muito significativo para sua família, anteriormente morava com sua mãe. Seu marido é o Sr. José de Souza, que é carpinteiro, adiante dona Iriolene nos conta por que veio à cidade:

porque meus filhos começaram a estudar né, eu deixava com minha mãe, aí depois eu vi que não dava mais pra eu deixar com minha mãe né, eu que tinha que assumir a responsabilidade né, aí nós viemos pra Parintins ...pra ele estudarem né, foi uma melhoria pra eles né, por que pra eles e pra nós também porque morávamos no interior, aqui na nossa casinha, pra interior era muito ruim.<sup>21</sup>

Para a depoente, conforme a fonte narrativa, a vida na zona rural era muito difícil e como morava com sua mãe sentia que deixava a responsabilidade de seus filhos em suas mãos, veio para cidade com perspectivas de melhores condições de vida em relação à educação e saúde para sua família, e depois surgiu a oportunidade de comprar um terreno no Djard Vieira, local em que reside até hoje. A vida de dona Iriolene não está distante de outras famílias em que vieram e ainda vêm morar na cidade de Parintins com diferentes perspectivas, em busca de melhores condições de vida, procurando um viver digno, que satisfaça sua família nas relações sociais dentro da cidade.

Outra moradora que veio do interior, comunidade da Sabucaí, do município de Nhamundá, para cidade de Parintins, aos 22 anos, inicialmente morando em casa alugada, depois se casou e passou a residir no bairro desde a década de 1980, e hoje tem 66 anos, é a dona Norma Reis, mãe de Wilnara Reis, uma das entrevistadas:

quando eu vim pra cá aí nós ainda usamos lamparina, não sou do garantido<sup>22</sup> mais usei lamparina, né, quando chegamos aqui, era lamparina, era vela, que a gente usava. E a água a gente, eu tinha o vizinho ali que fez um poço na casa dele e de lá ele dava água pra gente é de lá que a gente conseguia água até chegar água pra cá e nós tivemos uma luta pra chegar essa água pra cá.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> SOUZA, Iriolene. Iriolene Souza. [nov., 2013]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio: Entrevista concedida em sua residência, 2013.

<sup>22</sup> Garantido é um boi de pano, de cor branca, faz parte do Festival Folclórico de Parintins que ocorre anualmente, representando a tradição de uma das culturas da cidade. Em três noites há uma disputa entre os bois Garantido e Caprichoso, este outro boi de pano de cor preta.

<sup>23</sup> REIS, Norma. Norma Reis: depoimento [6 março, 2013]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência, 2013.

Como não havia água, nem luz, por meio da lamparina<sup>24</sup> iluminava a sua casa, prática muito utilizada na zona rural, ou em locais que não têm luz elétrica. Como frisamos linhas acima, na cidade, as práticas de outro viver ainda permanecem intensas no seu cotidiano, indicando que sua cultura abrange tanto elementos anteriores, como no decorrer do contato com outro meio, se inserido, assim, elementos diversos. Essa apropriação prometeica da luz revela a “arte de viver”, na acepção de M. de Certeau (2008), semelhante àquilo que as referidas mulheres, juntamente com seus pares, fizeram para adquirir água. Dizendo de outro modo, por meio de um poço existente no bairro, na casa de outro morador, buscavam água para realizarem seus afazeres dentro de sua casa, lavar alimentos, fazer comida e para tomar banho.

Luz, Água. Mas faltava a educação dos filhos, luta mais complexa. No entanto, seria necessário lançar mão de novas formas de articulação. Adiante, dona Norma Reis interpreta acontecimentos relacionados ao advento da escola no bairro Djard Vieira, o que considera como uma conquista das moradoras:

o Jardim Alvorada e também o Geny né, ...o Geny também a gente lutou por isso fazendo os pedidos e isso aí foi luta nossa também né, depois, depois já veio outras pessoas que já os políticos já se meteram né, porque sabe que os politico assim eles querem voto eles sabem, enxergam a gente que é uma beleza fala com todo mundo, conhece todo mundo mais quando passa, quando a gente tem a sorte de eles fazerem alguma coisa, antes, tem que dar graças a Deus né, porque depois que passa pronto.

Podemos afirmar, verificando a transcrição acima, o valor da memória individual para a reconstrução da história. Nesse momento, o leitor já deve ter percebido que nosso enredo esteve compromissado com construção de uma “história desde baixo” (Thompson, 2001). Assim, ao narrar, a depoente traz à baila uma história entrelaçando-se na História, aquela quase sempre subsumida, esta compromissada em dissimular as ações articuladas no seio das classes populares.

Isso nos faz pensar que escrever a história do tempo presente possibilita entrelaçar-se no tempo vivido do sujeito social e histórico carregado de experiências que não estão desconectadas da conjuntura sociocultural, econômicas e religiosas de determinada sociedade. Em que ora o sujeito/ativo está ligado aos aspectos visíveis, ora invisíveis, demonstrando que os fatos ditos “simples” são fundamentais para compreender o processo de sua historicidade.

---

<sup>24</sup> Lamparina é um recipiente construído de plástico ou outro material no qual ao ser colocado disel é utilizado para iluminar qualquer local.

Construído individualmente e coletivamente, em que a experiência individual é profícua para a compreensão de experiências coletivas.

## Fontes narrativas

FÉ, Maria. *Maria da Fé* [25 fev. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em seu local de trabalho, Associação Comercial de Parintins, 2014.

FREIRE Alice. *Alice Freire* [06 fev. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio, entrevista concedida em sua residência, 2014.

GADELHA, Leonilza. *Leonilza Gadelha* [março, 2012]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência. 2012.

SANTOS, Wilnara Reis Santos. *Wilnara Reis Santos* [dez, 2013], Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência. 2013.

SOUZA, Iriolene. *Iriolene Souza*. [nov., 2013]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio: Entrevista concedida em sua residência. 2013.

SOUZA, Nazaré. *Nazaré Souza* [03 jan. 2014]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência. 2014.

REIS, Norma. *Norma Reis*: depoimento [6 março, 2013]. Entrevistadora: Dayanna Batista Apolônio. Entrevista concedida em sua residência, 2013.

## Fontes escritas

CÂMARA MUNICIPAL DE PARINTINS-CMP: Registros de leis, decretos e resoluções, 1981 a 1988.

IBGE – Instituto de Geografia e Estatística. 2014.

## Referências

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de fé no médio Amazonas*. 2.ed. Manaus: Prograf- Gráfica e Editora, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. *História do movimento e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LEFEBVRE, Henry. *O direito a cidade*. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

MOTA, Márcia Maria Menezes. História e memória e tempo presente. In: CARDOSO, C. R. *Novos domínios da história*. RJ: Elsevier, 2012.

PORTELLI, Alessandro. *O momento da minha vida: funções do tempo da história oral*. 1991.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da Silva. A modernização autoritária: do golpe militar á redemocratização 1964/1984. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. 9.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

TOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

**“BENDITA A FORMAÇÃO QUE  
RECEBEMOS”: CATOLICISMO E  
MEMÓRIA INSTITUCIONAL DO  
COLÉGIO NOSSA SENHORA DO  
CARMO (PARINTINS-AM)**

Atila Sousa Sombra



A produção de uma História da Educação brasileira permanece, ainda hoje, atrelada aos desafios de se reconstruir a memória de milhares de instituições educacionais que, por motivos diversos, ainda têm dificuldades de lidar com os vestígios e fontes que nos permitem narrar suas histórias. Partindo dessa constatação, buscamos em nossa pesquisa localizar, catalogar e digitalizar fontes de diversos tipos que nos ajudassem a pensar na trajetória de uma escola. Um dos aspectos privilegiados do trabalho foi a tentativa de lançar uma reflexão sobre o caráter confessional dessa escola, tornada uma peça-chave na consolidação de uma identidade católica no médio-baixo Amazonas.

Construída a partir do diálogo estreito entre os debates educacionais e a consolidação da pesquisa histórica nas universidades brasileiras, a História da Educação manteve, por bastante tempo, um lugar epistemológico incerto (Charlot, 2006). Mesmo com um volume crescente de pesquisas monográficas em desenvolvimento a partir dos anos 1970, esse “campo de saberes”, que articula conhecimentos e práticas – como a define Francisco Falcon (2006) – ainda não se faz presente nos principais balanços historiográficos dos anos 1990, permanecendo relegada pelos historiadores aos profissionais da educação. Apenas nas últimas décadas, com a criação de alguns Programas de Pós-Graduação dedicados a essa temática e com a consolidação da Associação Brasileira de História da Educação (ABHE), é que as pesquisas que abarcavam os muitos temas ligados à História da Educação ganharam legitimidade acadêmica e contornos mais bem delimitados no ofício do historiador.

Desde então, tem crescido o debate sobre os referenciais teóricos e metodológicos utilizados pelos historiadores da educação, assim como se aprofundaram significativamente os debates sobre o acesso, a produção e a preservação das fontes que nos permitem compreender as concepções e práticas educativas (e escolares) de outros tempos e espaços (Saviani, 2004; Faria Filho, 1998). Dos debates sobre história da alfabetização às discussões sobre a história das instituições escolares, um amplo leque de possibilidades tem sido aberto para averiguar as concepções pedagógicas e suas consequências práticas, a firmação de determinados modelos escolares e sua aceitação social, a formação dos professores e suas memórias da prática docente, assim como a experiência dos alunos e as suas apreensões do processo educativo (Bastos; Stephanou, 2008).

Buscando um diálogo estreito com as pesquisas acima apontadas, a presente pesquisa buscou lançar um primeiro olhar sobre a construção da memória institucional do Colégio Nossa Senhora do Carmo, em Parintins, bem como sobre o conjunto de fontes históricas que permitem construir uma narrativa problematizada (e não meramente factual e apologética) de

sua formação e consolidação no universo educacional parintinense. Diante da ausência de acervos organizados e da precária preservação de documentos que contêm detalhadamente a história do Colégio, a estratégia adotada consistiu em orientar a pesquisa para a localização, catalogação e digitalização de documentos produzidos em diversos suportes (documentos orais, fotográficos, filmográficos, manuscritos e impressos), com vistas em possibilitar, inclusive, pesquisas futuras sobre o conjunto das instituições escolares na região do médio-baixo Amazonas.

Desde o início, devemos destacar que se trata de uma escola católica, fundada em um momento no qual o catolicismo reorientava sua identidade institucional e se projetava, na esteira das missões, como o mais legítimo elemento civilizacional no Amazonas, consolidando assim uma representação católica para Parintins e para as demais cidades da região. As narrativas existentes, por exemplo, situam a criação do colégio (um processo que se desenrola entre meados dos anos 1940 e a década de 1960) como um desejo pessoal do bispo de Manaus, dom João da Mata e Amaral, que, em visita a Parintins, teria assinalado a importância de um colégio católico na formação da infância e da juventude também no interior do estado (Cerqua, 2009, p. 94). Encarregados de dar viabilidade ao processo, ocuparam lugar central na trajetória da instituição escolar o padre Victor Heinz e, posteriormente, as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo. Hoje, subsidiado por recursos públicos, o Colégio ainda mantém suas marcas identitárias católicas, tendo se tornado também um lugar almejado pelas classes sociais mais elevadas do município, quer por sua excelência de ensino, quer pelas marcas simbólicas de *status* e monumentalidade já gravados no Colégio em seus momentos iniciais, nos tempos de sua fundação.

Ainda que apareça como uma das instituições educativas mais prestigiadas de Parintins, a história do Colégio Nossa Senhora do Carmo ainda está, quase que por completo, por ser pesquisada. Não diferente da maioria das escolas brasileiras, como aponta Flávia Werle (2004), conta-se, nesse caso, apenas com uma apresentação geral, que resume de forma meramente factual a história do Colégio, sem captar os muitos sujeitos envolvidos no processo e sem remeter em quase nada a um trabalho mais detalhado de pesquisa histórica, com o devido cotejamento das fontes. Na prática, a impressão que temos é que novos dados foram apenas sendo acrescentados ao resumo que, já nos anos 1960, narrava o esforço de criação e consolidação de uma escola que surgiu praticamente junto com a prelázia para ser um dos símbolos maiores.

Com a destruição autorizada pelo próprio estatuto do Colégio (que permite o descarte de vários registros, mediante autorização do gestor e, em

alguns casos, logo após completados vinte anos de sua produção),<sup>25</sup> muitas das fontes se perderam ou se encontram dispersas, guardadas por colaboradores, professores, funcionários e alunos que mantiveram com a instituição uma profunda ligação afetiva, por terem vivido ali experiências que remetem a momentos fundantes de suas vidas. Nesse sentido, tentamos fazer um esforço de reconstrução de um acervo por meio da localização, catalogação e digitalização de cadernos, boletins, provas, programas, fotografias, filmes e demais documentos, preservados fora do ambiente escolar, mas que remetem diretamente à memória/ história do Colégio.

Tendo em vista a pequena colaboração daqueles que não permaneceram diretamente ligados ao Colégio, nos focamos nas fontes que foram preservadas nos próprios arquivos da instituição, seja porque atestam de forma exemplar a trajetória de sucesso desse empreendimento educacional católico, seja porque se salvaram ao acaso das sucessivas seleções. Ainda nesse caso, a salvaguarda não está assegurada, assim como a ausência de índices e catálogos inviabiliza o acesso de pesquisadores e a construção de uma leitura de conjunto do que foi guardado. De acordo com Saviani, a prática de se enviar esses documentos para espaços designados como “arquivos-mortos”, em geral mal equipados e pouco higienizados, tem sido uma grande vilã para os que desejam escrever uma História da Educação Brasileira. Na maioria das vezes, o que temos encontrado, como pesquisadores, nas escolas são apenas alguns poucos testemunhos (desarticulados) do passado – peças, muitas vezes deterioradas, de um quebra-cabeças que se torna pouco ou quase nada explicativo (Saviani, 2004).

Por fim, uma terceira categoria de fontes que buscamos preservar é a memória. Um conjunto bastante grande de cidadãos de Parintins foi formado no Colégio Nossa Senhora do Carmo e, ao longo de quase seis décadas, um grupo razoável de professores e funcionários atuou nessa escola. Assim sendo, o trabalho com relatos orais, por meio de entrevistas semiestruturadas, nos possibilitou trazer à tona relatos de experiência que ajudam a compreender diversos elementos que compõem a história e a identidade do Colégio. Na esteira do que propõe Werle, buscamos captar, com isso, não “um discurso sobre o que seja a instituição em si, como se houvesse uma essência a ser descrita”, mas uma série de “objetos fenomenais”, que partem das “apreensões dos sujeitos que descrevem” e das suas “possibilidades e escolhas narrativas” (Werle, 2004, p. 14).

Ainda que tocados de alguma forma pela “versão oficial” daqueles que venceram a disputa pela “memória”, os depoimentos sempre revelaram

---

<sup>25</sup>Regimento Interno do Colégio Nossa Senhora do Carmo, Art. 37. Parágrafo. 1.º e 2.º p. 10, 1980.

apreensões pessoais e sentimentais capazes de fugir dos espaços de normatividade e de contestar os blocos mais monolíticos do discurso institucional. Com isso, foi se tornando possível apontar para uma reescrita da história do Colégio do Carmo, que se distanciava um pouco mais da oficialidade – construída pela própria instituição e por autores como dom Arcângelo Cerqua, Tonzinho Saunier e Tadeu de Souza, por exemplo, cujos textos são bastante próximos, com informações e elementos textuais que se repetem e se sobrepõem. Nesse sentido, também nos pareceu necessário contextualizar o que estava acontecendo em Parintins a partir dos anos 1950 com o incremento de um novo projeto de educação católica, nascido da reaproximação entre a Igreja e o Estado após o governo de Getúlio Vargas e alicerçado sobre a ação das ordens e congregações religiosas.

## A função das ordens e congregações religiosas na educação brasileira

No Brasil, de norte a sul, a imbricação entre educação e religião foi sempre profunda e tem raízes remotas, desde os primeiros momentos da ocupação do território. Como destaca Manoel Alves (2002, p. 3):

durante a maior parte do período colonial (1500-1759), em razão de um clero secular reduzido, as tarefas da catequese e a do ensino no Brasil ficariam ao encargo de Ordens Religiosas, sobretudo dos Franciscanos e dos Jesuítas, mas também dos Oratorianos, dos Dominicanos, dos Beneditinos, dos Carmelitas e dos Capuchinhos. Como religiosos, eles tinham suas estruturas próprias, muito mais desenvolvidas, eficazes e autônomas que a do clero secular, constituindo-se em regime de caráter privado, mas que contava com o apoio financeiro do Estado.

O estabelecimento dessas ordens na colônia selava, na verdade, o desejo de levar a fé católica a todos os cantos do Império Português, expandindo a Cristandade. Na Amazônia, a própria “historiografia começa nos séculos XVI e XVII com os cronistas missionários”, como constata Raymundo Maués (1968, p. 15). É apenas com Marquês de Pombal, no século XVIII, que o clero regular sofre seu primeiro revés. Como aprofundamento da ilustração ibérica no além-mar, “inicia-se uma fase de reformas educacionais. Os inicianos foram expulsos em 1759, fechando-se os seus colégios e provocando-se uma grave crise nos seminários que se encontravam sobre sua influência”. A partir de então, “o Estado assumiu a responsabilidade sobre a instrução escolar, cobrando um imposto, o subsídio literário, e introduzindo as *aulas régias*” (Villalta, 1996, p.

348). Mas os efeitos da secularização são provisórios e parciais. De forma geral, não houve grande empenho da coroa no estabelecimento de um ensino laico e voltado para todas as classes sociais.

Com a vinda da família real para o Brasil, em 1808, surgem algumas instituições seculares, comandadas pelo poder monárquico, mas o ensino confessional privado volta a ganhar força. Após a independência, em 1824, o Brasil promulga sua primeira Constituição, que

consolida o estado sociopolítico-econômico que existia no tempo da Colônia, inclusive no que concernia à Igreja e às suas relações com o Estado. A relação Estado-Igreja permanece a mesma. Embora tendo reconhecido a Religião Católica Romana como religião oficial do Brasil, as outras estando excluídas, não se restabelece nenhuma ligação com Roma, e mantém-se sempre o “Padroado”. (Alves, 2002, p. 13)

Do ponto de vista ideológico, os choques com o poder imperial (ao qual a Igreja estava submetida) e o antijesuitismo da elite política maçônica contrastavam com a formação de uma identidade católica mais sólida, ligada ao Pontífice Romano e ao Vaticano. Restringida um século antes a um mínimo de expressão educacional, a Igreja vai se reestruturando a partir da chegada de novas ordens e congregações religiosas (masculinas e femininas), cujos carismas vão se orientar em solo brasileiro para o campo educacional ou para a assistência social (cf. Azzi, 1992; Bittencourt, 2012). É nesse contexto, por exemplo, que vai ser criado o Pime (Pontifício Instituto das Missões Externas) e que chegarão ao Brasil as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo (Lage, 2013), duas ordens que terão suas histórias imbricadas na trajetória do Colégio Nossa Senhora do Carmo.

Em 1890, quando ocorreu a separação entre a “Igreja e Estado” e o catolicismo deixou de ser a religião oficial da Nação, a Igreja Católica, embora inicialmente ressentida pelo clima de “divórcio”, teve chance de expandir seus trabalhos, o que compreendeu desde o início um esforço para colocar a escola católica em primeiro plano no combate ao laicismo e às ideias liberais. Laércio Moura (2000), em seu livro sobre a *Educação católica no Brasil*, desta que

por uma parte, a religião católica deixou de ser oficialmente reconhecida, cessando, consequentemente o regime de padroado e ganhando com isso a Igreja muito mais liberdade. Prova disso foi o aumento progressivo do número de circunscrições eclesiais (arquidioceses, dioceses, prelazias e prefeituras apostólicas) no Brasil. Outra consequência foi o aumento constante do número de novas congregações

religiosas que vieram radicar-se no Brasil, muitas delas seriamente empenhadas no ideal da educação (Moura, 2000, p. 93).

Nesse contexto, surgirão dezenas de internatos e externatos, particulares, pagos, destinados a formar a elite nacional nos “preceitos sadios da religião” e equipados com o que havia de mais moderno em termos de tecnologia educacional. Conforme aponta Riolando Azzi (2008), desde fins do século XIX, mas especialmente a partir dos anos 1920,

a instituição católica desenvolveu um movimento intenso para reafirmar sua presença na área da educação da juventude, numa atitude extremamente polêmica contra os que eram considerados seus principais adversários na disputa do espaço educacional: a escola protestante e o ensino leigo. A principal razão para essa luta acirrada, em termos de controle da área educativa, era a convicção bastante generalizada de que, mediante a formação das elites nos princípios cristãos, seria possível a criação de um Estado católico brasileiro. Por essa razão foram multiplicadas as escolas católicas nas diversas regiões do país (Azzi, 2008, p. 153).

Segundo Moura (2000, p. 99), os esforços católicos no campo educacional foram levados tão a sério que “nos anos 1930, cerca de 80% dos estudantes secundários do país se encontram em escolas particulares, sendo que a maior parte delas pertence à Igreja”. No ensino superior, o projeto das universidades católicas também ganhava corpo. Fortalecidos pela ação de dom Sebastião Leme, “líder do episcopado brasileiro, que assume o papel fundamental na política social da Igreja no Brasil”, a elite católica se empenha também na retomada do espaço público (político) perdido durante as primeiras décadas da República, quando vigia uma orientação positivista. Do ponto de vista político, temos nele um notável estrategista, criador de formas de convivência com o novo regime e de apoio mútuo entre Igreja e Estado (Anjos; Carvalho, 2010, p. 52).

Lideranças eclesásticas e leigas passam a afirmar que o ensino escolar imposto pelo Estado era inadequado e incondizente com a orientação religiosa do povo. O argumento central era que a eliminação de uma educação cristã dos currículos significava uma “violência imposta à consciência católica e que seu caráter leigo conflitava com a fé da maioria dos alunos e com a fé proclamada pela Nação” (Moura, 2000, p. 97). A ferida da separação – que implicava também no fim dos subsídios concedidos às instituições católicas – parece não ter cicatrizado tão facilmente, o que levava à radicalização do campo religioso, com embates entre católicos e protestantes e entre católicos e escolanovistas.

Na Constituição de 1934, promulgada no governo provisório de Getúlio Vargas, os interesses católicos são mais uma vez atendidos. No “artigo 153, [...] ficou prevista a educação religiosa dentro do horário escolar e que o Estado podia subvencionar as escolas católicas” (Idem, p. 122). No entanto, o debate educacional seguia acirrado. O *Manifesto dos pioneiros da Educação Nova*, elaborado por Fernando Azevedo e assinado por 26 educadores propunha, por exemplo, uma reforma educacional que se confrontava com os interesses da Igreja, destacando “a necessidade da construção de um programa educacional de âmbito nacional, norteado pelos princípios de laicidade, gratuidade, obrigatoriedade, co-educação e unicidade da escola” (Minozzi Jr. s/d., p. 8). Com isso, o texto “provocou o rompimento entre o grupo dos renovadores e o grupo católico, que decidiu se retirar da ABE [Associação Brasileira de Educação] e fundar, em 1933, sua própria associação, materializada na Conferência Católica Brasileira de Educação” (Saviani, 2004, p. 34-35). Essa separação favoreceu de certa forma o grupo católico, que com a constituição de 1934 garantiu o ensino religioso nas escolas públicas. O que seguirá, nas próximas três ou quatro décadas, é uma tentativa dos católicos de seguir influenciando o Estado. Laércio Moura (2000) vê, nesse contexto, grande proximidade entre as linhas gerais da legislação educacional brasileira — que vai do reconhecimento das redes de colégios católicos à Lei Diretrizes e Bases da Educação (Lei 4.024) de 1961 — e a Doutrina Social da Igreja.

## **O Colégio Nossa Senhora do Carmo e as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo**

Como parte desse grande projeto de expansão da educação católica no Brasil, o Colégio do Carmo está conectado aos esforços da hierarquia de fazer chegar a cada canto do país o ensino confessional. Com o estabelecimento do Pime na Amazônia, em 1948, inicialmente na cidade de Macapá e depois em Manaus, a Igreja foi ganhando cada vez mais espaço, estabelecendo terreno para a criação das prelazias e posteriormente dioceses que tinham como função a organização de regiões inteiras e de alguns municípios marcados pela presença mais ativa do clero.

No norte, esse trabalho pastoral foi ainda mais intenso, tendo em vista as grandes transformações políticas e econômicas dos anos 1950 e 60, às quais a Igreja tinha que responder (Nunes, 1986, p. 201), e a entrada paulatina das denominações protestantes, que compreendiam esse território como área de missão. Em Parintins, desde a década de 1930, a presença dos Batistas parece ter sido um incômodo, algo agravado ainda mais depois que os evangélicos

resolveram fundar no local um educandário, que mesmo de forma esporádica iniciou seu funcionamento antes do colégio católico. Essa nova movimentação dos não-católicos era inquietante e está registrada na literatura memorialística do local, como sugere Tonzinho Saunier (2003, p. 195), ao relatar que:

Em 1954, houve uma grande perseguição à igreja [Batista], movida pelos católicos, liderados pelo padre Victor Heinz. Essa crise resultou em um grande prejuízo para a Igreja, pelas depredações que sofreu. Só com a intervenção do então prefeito Gentil Belém, as perseguições não foram à frente.

Ao que tudo indica, as disputas não ficaram apenas nos ataques verbais, mas se concretizaram em episódios de intolerância e violência física. Da parte dos católicos, uma narrativa oficial pode ser encontrada no texto de dom Arcângelo Cerqua (2009). Da parte dos protestantes, faltam ainda pesquisas capazes de desvelar com mais detalhes a memória e a história de personagens importantes nesse processo, como o pastor Eduardo França Lessa. Um primeiro estudo sobre esse tema pode ser encontrado no trabalho de Bruna Lessa (2012).

Sobre o Colégio Nossa Senhora do Carmo, são também os memorialistas quem nos dão os traços mais gerais. Apesar de ter sido iniciado com o lançamento da pedra fundamental nos anos 1940, sua fundação oficial só veio a se concretizar dois anos depois do início das aulas no educandário Batista. Segundo se tem notícia, em 1957, os missionários do PIME deram por inaugurado o Colégio iniciado pelo padre Victor Heinz em 1946. Dois anos antes (1955), o primeiro prelado havia aportado na cidade “em companhia dos padres João Airaghi e Jorge Frezzini”, para colher dados e enviar à Nunciatura. A rápida resposta demonstra a urgência com que Roma tratou a questão, pois em 24 de junho do mesmo ano

o *Osservatore Romano*, jornal do Vaticano, publica a notícia da criação da Prelazia de Parintins. A 12 de julho de 1955 o Papa Pio XII emanava a Bula Pontifícia *Ceu Boni Patris Familias* (Como bom pai de família) que criava a prelazia de Parintins com os municípios de Parintins, Maués e Barreirinha, sob o patrocínio de N. Sra. do Carmo, cuja igreja era elevada a Catedral. Na bula há uma recomendação especial para se fundar um seminário (Cerqua, 2009, p. 52).

Em um contexto em que as instituições eclesiais ganhavam mais corpo na Amazônia, a chegada de ordens e congregações religiosas femininas merece destaque. Como bem salienta Maués (1968, p. 52): “pelo seu grande número,

assim como pela multiplicidade de campos onde atuam, as religiosas exercem uma influência considerável na vida regional”. Isso porque,

mesmo não sendo parte do clero, assumem as religiosas papéis próprios dos membros da instituição, tanto em relação à busca de influência sobre a sociedade, como na procura de interferência nas consciências individuais. Assim o trabalho das religiosas pode ser visto como o trabalho dos agentes religiosos, em geral, como um processo molecular, do qual nasce uma vontade coletiva, uma certa homogeneidade necessária à ação. E, nesse sentido, é também um trabalho político. Além do mais, ao se fazerem transmissoras de valores religiosos, seja diretamente, pela catequese, seja através de atividades e/ou instituições educativas, as religiosas atuam na formação e consolidação de certos valores, normas e comportamentos (Nunes, 1986, p. 218, grifo no original).

Na perspectiva adotada por Maria José Rosado Nunes, pode-se, mesmo, “dizer que agentes políticas as religiosas sempre foram e sempre serão. A questão básica é saber em favor de que grupo social elas atuam”. No caso específico de Parintins, as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo se apresentavam em favor da consolidação da presença católica em todos os espaços da vida social – sendo um desses espaços (e talvez o mais vital) a educação.

A história dessas irmãs – iniciada na França em 1633 por Vicente de Paulo e Luisa de Marillac – esteve sempre atrelada ao atendimento dos mais necessitados. Conforme estabelecem os fundadores: “amar a Deus, servir e honrar o Nosso Senhor, e a Santa Virgem” por meio do serviço “aos pobres doentes corporalmente, administrando-lhes tudo o que for necessário; e espiritualmente, procurando que eles vivam e morram em bom estado” (*apud* Lage, 2013, p. 51). A partir do século XIX, acresce ao carisma vicentino a educação de meninas e, mais adiante, a escolarização de todos. No processo de expansão de suas casas, em especial em países não-europeus onde os níveis de alfabetização são mais baixos e a escolarização é precária, nem sempre o aspecto caritativo foi o mais ressaltado, de modo que, em muitos casos, as religiosas também se dedicaram à educação das elites, com escolas particulares muito bem vistas desde o oitocentos. Pela experiência acumulada, nada parece mais adequado, portanto, do que confiar a essas mulheres, “abnegadas”, a tarefa de bem-formar as crianças e jovens parintinenses – esse é o ponto de vista da Prelazia.

Assim sendo, elas começaram a desembarcar em Parintins no dia 15 de fevereiro de 1957. A primeira irmã veio acompanhada pela Irmã Mattos, superiora da “Casa da Criança” de Manaus. Apenas uma semana depois, no

dia 23 de fevereiro, “iniciaram-se os exames de admissão ao Ginásio”. Dois dias mais e chega a segunda irmã: Genoveva Álvares. No dia 26 do mesmo mês, dá-se a instalação do “Ginásio Nossa Senhora do Carmo” e “a 1.º de março inicia-se o ano letivo, contando a 1ª Série com 39 alunos”. Esses dados estão registrados em um caderno que reúne textos e recortes de jornais, aberto pelas religiosas possivelmente na data de sua chegada e em cuja capa encontra-se gravado: *Principais Efemérides*.<sup>26</sup> Com pouco mais de cem páginas, essa foi uma fonte valiosa, pois, em meio a poucos registros, ajuda a compreender o que as Filhas da Caridade julgavam importante para narrar sua própria história em Parintins, pelo menos até dezembro de 1995, quando os escritos foram encerrados junto com o ano letivo. Não sabemos se outro livro do mesmo tipo foi lavrado e, caso tenha sido, não consta atualmente no arquivo do Colégio. De qualquer forma, estão registrados nesse documento as narrativas da fundação, a descrição das primeiras atividades, a formação das turmas, o andamento dos anos de trabalho educativo, cerimônias religiosas (coroações, missas, homenagens, festas) e civis (campeonatos, gincanas, formaturas), esboços de um histórico oficial e também alguns projetos e “lutas vitoriosas e fracassadas”, como ressalta uma das irmãs. Nos primeiros anos, a escola funcionou como externato particular, com mensalidades, livros e uniformes pagos pelos alunos e com concessão de algumas bolsas – segundo o regimento, 20% do número total de alunos. Em 1961, é criado o Curso Normal, para suprir a demanda de formação de professores e em 1975 e 1980 o Colégio firma convênios com o Estado do Amazonas, deixando de ser uma instituição privada e passando a funcionar como escola “pública”. Ainda assim, manteve características singulares, como um regimento próprio que dá ao bispo local o caráter de Patrono – Presidente Nato da escola –, o funcionamento das atividades em um prédio que pertence à diocese de Parintins, a presença de um orientador espiritual e diretores ligados à vida religiosa (quase sempre uma Irmã, Filha da Caridade).

## Trajectoria histórica e identidade institucional de um Colégio

O clamor pela expansão da instrução pública de Parintins era já antigo quando o Colégio Nossa Senhora do Carmo foi idealizado, construído e posto em funcionamento. Antonio C. R. Bittencourt, em sua *Memória do município*

---

<sup>26</sup> Essa palavra significa, em latim, “memorial diário”, “calendário”, e em grego, “de cada dia”. Na História está associada ao registro de datas importantes, dignas de serem lembradas ou comemoradas.

*de Parintins* (2001), publicada originalmente em 1924, já reclama sobre a extinção de escolas em “um dos municípios mais populosos do Amazonas”, segundo aferição do Censo de 1920, e uma “população infantil numerosa”. Funcionavam, então, “quatro escolas mantidas pelo Estado, sendo três na Cidade e uma no paraná do Bto” (Bittencourt, 2001, p. 142). Como justificativa ao empreendimento educacional católico, ficou enraizado na memória local que o colégio nasceu para suprir um déficit, que são não era pior em função do Grupo Escolar Araújo Filho e a Escola Comercial de Parintins. Os memorialistas tendem a reforçar (direta ou indiretamente) essa versão, que está mais clara no texto de dom Arcângelo Cerqua (2009, p. 94).<sup>27</sup> Já Tonzinho Saunier d ao colégio o reconhecimento de seu papel civilizacional. Menciona para isso o caráter monumental da obra – são “20 salas de aula, biblioteca, sala dos professores, diretoria, auditório, quadra de esportes e 15 banheiros” e relembra o hino escrito pelo primeiro bispo:

Estudai juventude, erguei a fronte  
Que um risonho porvir, já nos aguarda.

E o laurel da vitória que não tarda,  
Há de brilhar mais cedo no horizonte.

Refrão:  
Colégio Nossa Senhora do Carmo  
s oásis do saber e do amor.  
Bendita a formação que recebemos,  
E a imagem divina do senhor.

Saudemos o colégio tão querido  
Exaltando teu nome imortal.

Na verdade às o grande arsenal,  
E por nós tu serás esquecido (Saunier, 2003, p. 136, grifo nosso).

Nos documentos, porém, há evidências de outros educandários, talvez ginásios, em funcionamento. Além do Instituto Batista (que rivalizava ideológica e religiosamente com a Igreja) havia pelo menos uma escola particular na cidade e escolas municipais (urbanas e rurais) mantidas pela Prefeitura com a finalidade de atender os alunos das séries iniciais – jardim e primário. Ao menos do ponto de vista oficial, os governos vinham buscando

---

<sup>27</sup> O prelado fala em “curso primário e escola de comércio anmica e moribunda”.

implementar uma melhoria do ensino público, como atestam os documentos da Câmara mencionados por Larice Butel (2011, p. 36, 91, 94) em sua *Memória política de Parintins*:

Lei n.º 7 de 29 de Janeiro de 1948. Ficam criados nesta cidade e no interior do Município de Parintins, trinta (30) escolas mistas para o ensino primário [...]. Lei n.º 41, de dezembro 1952. Autoriza a construção de um prédio escolar. Art. 1.º – Fica o Poder Executivo autorizado a executar [...], as obras de construção de um prédio e um “Jardim da Infância”,[...] situado a rua Amazonas, canto com a travessa “Gomes de Castro”,[...]. Lei n.º 2, de 28 de junho de 1954. Subvenciona a Escola particular “Progresso”, Art.1.º – Fica subvencionada com a quantia de Cr\$ 300,00 (Trezentos Cruzeiros) mensais, a Escola particular “Progresso”, localizada nesta cidade à rua “Coronel José Augusto”, regida pela professora Zelinda de Andrade Nina.

Isso não minimiza, entretanto, um dos aspectos enfatizados por Cerqua, o de que a continuidade dos estudos ficava inviável para aqueles cidadãos privados de condições de deslocar-se e de manter-se nas capitais mais próximas – Manaus ou Belém – beneficiando-se dessa ausência de “escolas de primeira” apenas “alguns ricos pecuaristas”. Na visão do religioso, esse era um entrave para a região, até mesmo para a formação das novas gerações, uma vez que não havia sequer cursos voltados para a formação de professores de Ensino Básico ou para a formação de técnicos – elementos que indicam algumas razões para a paulatina popularização do Colégio do Carmo a partir dos anos 1970. Essa percepção se faz presente também na memória de dois ex-alunos, Moises Dray e Maria Regina da Silva Andrade:

Eu estudei no Araujo Filho. Era o único colégio que tinha aqui. Num tinha ainda o Colégio Nossa Senhora do Carmo, só era lá. Aí a gente estudava até o quarto ano, quinto ano e não tinha pra onde ir. Filho de papai é que ia embora pra estudar pra Manaus e a gente zerava naquilo mesmo (Dray, 2014).

Bem, desde quando eu comecei a estudar minha vontade foi estudar no Colégio Nossa Senhora do Carmo, mas naquele tempo ainda era pago e meus pais não tinham condições de pagar pra eu estudar. Aí eu estudei no Araujo Filho, no Padre Jorge e depois fui para o Estadual, de quinta a oitava série. Depois que concluí, eu fui fazer o magistério

no Colégio do Carmo. Tirei meu ensino médio todinho lá, os três anos (Andrade, 2014).

Um dos entrevistados em nossa pesquisa, Moises Dray, tem hoje 82 anos de idade. Nasceu em Parintins, filho de imigrantes judeus, e sem poder avançar nos seus estudos, optou por ficar na cidade, de acordo com suas palavras, servindo como “mão de obra barata”. Tornou-se mestre de obras e trabalhou na construção de importantes prédios da cidade, como o do Banco BASA e do Banco do Brasil. Interessante é que iniciou sua vida profissional como ajudante do padre Victor Heinz, religioso responsável pela primeira etapa da construção do Colégio Nossa Senhora do Carmo e a quem se atribui o sólido traçado arquitetônico do prédio (como se pode ver abaixo), construído em área nobre, próxima ao centro da cidade, de frente para o rio Amazonas e atrás da igreja do Sagrado Coração de Jesus, antiga matriz.



Colégio Nossa Senhora do Carmo, s/d. Acervo fotográfico do Colégio Nossa Senhora do Carmo.

Os tempos da edificação do Colégio também deixaram marcas na memória de Moises Dray, que trouxe à tona, durante as entrevistas, vários acontecimentos não-oficiais, que não estão nas memórias oficiais/institucionais e cujos atestados documentais nem sempre são fáceis de encontrar. Eis aí o “motivo da história oral”, que torna possível salientar o aspecto sempre inacabado da História, com sua infinitude de processos e reversões possíveis, na perspectiva de José Carlos Sebe Bom Meihy (2010, p. 181). É esse trabalhador quem retoma, por exemplo, a imbricação entre Igreja e Estado que garante a viabilidade de uma obra tão grande e custosa. Não sabemos ao certo de onde

veio o financiamento para a construção, uma vez que os poucos subsídios oferecidos pelo estado e pelo município seriam insuficientes. Ademais, em um contexto de instalação da prelazia, a igreja ainda dispunha de poucos recursos, mas ainda assim conseguiu criar a olaria e levar adiante os dois pavimentos do Colégio. Para nosso entrevistado, parte do dinheiro vinha da proximidade existente entre os católicos e o governo central e de uma amizade pessoal mantida entre o padre Heinz e então presidente da República, Getúlio Vargas. Vejamos a narrativa de Moises Dray:

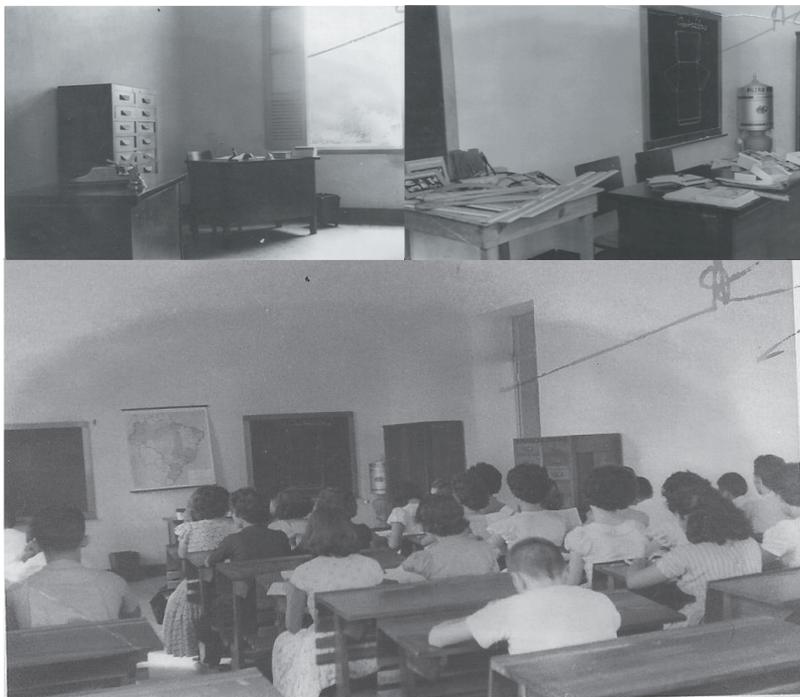
Eu fui sacristão do Padre Victor, me criei aí com ele. Nós éramos muitos curumins que ele criava pra ajudar na igreja. Só era ele de padre nessa época. Então, ele era engenheiro e passou a querer fazer esse Colégio Nossa Senhora do Carmo aí. Onde hoje é esse Colégio era o campo de futebol. E foi um... pra acertar, pra doarem esse terreno aí. Quando doaram, aí nós passamos a fazer a escavação do Colégio. Esse padre era doido, esse padre era doido. Fazia o alicerce da minha altura com mais de metro e meio de fundura. Isso tem uma estrutura que dá pra levantar muitos prédios em cima. A gente tirava pedra aí na beirada, areia se tirava na frente do sagrado. Ele pagava por lata, pagava por metro de pedra... e assim sucessivamente... a gente ia fazendo. E ele arranjou recurso com Getúlio Vargas, foi Getúlio Vargas que financiou pra fazer esse colégio aí. Quando não tinha dinheiro... menino acabou o dinheiro... ninguém vai trabalhar, e agora? Vamos esperar vir dinheiro. Ele ia lá, nesse tempo não tinha Brasília ainda, era no Rio de Janeiro o Palácio do Governo. Ele ia com Getúlio Vargas que financiava. O Loide<sup>28</sup> vinha trazer ferramenta, cimento, tinta, tudo o que era necessário para uma construção. E se levava em frente. Menino, olha, chegou o dinheiro... vamos botar pra trabalhar. Quando ele sentiu que tava comprando tijolo caro, ele comprou um terreno e fez uma olaria lá no Macurany. E fazia tijolo, fazia telha. Todo o tijolo que era feito lá foi empregado aqui nesse colégio (Dray, 2014).

A grandiosidade da obra surgia, nesse contexto, naturalmente, como uma garantia do caráter moderno de dessa escola, pois em meio a tantas controvérsias contra os protestantes e laicistas, era preciso afirmar não apenas os valores morais do catolicismo, mas também as sólidas bases pedagógicas das escolas confessionais. Vale lembrar que os bispos reunidos no Concílio Plenário Brasileiro, em 1939, haviam recomendado expressamente que “estabelecimentos de ensino indiferentes, ou pior ainda, orientados por seitas acatólicas, não deverão ser frequentados pelos católicos” (Azzi, 2008, p. 155). Em contrapartida, os colégios comandados pela Igreja foram deixando as capitais e as classes mais altas para atenderem também cidades interioranas e os “filhos do povo, gente remediada, classe média, pequenos lavradores,

---

<sup>28</sup> Navio de grande porte que fazia viagem no trecho Belém-Manaus.

comerciantes, empregados públicos” (idem, p. 160). O formato, no entanto, era muito similar ao dos grandes internatos abertos nos principais centros do país ao longo do século XIX: por fora, prédios relativamente imponentes, capazes de se destacar em meio à arquitetura local e garantir as condições para o desenvolvimento físico e mental das crianças; por dentro: salas organizadas de acordo com os princípios de ordem e hierarquia sustentados pela doutrina cristã, mas equipadas ao mesmo tempo com o que houvesse de mais moderno, para fazer frente ao “naturalismo pedagógico” proclamado pelos escolanovistas. Esse aspecto do Colégio Nossa Senhora do Carmo pode ser verificado em “relatórios de verificação das instalações” que atestam a adequação do estabelecimento para bem formar seus estudantes (como se pode verificar nas fotos abaixo), assim como em projetos para os laboratórios de Ciências, Geografia e Línguas vivas – para esse último se prevê inclusive “aparelho cinematográfico fixo” e “vitrola”, além de diversos livros em inglês e francês.



Imagens internas do Colégio Nossa Senhora do Carmo, s/d. Respectivamente: secretaria, material de desenho e trabalhos manuais e sala de aula comum. Acervo do Colégio Nossa Senhora do Carmo.

Um último aspecto que merece destaque é que ao longo de mais de cinco décadas a identidade institucional do Colégio, tornado “público, se manteve associada à igreja, a tal ponto que nem seu caráter confessional parece não incomodar nem as autoridades educacionais nem a comunidade local, impondo aos estudiosos do campo educacional (amazonense e brasileiro) a dimensão dos problemas relativos à laicização do ensino público – um processo definitivamente incompleto. Nas memórias de ex-alunos de ex-professores, esse caráter religioso é sempre lembrado como algo positivo, efetivando na esfera dos indivíduos uma versão da memória/história oficial, contada e recontada pelo próprio Colégio (e pela diocese de uma forma mais ampla) desde a sua fundação. Seleccionamos abaixo apenas um caso que tem aqui um caráter emblemático, uma vez que Maria Luzardina foi aluna e, posteriormente, professora do mesmo Colégio, no qual passou uma parte muito significativa de sua vida e sobre o qual diz guardar boas lembranças:

Bom, como aluna... eu tive do Colégio Nossa Senhora do Carmo uma grande contribuição. Desde o início a escola foi dirigida pelas irmãs, Filhas da Caridade... então tinha essa questão da religiosidade, que era muito forte, muito presente naquele tempo. No passado era muito mais forte do que hoje. Como nós já trazíamos de casa esses princípios religiosos, então o Colégio do Carmo só veio somar. Quanto à educação, a questão do ensino-aprendizagem também foi muito bom pra mim. Eu sempre fui uma aluna muito esforçada, bem aplicada né, então eu não tive nenhum problema, até porque naquela época – quando eu vim pra cidade – eu já não estava com seis, sete anos... eu já devia estar com oito anos, porque meus dois anos do princípio foram feitos lá no interior, lá na minha comunidade (...) Quanto à questão das normas, elas sempre foram muito evidenciadas, rígidas, as irmãs tinham muita autoridade sobre nós, colocavam os valores do respeito, da obediência, a questão da religiosidade mesmo... do amor a Deus, da devoção a Nossa Senhora e a São Vicente de Paulo... quem foi ele e toda uma filosofia que o Colégio sempre teve desde o princípio, né. Era muito bom. [Depois] como professora nunca tive problemas com essa coisa da religião (...) eu sempre fui professora de Língua Portuguesa, mas pra completar a minha carga horária eu também ministrei aulas de artes e de Ensino Religioso. Às vezes eu deixei o português pra dar Ensino Religioso... dezoito turmas né, porque era uma aula por semana, então completava assim. Mas nunca tive dificuldades, pois a minha formação religiosa é cristã católica e isso me ajudou muito. Agora minha compreensão, depois, com mais conhecimento... quando eu comecei a ler bastante, a me informar mais, foi mudando. Eu achava que era só a minha religião que era certa, que era a verdadeira e ao longo do tempo fui aprendendo que outras religiões... elas tinham o mesmo deus que eu tinha... a questão do respeito pela outra religião foi fluindo em mim né, por graça de Deus e com certeza do espírito Santo presente na minha vida (Oliveira, 2013).

Mesmo em uma sociedade orientada para mudanças, na qual novos valores não param de emergir, a fé e os princípios de organização da comunidade cristã continuam orientando a vida de um sem número de pessoas, “fiéis e cidadãos”, que passaram pelo Colégio. A força da instituição é tão grande, que mesmo aqueles que enfatizam algum aspecto mais negativo dessa escola – como a cobrança excessiva de disciplina e métodos demasiado tradicionais – sempre destacam na sequência o caráter edificante que tais experiências tiveram em suas vidas. Nesse sentido, as memórias do Carmo, como o Colégio é conhecido em Parintins, são sempre repletas de bons momentos e sua identidade institucional permanece, como o hino entoado pelos alunos, louvando a formação oferecida pela Igreja aos parintinenses.

Em outro espaço, talvez fosse possível indicar de maneira mais detalhada a trajetória do Colégio Nossa Senhora em Parintins e seu lugar no cenário educacional parintinense. Por ora, ficam aqui alguns poucos elementos de sua memória/história. Diante do que existe registrado na historiografia local, acreditamos ter oferecido uma módica contribuição. Assim sendo, sentimo-nos gratificados de poder dar outro olhar, bem mais científico, à trajetória dessa instituição educacional católica do município de Parintins, conscientes de que ainda há um longo caminho a percorrer nos estudos de História da Educação, não apenas em Parintins, mas em todo o médio-baixo Amazonas.

## Considerações Finais

Diante desse pequeno histórico e relatos sobre o Colégio Nossa Senhora do Carmo, em que por meio de diversas fontes pudemos analisar e problematizar a “Bendita a formação que recebemos”: catolicismo e memória institucional do Colégio Nossa Senhora do Carmo, dialogando com os mais variados teóricos da educação, conseguimos traçar um panorama de discussões acerca da educação no município de Parintins, em que por diversos motivos não explicados não há um debate mais profundo sobre a temática.

Mas diante do desafio, de se contar uma pequena parte da história desse educandário, em que por meio de pesquisas de campo conseguimos juntar, mesmo que parcialmente uma série de fontes que nos ajudaram a trazer à tona diversos elementos até então desconhecidos de muitos sujeitos que passaram por lá e fazem parte da história. Fontes que nos possibilitaram contar outra história do Colégio do Carmo, essa contada de fora para dentro e não de dentro para fora como era de costume. Assim sendo, sentimo-nos gratificados de poder dar outro olhar, bem mais científico, a trajetória dessa instituição educacional Católica do município de Parintins.

Enfim, o projeto sobre o Colégio do Carmo é só o início de uma grande jornada que temos de percorrer sobre a educação, não só em Parintins, mas na Amazônia.

## Fontes

*Álbuns fotográficos* (vários). Bom estado de conservação. Arquivo do Colégio Nossa Senhora do Carmo.

ANDRADE, Maria Regina da Silva. Entrevista realizada no dia 27 de maio de 2014 em sua residência. Entrevistador: Átila Sousa Sombra.

DRAY, Moises. Entrevista realizada no dia 17 de abril de 2014 em sua residência. Entrevistador: Átila Sousa Sombra.

OLIVEIRA, Maria Luzardina Reis de. Entrevista realizada no dia 10 de novembro de 2013 em sua residência. Entrevistador: Átila Sousa Sombra.

*Principais Efemérides do Colégio Nossa Senhora do Carmo – Parintins – Amazonas*. Manuscrito de aproximadamente 100 páginas. Bom estado de conservação. Arquivo do Colégio Nossa Senhora do Carmo.

UGGÉ, Pe. Henrique (dir.). Rádio Alvorada 40 anos. A voz que a Amazônia escuta. Parintins: Diocese de Parintins, 2007.

## Referências

ALVES, Manoel. A Escola Católica, uma história de serviço ao povo e à nação brasileira. In: *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba: PUC-Paraná, v. 03, n.º 7, set-dez. 2002. p. 1-26.

ANJOS, Maria de Lourdes Porfírio Ramos Trindade dos; CARVALHO, Carlos Henrique. Católicos e Protestantes no nordeste brasileiro no século XX: a educação em questão. In: *Saeculum*. Revista de História. João Pessoa: UFPB, jan. a jun. de 2010. p. 51-68.

AZZI, Riolando. História dos Religiosos no Brasil. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas; CEHILA-Brasil, 1983. p. 9-23.

\_\_\_\_\_. As Filhas da Caridade. In: *A Igreja e o menor na História Social brasileira*. São Paulo: Paulinas; Cehila-Brasil, 1992. p. 64-73.

\_\_\_\_\_. Escola católica *versus* ensino leigo e protestante e a Escola Nova e a educação tradicional. In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Terceira época: 1930-1964*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 153-163/ 306-326.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008. p. 86-120.

BASTOS, Maria Helena Câmara; STEPHANOU, Maria (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BITTENCOURT, Agueda B. *Congregações Católicas: educação e Estado nacional no Brasil (1840-1950)*. Campinas: UNICAMP: FAPESP, 2012. (Mimeo).

BITTENCOURT, Antonio C. R. *Memória do município de Parintins: estudos históricos sobre sua origem moral e material*. 2. ed. (fac-similado). Manaus: SEC, 2001.

BUTEL, Larice (org.). *História e memória política do município de Parintins: 1.ª legislatura de 1947 a 1951*. Parintins: Câmara de Vereadores, 2011.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de fé no Médio Amazonas*. Parintins: Prelazia de Parintins, 2009.

CHARLOT, Bernard. A pesquisa educacional entre conhecimentos, pesquisas e práticas: especificidades e desafios de uma área de saber. In: *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo: Anped, v. 11, n.º 31, janeiro/abril de 2006. p. 328-339.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, identidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FARIA FILHO, Luciano Mendes (org.). *Arquivos, fontes e novas tecnologias: questões para a História da Educação*. Campinas: USF, 2000.

FALCON, Francisco J. Calazans. História Cultural e História da Educação. In: *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo: ANPED, v. 11, n. 32, maio/agosto de 2006. p. 328-339.

LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

LESSA, Bruna Souza Aguiar. *História, religião e educação: a trajetória do pastor Eduardo França Lessa na cidade de Parintins*. Monografia (Graduação em História). Parintins: Universidade do Estado do Amazonas, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Congregações religiosas na Amazônia. In: FAÇANHA, Leonor Maria Sampaio; MAUÉS, Raymundo Heraldo; RODRIGUES, Fernando Mariano. *Ação das Ordens e Congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Imprensa Universitária do Pará, 1968. p. 11-82.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Memória, história oral e história. In: *Provocações*. São Paulo: USP, 2010. p. 179-191.

MINOZZI Jr., Essio. A educação brasileira na Era Vargas: as reformas e os grupos escolares paulistanos. In: *IV Colóquio de Pesquisa sobre Instituições Escolares*. São Paulo: UNINOVE, s/d.

MOURA, Laércio Dias. *A Educação Católica no Brasil*. 2. ed. São Paulo: ANAMEC: Loyola, 2000.

NUNES, Maria José Rosado. Prática político-religiosa das Congregações Femininas no Brasil: uma abordagem histórico-social. In: AZZI, Rioldo; BEOZZO, José Oscar (orgs.). *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas: CEHILA-Brasil, 1986. p. 188-218.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins*. Memória dos acontecimentos históricos. Manaus: Editora Valer: Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SAVIANI, Dermeval. Breves considerações sobre as fontes para a história da educação. In: LOMBARDI, José Claudinei; NASCIMENTO, Maria Isabel M. (orgs.). *Fontes, história e historiografia da educação*. Campinas: Autores Associados: HISTEDBR; Curitiba: PUCPR; Ponta Grossa: UEPG, 2004. p. 03-12.

SAVIANI, Dermeval *et al.* *O legado educacional do século XX no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2004.

SOUZA, Tadeu de. *Missão Vila Nova: Parintins (dos jesuítas aos missionários do PIME)*. Manaus: João XXIII, 2003.

VILLALTA, A. Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando (coord.); SOUZA, Laura de Mello (orgs.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida provada na América Portuguesa (vol. 1). São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 331-385.

WERLE, Flávia Obino Corrêa. História das instituições escolares: de que se fala? In: LOMBARDI, José Claudinei; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura (orgs.). *Fontes, história e historiografia da educação*. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 13-36.

## **SOBRE OS AUTORES**



## **Ananias Carvalho da Silva Neto**

Mestrando em História pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e graduado em História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). É professor da Rede Estadual de Ensino.

## **Arcângelo da Silva Ferreira**

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). É professor assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Desenvolve pesquisas em História e literatura no século XX.

## **Atila Sousa Sombra**

Graduado em História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), foi bolsista do Programa de Apoio à Iniciação Científica da Fundação de Amaro à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

## **Clarice Bianchezzi**

Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professora assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde coordena a Especialização em Metodologia do Ensino de História. Desenvolve pesquisas sobre religiosidades no campo das esquerdas e sobre educação.

## **Dayanna Batista Apolônio**

Graduada em História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), foi bolsista do Programa de Apoio à Iniciação Científica da Fundação de Amaro à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

## **Deilson do Carmo Trindade**

Doutorando e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Atualmente é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (Ifam). Foi professor da Rede Estadual de Ensino e do Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). É pesquisador do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (Gepos) e do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (Geha). Autor do livro *As benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias*.

## **Diego Omar da Silveira**

Doutorando em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). Foi coordenador de projetos do Núcleo de Estudos da Religião (NER), entre 2008 e 2012, e professor do Departamento de Educação da Ufop. É professor assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde coordena o curso de História. Atualmente, está à frente da Regional Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR).

## **Elaine Cristina Oliveira F. Archanjo**

Mestre em História pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e graduada em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde foi professora substituta do curso de História. É bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

## **Eliana Ramos Ferreira**

Doutora e mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É professora da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará (UFPA) e pesquisadora dos seguintes Grupos de Pesquisa: Terra, natureza e território na Amazônia luso-brasileira, Oitocentos; Grupo de Pesquisa de História da Amazônia e Grupo de Estudos e Pesquisas Encida de Moraes sobre Mulher e Relações de Gênero (Gepem). Desenvolve pesquisas sobre gênero, história rural, direito agrário, imigração.

## **João Marinho da Rocha**

Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). É professor assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

## **Julio Claudio da Silva**

Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É professor Adjunto no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde coordena os cursos de História no Plano Nacional de Formação de Professores (Parfor). É diretor da Seção Regional Norte da Associação Brasileira de História Oral (ABHO). Desenvolve pesquisa sobre relações raciais e de gênero, Movimento Negro e Comunidades Quilombolas.

## **Marcos Montysuma**

Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestre em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde desenvolve pesquisas em memória, história oral, história ambiental, gênero e meio ambiente, cultura e meio ambiente, Amazônia.

## **Mary Tânia dos Santos Carvalho**

Doutoranda em Educação em Ciências e Matemática (interinstitucional) e mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). É professora assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde coordena do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid-História).

## **Mônica Xavier de Medeiros**

Doutoranda em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É professora assistente no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). É Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (Fapeam).

## **Noélio Martins Costa**

Doutorando e Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). É professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (Ifam), professor bolsista da segunda licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) no Plano Nacional de Formação de Professores (Parfor) e pesquisador do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (Geha).

## **Patrícia de Souza Oliveira**

Graduanda em Pedagogia no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), foi bolsista do Programa Institucional de Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

## **Patrícia Regina de Lima Silva**

Mestranda em História pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e graduada em História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (Cesp)

da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Foi bolsista do Programa de Apoio à Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

### **Patrícia Rodrigues da Silva**

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), onde coordena o Laboratório de História Oral (LHO). Desenvolve pesquisas na área de História regional, com destaque para cidade e trabalhadores no Amazonas.

### **Tarcísio Serpa Normando**

Doutor e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). É professor do Uninorte/Laureate e da Secretaria Municipal de Educação de Manaus. Desenvolve pesquisas sobre história do Ensino de História.



Este livro foi composto em caracteres Adobe Garamond Pro  
e impresso em dezembro de 2015.  
Tiragem: 500 exemplares.

**Pensar, fazer e ensinar história: desafios para o ofício do historiador no Amazonas** é uma produção coletiva, com 19 autores, que parte da premissa de que não existe uma única forma de existir, viver e refletir a história. Também enuncia as diferenças que precisam ser reconhecidas pelo praticante do ofício, tanto mais porque os agentes históricos representam a própria diversidade cultural, como também são diversos os *loci* das experiências sociais, em constante relação e negociação de sentido.

**UEA**  
UNIVERSIDADE  
DO ESTADO DO  
AMAZONAS

**UEA**   
EDIÇÕES

 **CAPES**

Ministério da  
Educação

GOVERNO FEDERAL  
**BRASIL**  
PÁTRIA EDUCADORA