

Maicon Douglas Holanda
Dernival Venâncio Ramos Júnior
Idelma Santiago da Silva
Pere Petit
Airton dos Reis Pereira
Sariza Oliveira Caetano Venâncio
(Orgs.)

História Oral na AMAZÔNIA

experiências e possibilidades



A Amazônia é uma região com uma diversidade biológica, cultural, linguística e social muito grande (cidades urbanas, povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, posseiros, quebradeiras de coco, assentados da reforma agrária, sem-terra etc.). É também espaço disputado pelo grande capital através da expansão da mineração, do agronegócio (pecuária, soja, eucalipto) e da exploração madeireira, com anuência e participação direta do Estado. Essa parceria concentra terras, explora os recursos naturais para fins de exportação com novos e crescentes lucros e provoca conflitos e violência no campo. Por essa razão, e não é por acaso, o Estado promove a implantação de grandes projetos de infraestrutura como rodovias, ferrovias e hidrelétricas para beneficiar esse setor da sociedade. É a partir de tudo que foi dito que acreditamos que uma História oral à amazônida precisa saber o seu lugar na geopolítica da amazônica contemporânea e o que isso implica na sua prática. É preciso reviver as melhores tradições da História oral, ou seja, terá que dialogar com a diversidade socio-cultural e epistêmica do contexto amazônico; terá que dialogar com a riqueza da tradição História oral brasileira; terá que dialogar com os sujeitos coletivos amazônidas. Assim sendo, terá que atrever-se, cada dia mais, a esticar os seus pressupostos teóricos, metodológicos e epistemológicos, e terá que fazer isso já! Para iniciar ela precisa se questionar: qual é o meu lugar dentro desse mundo amazônida? Não é uma pergunta que deva ser encarada de forma retórica, sem a exigência de uma resposta; mas que a respostas surja nas parcerias, diálogos e encontros, pois só assim poderemos, plenamente, nos localizar nessa geopolítica, e anunciar o amanhã que seja, ele também, amazônida: anticolonial, plural, enraizado e solidário não na espera, mas na esperança.



Associação Brasileira
de História Oral



editora *fi*.org



HISTÓRIA ORAL NA AMAZÔNIA

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Maicon Douglas Holanda

Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT)

Idelma Santiago da Silva

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa)

Airton dos Reis Pereira

Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Pere Petit

Universidade Federal do Pará (UFPA)

George Leonardo Seabra Coelho

Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Moisés Pereira da Silva

Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT)

João Marinho da Rocha

Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

HISTÓRIA ORAL NA AMAZÔNIA

EXPERIÊNCIAS E POSSIBILIDADES

Organizadores

Maicon Douglas Holanda
Dernival Venâncio Ramos Júnior
Idelma Santiago da Silva
Pere Petit
Airton dos Reis Pereira
Sariza Oliveira Caetano Venâncio



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Os organizadores



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

HOLANDA, Maicon Douglas et al. (Orgs.)

História Oral na Amazônia: experiências e possibilidades [recurso eletrônico] / Maicon Douglas Holanda et al. (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

516 p.

ISBN: 978-65-5917-597-0

DOI: 10.22350/9786559175970

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Coletânea; 2. História Oral; 3. experiências; 4. Amazônia; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Agradecemos a Associação Brasileira de História Oral (ABHO) pelo apoio incondicional à publicação desta obra. À Regional Norte da Associação Brasileira de História Oral (ABHO/Norte), que em parceria com o Colegiado de História da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT/Araguaína), realizaram o *XII Encontro Regional Norte de História Oral e IV Congresso Pan-Amazônico*. Aos/as autores/as que somaram-se conosco nessa empreitada. Viva o Norte, viva a Amazônia!

SUMÁRIO

PREFÁCIO

13

POR UMA HISTÓRIA ORAL À AMAZÔNIDA

Dernival Venâncio Ramos Júnior

Idelma Santiago Silva

Airton dos Reis Pereira

Sariza Oliveira Caetano Venâncio

Pere Petit

Maicon Douglas Holanda

1

21

MASCULINIDADES NA CENA PARAENSE DE HEAVY METAL (1982-2019)

Bernard Arthur Silva da Silva

2

44

(DES)ENCONTROS NO FAZER HISTÓRIA ORAL: EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA EM ARAGUAÍNA-TO

Bruna da Silva Cardoso

3

56

MEMÓRIA E BIOGRAFIA: UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DA PROSTITUIÇÃO FEMININA NEGRA EM NOVA OLINDA/TO

Bruna de Souza da Silva

Olivia Macedo Miranda de Medeiros

4

76

CLINTON THOMAS E A IGREJA DE CRISTO EM URUCARÁ, AMAZONAS: EXPERIÊNCIAS DE REGISTROS ORAIS NA PAN-AMAZÔNIA

César Aquino Bezerra

5

89

OBJETOS (I)MATERIAIS GAVIÃO: LUGAR E IDENTIDADE COLETIVA NA ALDEIA KRÂPEITI-JÊ

Cícero Teresa dos Santos

6

104

A MÍSTICA E OS MITOS DA FLORESTA NA BENZIÇÃO EM PARINTINS

Deilson do Carmo Trindade

7

119

O ESPAÇO DOS SABERES, PRÁTICAS E MEMÓRIA DAS MESTRAS E DOS MESTRES CARANGUEJEIROS DA RESERVA EXTRATIVISTA (RESEX) DE SÃO JOÃO DA PONTA-PA NO CURRÍCULO E NAS ATIVIDADES DOCENTES DA REDE MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SÃO JOÃO DA PONTA (PARÁ)

Edvilson Filho Torres Lima

8

128

EM BUSCA DE UMA VIDA MELHOR: A HISTÓRIA E MEMÓRIA DOS MIGRANTES DE LIMOEIRO DO AJURU/PA (1960/1970)

Elias Diniz Sacramento

9

156

ESCOLA BÍBLICA E PERIÓDICOS CRISTÃOS: EDUCAÇÃO CRISTÃ, COTIDIANO E ORALIDADES NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CONSERVADOR PENTECOSTAL NO TEMPO PRESENTE PARAENSE

Eliezer da Rocha Gonçalves

10

179

ENSINANDO E APRENDENDO, AS MULHERES TECEM SUAS HISTÓRIAS: MEMÓRIAS E DOCÊNCIA DE MULHERES-PROFESSORAS-APOSENTADAS

Érica de Cássia Maia Ferreira

11

196

HISTÓRIA DE VIDA, MEMÓRIA E SABERES TRADICIONAIS NO NORTE DO TOCANTINS: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PESQUISA EM HISTÓRIA ORAL

Francisca Leidiane Privino Gomes dos Santos

Kênia Gonçalves Costa

12

212

PARA NARRAR, OFERECER UMA ESCUTA SENSÍVEL: ANÁLISE DE RELATOS DE UMA CONTADORA DE HISTÓRIAS

Francisca Verônica Feitosa Andrade

13

228

HISTÓRIA ORAL NOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS: NARRATIVAS DE SI E MEMÓRIAS DOCENTES (1951-2019)

Jéssica Dayanne de Lima Santos

Maicon Douglas Holanda

14

258

O PROTAGONISMO DAS MULHERES NAS OCUPAÇÕES DOS BAIRROS ITAÚNA II E PAULO CORRÊA EM PARINTINS/AM

Jheniffer Natividade Rodrigues

15

271

“PROCURAÇÃO DE NEGROS”. NOS RASTROS DAS MEMÓRIAS QUILOMBOLAS DO RIO ANDIRÁ

João Marinho da Rocha

16

292

HISTÓRIA E MEMÓRIA: PROTAGONISMO NEGRO NO ANDIRÁ A TRAJETÓRIA DE VIDA DE BENEDITO ANTÔNIO DA SILVA BARREIRINHA/AM

Jucinara Cabral da Silva

17

310

CENAS DE UMA CRÔNICA TAPANAUENSE: MARIA DE NAZARÉ NASCIMENTO FAVACHO

Lenon Victor Xavier Brasil

18

329

OS MODOS DE VIVER DE UM REASSENTAMENTO URBANO COLETIVO: MEMÓRIAS E NARRATIVAS DOS NATIVOS DESTERRITORIALIZADOS NA FORMAÇÃO DO LAGO DA USINA HIDRELÉTRICA DE ESTREITO, BABAÇULÂNDIA/TO

Leomaura Miranda de Andrade Soares

Olivia Macedo Miranda de Medeiros

19

341

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE JURUTI VELHO/PA E A LUTA PELOS ROYALTIES ATRAVÉS DA HISTÓRIA ORAL

Maiara Andrade Paes

20

357

“NA MINHA ÉPOCA, AS COISAS ERAM ASSIM”: A CONDIÇÃO FEMININA E A CULTURA ESCOLAR NAS NARRATIVAS DE PROFESSORAS APOSENTADAS DO NORTE DO TOCANTINS

Maicon Douglas Holanda

21

381

MEMÓRIA E DOCÊNCIA: REFLEXÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA NO SOME-PA

Moisés Pereira da Silva

22

402

POLÍTICAS EDUCATIVAS Y SU INCIDENCIA EN LA VIDA DE LAS MUJERES AMAZÓNICAS DEL ECUADOR

Odila Mena

Fredy Aguilar Rodríguez

Darwin Chicaiza

23

420

CONSTRUINDO FONTES ORAIS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Pere Petit

24

441

CAMINHOS DA PESQUISA EM HISTÓRIA ORAL: O FAZER-SE PESCADORA EM SÃO FÉLIX PIONEIRO – MARABÁ-PA

Rayssa Cristina Ribeiro Mascarenha

Idelma Santiago da Silva

25

459

MEMÓRIAS, EDUCAÇÃO E TRABALHO NAS NARRATIVAS DE DONA HORTÊNCIA, CAMETÁ-PA

Rozangela Martins da Silva

26

482

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA AMAZÓNICA UNA EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN, ACCIÓN Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA EN ECUADOR

Saúl Uribe Taborda

Patricia Bermúdez Arboleda

Oliver Issa

27

503

TRANSFORMAÇÕES DO MÉDIUM, TRANSFORMAÇÕES NA CULTURA: DA MUDIATIZAÇÃO À DATAFICAÇÃO DA MÚSICA NA AMAZÔNIA

Talita Cristina Araújo Baena

Otacílio Amaral Filho

SOBRE OS ORGANIZADORES

514

PREFÁCIO

POR UMA HISTÓRIA ORAL À AMAZÔNIDA

Dernival Venâncio Ramos Júnior

Idelma Santiago Silva

Airton dos Reis Pereira

Sariza Oliveira Caetano Venâncio

Pere Petit

Maicon Douglas Holanda

INTRODUÇÃO

A Amazônia é uma região com uma diversidade biológica, cultural, linguística e social muito grande (populações urbanas, povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, posseiros, quebradeiras de coco, assentados da reforma agrária, sem-terra etc.). É também espaço disputado pelo grande capital através da expansão da mineração, do agronegócio (pecuária, soja, eucalipto) e da exploração madeireira, com anuência e participação direta do Estado. Essa parceria concentra terras, explora os recursos naturais para fins de exportação com novos e crescentes lucros e provoca conflitos e violência no campo¹. Por essa razão, e não é por acaso, o Estado promove a implantação de grandes projetos de

¹ Segundo os dados divulgados pela Comissão Pastoral da Terra em 10 de dezembro de 2021, no ano de 2021, 418 territórios em todo o Brasil sofreram algum tipo de violência, sendo indígenas (28%), quilombolas (23%), posseiros (14%) e sem-terra (13%). Dos 26 assassinatos ocorridos nesse ano (8 eram indígenas, 6 sem-terra, 3 posseiros, 3 quilombolas, 2 assentados, 2 pequenos proprietários e 2 quebradeiras de coco babaçu), com aumento de 30% em relação a 2020. Mas dos 26 assassinatos, 20 ocorreram na Amazônia, correspondendo 77% do total nacional. Por outro lado, na Amazônia, 18.816 famílias foram impactadas diretamente pelo desmatamento ilegal (92% do total nacional), 51.809 tiveram seus territórios invadidos (91% do total nacional), 25.302 sofreram com a grilagem de seus territórios (93% do total nacional) e 9.447 foram vítimas da pistolagem (78% do total nacional) (CPT, 2021).

infraestrutura como rodovias, ferrovias e hidrelétricas para beneficiar esse setor da sociedade.

Contudo, a Amazônia é também o *lôcus* de resistências múltiplas a esse modelo depredador e violento; fato que os movimentos sociais e inúmeras comunidades rurais e urbanas têm denunciado o açambarcamento dos bens comuns, dos territórios e da memória. Eles têm defendido a vida e reivindicado a validade de seus conhecimentos a partir de sua insurgência e das experiências de *r'existência*, formas distintas de estar e conhecer o mundo.

Gilson Tapirapé, um destacado intelectual indígena, por exemplo, fala da necessidade de esticar o conhecimento². Esse gesto que nos lembra, dentro das epistemologias ocidentais, uma pressão por extrapolar limites tem sentido diverso na fala indígena: têm mais a ver com acolher o que existe para todos, nesse caso, *o ato de conhecer e de conhecer o conhecimento*.

Nós é que achamos, a partir das epistemologias modernas e coloniais, que existem barreiras entre “saber” e “não saber”, “conhecimento” e “mito”, razão e corpo – somos vítimas (por sermos sujeitos que existem em um país periférico) – do que eu chamo “exclusivismo epistemológico” (RAMOS, 2020). Mas, também, a outros vitimamos. Muitas vezes achamos que seríamos nós, através de nossas ferramentas, aqueles que conhecem a verdade da realidade... ou a realidade da verdade. Que produzem conhecimento. É contra esse exclusivismo epistêmico que escrevemos na tentativa de abandoná-lo

² Devemos essa referência à profa. Kênia Gonçalves Costa. Foi em uma aula na UFG que Gilson, por volta de 2010, discorreu sobre a necessidade de esticar o conhecimento acadêmico de modo que ele incluía realidades outras.

para que possamos esticar o conhecimento. No caso, aqui de modo específico, esticar a História oral.

Este texto, portanto, tem o propósito de refletir a prática da História oral nos processos de pesquisas acadêmicas na Amazônia, problematizando-a a partir das epistemologias gestadas nas comunidades e movimentos sociais. Ao mesmo tempo buscamos colocar em questão os pressupostos políticos e epistemológicos da ciência moderna para construir uma História oral à Amazônida, ou seja, anticolonial, plural e solidária.

PARA ESTICAR A HISTÓRIA ORAL

A História oral produzida na Amazônia sofre múltiplas pressões. Não é incomum gerentes dos grandes empreendimentos como Usinas de Hidrelétricas (UHEs) reclamarem abertamente que estamos “dando ouvidos” a representantes dos movimentos sociais e comunidades, ou que estamos escutando apenas um lado, o lado do “povo que só quer confusão”, ou que não escutamos aqueles que eles (os empreendimentos) dizem que deveríamos escutar. Ao fazer isso, mobilizam mais uma estrutura de subalternização dos sujeitos deslocados: a de que eles não sabem conhecer a si mesmos e a sua experiência ou que o conhecimento que produzem é parcial... eivado de viés político.

Por outra parte, afirmam-se a si mesmos – já que enunciam que eles é quem deveriam ser ouvidos – como aqueles que conhecem o processo e a experiência dos outros, dos próprios deslocados. Falam, portanto, a partir do registro do “exclusivismo epistemológico” em interseção, especialmente, com o racismo. Ou seja, realiza-se o

amálgama de dois regimes repressivos – do colonialismo epistêmico e do racismo – para produzir um outro menos humano e como um inimigo intrusivo (KILOMBA, 2019), visando deslegitimar suas expressões e normalizar a violência sobre seus corpos racializados. O “exclusivismo epistemológico” (RAMOS, 2020) é irmão siamês do racismo moderno-colonial. A forma como os grandes empreendimentos são implantados na Amazônia, como política de Estado de Exceção (MALHEIRO, 2020), contém, de saída, o racismo estrutural e, no processo, o racismo institucional é flagrante.

Queremos aqui ressaltar que o “exclusivismo epistêmico” praticado pelos grandes empreendimentos não se dá somente em relação às comunidades e movimentos sociais; ele também ocorre na relação com a universidade. Exclui-se, durante o processo, os saberes dos povos e, como ocorreu no caso de Belo Monte, os saberes universitários. O painel de especialistas que se posicionaram contra a usina foi desconsiderado (Matos, 2020) e os resultados de suas pesquisas foram atacados na imprensa. Destacamos que a pressão política sobre o trabalho e, não poucas vezes, sobre o corpo do pesquisador/a tem aumentado e as associações profissionais devem estar atentas.

Contudo, existem pressões, na nossa avaliação, propositivas, que chamaremos de pressão pelo esticamento da História oral, para construção de uma História oral à amazônida. O primeiro exemplo é a ideia tão bonita de que *a História oral é uma arte da escuta baseada na prática do diálogo*, uma das tantas ideias bonitas que nos brindou Alessandro Portelli. Sem sombra de dúvida, essa ideia tem grande potencial de esticamento.

Por exemplo, deveríamos fazer destaque na parte do diálogo, não como evento situacional do rito metodológico da História oral, mas

dizer que a História oral amazônida é, de modo especial, uma arte do diálogo – político, cultural, linguístico e, sobretudo, epistemológico. Assim, o diálogo não seria uma parte, seria antes o todo, uma realidade englobante de uma História oral à amazônida. Isso porque não é incomum, que a interação entre sujeitos em pesquisa (o sujeito acadêmico e os sujeitos ligados a movimentos sociais e comunidades) seja contínuo e se desdobre por anos, e por várias entrevistas, re-entrevistas e conversas... Desse modo, essa escuta é sempre mútua e impacta no processo de formação dos dois ou vários sujeitos em situação de diálogo.

Eles se formam nesse diálogo aberto e contínuo, às vezes formalizado nas entrevistas, às vezes retomados em eventos e encontros de militância, às vezes nos encontros cotidianos da vida. Percebemos que, cada vez mais, os militantes e sujeitos ligados às comunidades e aos movimentos sociais, de modo especial os mais jovens, vêm à universidade para estudar graduação ou mestrado. Contudo, não raro, a presença deles e delas nas universidades não se coadunam ao projeto civilizador e epistemológico que essa representa que, no geral, desconsidera e invisibiliza os seus saberes, gestados a partir das experiências práticas e dos conflitos, e os transformam em objetos. As suas presenças questionam e buscam deslocar esse pressuposto político e epistemológico. Por isso, o diálogo que trazem envolve o tensionamento das relações de poder e dos imperativos éticos na (re)produção e circulação dos conhecimentos, possibilitando processos de (des)aprendizagens mútuas.

Assim, é cada vez mais frequente ouvirmos desses sujeitos que se a universidade quer produzir conhecimento sobre sua comunidade, que não o faça a partir da perspectiva dos sojicultores e dos

empreendimentos turísticos que ameaçam o seu território; querem que ouçamos e dialoguemos com eles. Essa reivindicação de localização política do conhecimento e de seus sujeitos é um dos desafios que temos que enfrentar. Compreendemos como desafio porque ele questiona, “estica” e coloca uma questão ética para nós: o conhecimento que produzimos sobre as comunidades, os beneficia de algum modo? Esse conhecimento dialoga com o conhecimento deles? Para que serve e a quem serve?

Algumas pessoas podem até questionar sobre uma interlocução que exclui os grandes empreendedores, os sojicultores, pecuaristas e empresários do turismo ecológico. Contudo, vale lembrar que a interlocução aqui proposta visa incluir nos diálogos sujeitos até então excluídos dos processos. Assim, antes da proposição ser excludente, ela inclui na mesa de discussão em que estão sentados sujeitos que creem ter a exclusividade do conhecimento sobre a realidade, os sujeitos e seus conhecimentos excluídos historicamente.

Assim, não apenas “damos ouvidos” ou escutamos as comunidades, mas produzimos conhecimento em diálogo, reconhecendo a pluralidade epistemológica do mundo. Por esse motivo, nossas hipóteses sobre inserção em campo sofrem esticamento, porque os movimentos sociais e as comunidades nos questionam pela geopolítica do conhecimento que habitamos; os resultados de nossos trabalhos sofrem pressão para a desconstrução do exclusivismo epistemológico. Assim, esticamos os ritos metodológicos para que neles caibam essa diversidade epistemológica e que o resultado desse encontro seja compreendido como conhecimento fruto de diálogo intepistêmico.

Em razão disso, muitos sujeitos e sujeitas sociais amazônidas tem cobrado, cada vez mais, que a tradução específica do conhecimento

deles para a linguagem científica, realizada por acadêmicos, tragam a marca desse diálogo na forma da coautoria ou do reconhecimento da parceria epistêmica. Ainda que essa tradução e representação ocorra na língua hegemônica, ela é desejada na perspectiva de superar os apagamentos e a invisibilidade das diversas autorias envolvidas no processo. Politicamente, desloca-se ainda mais o exclusivismo epistêmico dado ao sujeito universitário, avança-se na descolonização do saber, da língua e da escrita.

É a partir de tudo que foi dito que acreditamos que uma História oral à amazônida precisa saber o seu lugar na geopolítica da amazônica contemporânea e o que isso implica na sua prática. É preciso reviver as melhores tradições da História oral, ou seja, terá que dialogar com a diversidade sociocultural e epistêmica do contexto amazônico; terá que dialogar com a riqueza da tradição da História oral brasileira; terá que dialogar com os sujeitos coletivos amazônidas. Assim sendo, terá que atrever-se, cada dia mais, a esticar os seus pressupostos teóricos, metodológicos e epistemológicos, e terá que fazer isso já! Para iniciar ela precisa se questionar: qual é o meu lugar dentro desse mundo amazônida? Não é uma pergunta que deva ser encarada de forma retórica, sem a exigência de uma resposta; mas que a resposta surja nas parcerias, diálogos e encontros, pois só assim poderemos, plenamente, nos localizar nessa geopolítica, e anunciar o amanhã que seja, ele também, amazônida: anticolonial, plural, enraizado e solidário não na espera, mas na esperança.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alice. “Pesquisador ganhador de Prêmio Nobel sofre ataques xenófobos de bolsonarista em audiência no Amazonas”. **O Povo Online**. Fortaleza, 29 de set. 2021.

Disponível

em

<https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2021/09/29/pesquisador-ganhador-de-premio-nobel-sofre-ataques-xenofobos-de-bolsonarista-em-audiencia-no-amazonas.html>. Acesso em: 27 de ago. 2022.

CPT. **Dados parciais da CPT:** Violência contra ocupação e a posse, assassinatos de sem-terras e mortes em consequência dispararam em 2021. Goiânia, 10 de dezembro de 2021. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5889-dados-parciais-da-cpt-violencia-contr-ocupacao-e-a-posse-assassinatos-de-sem-terras-e-mortes-em-consequencia-dispararam-em-2021>. Acesso em: 11 dez. 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

MALHEIRO, Bruno Cezar. Colonialismo Interno e Estado de Exceção: a “emergência” da Amazônia dos Grandes Projetos. **Caderno de Geografia**, v. 30, n. 60, p. 74-98, 2020.

MATOS, N. “Eu te avisei sobre Belo Monte.” **Revista IHU On Line**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/598834-o-eu-te-avisei-sobre-belo-monte>. Acesso em: 27 ago. 2022.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RAMOS JÚNIOR, Dernival Venâncio. Desencobrir o sul, desfeticizar o pensamento. **EntreLetras**, v. 11, n. 2, mai./ago. 2020, p. 102-121. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/10240/17561>. Acesso em: 27 ago. 2022.

1

MASCLINIDADES NA CENA PARAENSE DE *HEAVY METAL* (1982-2019)

*Bernard Arthur Silva da Silva*¹

PROBLEMATIZANDO AS MASCLINIDADES NA CENA PARAENSE DE *HEAVY METAL*: TEORIA E MÉTODO

Minhas vivências nesse meio musical (SILVA, 2014)² somadas às investigações (monografia e dissertação) que fiz, acerca dos registros escritos, audiovisuais, imagéticos e orais, deixados pelas ações de *headbangers* e bandas paraenses de *heavy metal*, entre 1977 e 2005, perceberam um domínio masculino simbólico (BOURDIEU, 2012), não somente na cena de *heavy metal* local, como também na de *rock* paraense. Isso se deu, principalmente, no intervalo 1982-1993. Mas, ao mesmo tempo, também permitiram vislumbrar uma atuação feminina atravessada entre 1982 até as duas primeiras décadas dos anos 2000, especificamente, na cena de *heavy metal* (SILVA, 2010, 2014).

Esse domínio na cena *heavy metal* local, expõe a construção de uma masculinidade branca com grande alcance, desde a metade dos anos 70 até hoje. Músicos das bandas e fãs que a integraram, em sua grande maioria, são homens, brancos, heterossexuais, oriundos de famílias

¹ Graduado em História (UFPA, 2011) e Mestre em História Social da Amazônia (PPHIST, 2014). Professor do Curso de História/UNIFESSPA/Campus Xinguara e doutorando em comunicação (PPGCOM/UFPE). E-mail: bernard@unifesspa.edu.br e/ou bernard.arthur@ufpe.br.

² De 2003 a 2008, apenas atuei como público de eventos e consumidor de produtos ligados ao *heavy metal*. Fui produtor de shows, apresentador de programa de rádio, resenhista em fanzines e financiador de alguns registros fonográficos de bandas, entre 2009 e 2013, me lançando, já como produtor ativo da cena local.

classe média com pais estabelecidos enquanto advogados, juízes, defensores públicos, políticos, servidores públicos federais, comerciantes e militares frequentadores de escola privada, moradores de bairros centrais, com escolaridade completa e pós-graduados (MACHADO, 2004; OLIVEIRA, 2011; SILVA, 2010, 2014). Conjuntamente, um significativo número de músicos e adeptos negros desse gênero musical, também se fizeram presentes e, ainda fazem, nessa cena (SILVA, 2010; 2014).

Para os propósitos desse texto, devemos alertar que, estamos diante da mundialização do *heavy metal*, nos anos 80 (JANOTTI JR, 2004). Um recorte da contemporaneidade, do “tempo presente” que, abrange os séculos XX e XXI (HOBSBAWM, 1995). Em particular, no ramo artístico, o *heavy metal* foi uma das manifestações musicais que se entranhou nas construções narrativas de Belém desde a metade dos anos 70, transitando pelos 80, culminando, em 1993, com o Festival Rock 24 Horas. Por conta disso, agraciou os sujeitos dessa empreitada histórica (MACHADO, 2004).

Entretanto, o caráter da cena de *heavy metal* paraense modificou-se depois do encerramento do Rock 24 Horas e deu outro rumo para o seu processo histórico. Obviamente, os momentos pré (1977-1982, 1982-1986, 1986-1989 e 1990-1993) e pós-3º Rock 24 Horas (1993-1996) justificam-se enquanto marcos da História Social do *heavy metal* paraense por materializarem as suas origens (1977-1982 e 1982-1986), expansão (1986-1989), consolidação (1990-1993), declínio e reorganização (1993-1996) em Belém. Já, 1997-2005 destacou-se por um novo momento de intensa presença na urbe belenense, detidamente, no centro.

Historicamente, no *heavy metal*, identificamos um discurso moldado pelo patriarcado, nordeando uma masculinidade hegemônica branca, operária, heterossexual, oriunda dos EUA e Inglaterra (VASAN, 2011; WALSER, 1993; WEINSTEIN, 2009), seus países de origem. Logo, o que pode ser definido como “*heavy metal*” e, quem pode ser denominado de “*headbanger*”, o apreciador desse tipo de música, partem de definições masculinas. Assim, os elementos que “fogem à norma”, são vistos enquanto desviantes, como o feminino, por exemplo (BATISTA; SANTOS, 2020; PACHECO, 2006).

Definições ligadas às dimensões sonoras (o “poder”, a “força” e a “agressividade” vindo do volume da música, guitarra, contrabaixo, bateria, vocal como fontes dessa sonoridade), visual (calça *jeans*, jaqueta de couro e camisa preta estampada com o emblema da banda favorita ou com a capa do disco dela, cabelos longos, corpos tatuados e cheios de *piercings*), verbal (comunicação via palavras, podendo ser nomes das bandas, letras das músicas, títulos dos álbuns, palavras e frases) e práticas sociais (*headbanging*, *air guitar*, *air drum*, *stagediving*, *moshpit* e o símbolo do *metal*), constroem as identidades do *heavy metal* e *headbangers*, além das alteridades, dos “outros”, dos “desviantes”, dos que “não são do *heavy metal*”, “não são *headbangers*”.

Sobre esses tópicos, recorreremos a algumas falas de *headbangers* locais, com vistas a levantar questionamentos à respeito do que é ser homem e, das masculinidades desenvolvidas, na cena paraense de *heavy metal*.

Môa, ex-vocalista das bandas *Ceifador* de *Death Metal* e *Morfeus* de *Thrash Metal*, discorreu sobre relação entre ser *headbanger* e os códigos sonoros. Ele começou, na década de 80, “escutando os ‘medalhões’”, como *Motörhead*, *Saxon*, *Accept* e *Slayer*. As três primeiras “foi um

impacto”, mas, ele “sempre queria, né? O mais pesado”. Isso foi representado pelo *thrash metal* da *Slayer* que, para ele, não foi somente “pesado”, foi “brutal”. Comparado aos “medalhões” do *heavy metal*, causadores apenas de “impacto”. Essa escalada, para Môa, é análoga à de um “viciado” que “começa com uma dose pequena e vai aumentando”³.

Por sua vez, Júnior “Anjo”, ex-vocalista das bandas *Genocide* e *Necrofagy*, ambas de *thrash metal*, além da *Nefarious* de *heavy metal* tradicional, em relação ao mesmo assunto, pontuou. Sua “dosagem”, na metade dos anos 80, estava tão “alta” que chegou “uma fase muito radical no *rock*. Foi quando a gente começou a escutar *Metallica*, *Slayer*, *Exodus*, *Possessed*, *Kreator*”⁴. Bandas do nascente *thrash metal*. Representavam o som “mais pesado”, “brutal”.

A busca incessante pelo som “mais pesado”, “brutal” é um trajeto natural da identidade do *headbanger* paraense. Contudo, “mais pesado”, “brutal” em relação a quê? Por outro lado, se vincular visual e sonoramente, com “aquelas roupinhas, assim, *Poison*, *Bon Jovi*, *Europe*, todo de *colan* e lencinho no pescoço e aquele cabelinho *mullet*, cortado assim, por trás da orelha”, sem acionar um “vocal super agressivo, poderoso”, destoava do que era compreendido como a música *heavy metal* e, a definição de seus fãs, na cena local (JÚNIOR “ANJO”, 2009). E, o que seriam “vocal e vestimenta *heavy metal*”?

Por fim, o que essas falas, presentes nos jornais, revistas, fanzines e entrevistas, nos permitem afirmar com relação ao caso paraense? O que dizem os *headbangers* sobre o que pode ser *heavy metal* e, quem pode

³ Entrevista concedida por Môa a SILVA, Bernard Arthur Silva da, no dia 30 de setembro de 2008.

⁴ Entrevista concedida por Júnior “Anjo” a SILVA, Bernard Arthur Silva da, nos dias 26 e 30 junho de 2009.

ser considerado *headbanger*? Por quê, em grande medida, prevaleceu um domínio masculino simbólico, na cena paraense? Através de quais maneiras, essa masculinidade tornou-se hegemônica? Em relação ou, em oposição à quê ou, a quem, essa masculinidade se afirma, se constrói? Quais as causas de sua instabilidade e que, levam a constante reafirmação? Existe apenas um tipo de masculinidade ou, é possível falar de masculinidades? Quem são esses *headbangers*?

Propomos estudar a masculinidade dessa cena, pela ótica da História Social do *heavy metal* (CHACON, 1985; FRIEDLANDER, 2008; HOBSBAWM, 1989; SILVA, 2014)⁵ em franco diálogo com os Estudos da Masculinidade (CONNEL, 2005; JANUÁRIO, 2016; MOSSE, 1996; NOLASCO, 1993; OLIVEIRA, 2004), Branquitude (SILVA, 2017; SOVIK, 2009), Sociologia Interacionista (BECKER, 2010; BECKER, 2008; ELIAS; SCOTSON, 2000). Esse estudo, portanto, precisará de metodologias interseccionais de gênero (CONNEL, 2005; DAVIES, 2016) e visões decoloniais (BANCHS, 2016; BARONE, 2015, 2019; BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016; NILSSON, 2016; QUIJANO, 1999; QUEIROZ, 2019; SILVA, 2018; TROTTA, 2013), para se entender as diversidades, diferenças, desigualdades e especificidades da construção do *headbanger* paraense.

Com a problemática apresentada, ampliamos a noção de cena musical euro-cêntrica norte-americana (STRAW, 1984; STRAW, 1991; STRAW, 2013), na qual, se privilegiam as narrativas de origem anglófonas e centradas no homem branco desses gêneros musicais, além de servirem de modelos para o globo, inclusive, regiões ditas

⁵ Sobre a História Social da Música e seus aspectos, ver: HOBSBAWM, E.J. *História social do jazz*. SP: Paz e Terra, 1989.

“periféricas”, como Belém-PA (Amazônia, Brasil, América do Sul) (QUEIROZ, 2019).

E, nesta reflexão, justificamos uma perspectiva decolonial e interseccional da definição de cena musical, por considerar as questões de gênero, classe, raça e crítica do modelo europeu da modernidade e racionalidade para a música, tão presentes na cena de *heavy metal* paraense.

A espacialização da cena *heavy metal* em questão é *underground*. Ele é um nível de circulação das pessoas e da produção musical, ideológica e informacional do mundo e do circuito metálico local, mas que se aplica nacional e globalmente. Envolvem todos os sujeitos do mundo e do circuito metálico citados. Todavia, o *underground* tem os materiais das bandas vendidos apenas em lojas especializadas e suas apresentações acontecem em lugares pequenos, sem infraestrutura e com pequena capacidade de abrigar o público. Então, ele é específico, segmentado, selecionador, direcionado, ideológico e permeado de relações pessoais, próximas entre produtores da música *heavy metal* e os *headbangers*, em contraposição ao *mainstream*, sem restrições e com fama e lucro e relações impessoais, distantes (CAMPOY, 2008; VASCONCELLOS, 2012; WEINSTEIN, 2000).

Os indícios deixados pela montagem dessa masculinidade na cena, foram captados por jornais (*O Liberal*, *Diário do Pará* e *Jornal do Brasil*) revistas especializadas (*Roadie Crew* e *Revista Som Três*), fanzines (*Inferno Verde*, *Metal Blood*, *Ceremonial*, *Mar de Abominações*, *Black Arrow*) e entrevistas gravadas (músicos e fanzineiros).

A respeito dos jornais, concordamos com Tânia Regina de Luca (2011, p. 116) ao caracterizá-los e problematizá-los como “empreendimentos que reúnem um conjunto de indivíduos, o que os

torna projetos coletivos, por agregarem pessoas em torno de ideias, crenças e valores que se pretende difundir a partir da palavra escrita”. Em seguida, as revistas especializadas em *heavy metal* vinculadas, apesar de específicas, ao *mainstream* do *heavy metal*. Segundo Janotti Júnior (2004, p. 47), são “importantes fontes de circulação dos mitos e relatos metálicos”, representam o “grande código de reconhecimento e aceitação entre os fãs de *heavy metal*” e “organizam e estruturam a arqueologia do universo metálico”. Logo, “discutir a trajetória heroica das bandas, reiterar as fronteiras do gênero e diferenciar os diversos subgêneros são importantes alicerces da sociabilidade metálica”. Tais relatos metálicos, presentes nessas revistas, constituem narrativas “que ordenam a história do *metal*, dotando de sentido o *heavy metal* e sua inserção na trajetória do *rock*, em contraposição à suposta desordem da música *pop*, considerada profana e caótica pelos fãs”.

Diferentemente, os fanzines são um elemento da mídia impressa independente, criadores de uma rede global de troca de informações, além de caracterizarem-se pelo pequeno porte e pessoalidade. Uma oposição ao *mainstream* comunicacional, materializado por grandes jornais e revistas que, juntos, ligam-se à grande indústria fonográfica (financiamento de anúncios e divulgações de seus catálogos) (CAMPOY, 2008; VASCONCELLOS, 2012; WEINSTEIN, 2000).

Por fim, as entrevistas devem ser construídas a partir de “uma troca entre dois sujeitos”, uma “visão mútua” sobre determinadas ações de sujeitos no tempo e espaço (PORTELLI, 1997, p. 9).

O QUE É HEAVY METAL? O QUE NÃO É HEAVY METAL? QUEM É HEADBANGER? QUEM NÃO É?

Se o gênero musical *heavy metal*, historicamente, definiu-se pelas suas dimensões sonoras, visuais e verbais, além das práticas sociais dos seus fãs, os *headbangers*, como então, os seus adeptos locais definem o *heavy metal* na cena paraense e quem pode ser apontado como *headbanger*? E, ao fazê-lo, o fizeram em relação à quê e a quem? O quê não é *heavy metal* e quem não é *headbanger*?

Mais um vez, sobre isso, citamos Júnior “Anjo”. Conforme ele foi crescendo e escutando música nas casas de seus familiares, sentiu a necessidade de não escutar mais *Beatles* e *Elvis Presley*, apontando para o desejo de “querer o *rock* mais pesado, começou a querer ouvir um *rock* que tivesse grito, que tivesse impacto” (JÚNIOR “ANJO”, 2009). A maneira gritada de operar o vocal, expressa um certo poder que, aliado ao alto volume, ao “som pesado”, introduz o ouvinte na música e dá a ele a sensação de força e energia. Causa um “interesse” e, contrasta, diferencia a sua sonoridade em relação ao *rock* produzido por *Beatles* e *Elvis Presley*, tido como “leve”, “não gritado”, “sem impacto”. Ao ponto de abandonar o termo *rock* e usar a nomenclatura *heavy metal*, para se referir à música das bandas *Motorhead* e *Saxon*, por exemplo.

E, à respeito dos fãs de *heavy metal*, sabemos que são chamados de *headbangers*. Aqui, no caso paraense, percebeu-se o uso de outra expressão para indicar quem não era. Mauro “Gordo” Seabra, ex-baterista das bandas *Genocide*, *Necrofagy*, *Dr. Stein* e *DNA*, menciona a palavra “metaleiro”, surgida logo depois do *Rock In Rio I* (1985, Rio de Janeiro), pela autoria de Gloria Maria, uma das repórteres da Rede Globo de TV, que cobriu o evento. Para os fãs locais, “metaleiro é uma coisa

muito feia, né cara?”, “denegri a imagem”. Ainda segundo Seabra, quando os integrantes da cena eram chamados de “metaleiros” pelos que não eram, retrucava-se dizendo “e tu é um retardado que gosta de ficar vendo a Globo o tempo todo, né?”. Deixando claro que, a “maioria, assim, se considerava *headbanger*” e, ratificava ser as “revistas mesmos, que vinham de fora, né?” a sua fonte de informação certa, à respeito do assunto⁶.

Logo, o desinformado, o que não procurava se inteirar sobre o “retardado” que se ocupava em escutar somente a Rede Globo quando se tratava de *heavy metal*, mostrava ser um “empolgado, gosta de aparecer”, até “saem quebrando tudo, gostam de fazer ‘onda’”, apresentando conduta violenta⁷. Ele não era *headbanger*.

Além de abraçar a “empolgação”, a “violência gratuita”, a “desorganização” e “desinformação” contrariando a seriedade exigida pela cultura desse gênero musical, falta-lhe esse ethos colecionador, a busca pelo conhecimento sobre a genealogia do heavy metal e a demonstração dele entre seus pares (BOVE, 2017; KAHN-HARRIS, 2007; LOPES, 2006). Elementos adquiridos dentro dessa cultura como meios de estabelecer credibilidade que, pode ser definida, nas palavras de Bourdieu (1986, p. 46-47), como “capital cultural”. Ou, exemplificando de novo, nos termos de Joe Ferry, “porque o fã de heavy metal, ele se interessa em ir atrás. Ele, é, ama aquilo. Entendeu? Tanto é, que nas rodas que tem, tu vai na casa de alguém, o papo é sempre banda”⁸.

⁶ Entrevista concedida por Mauro “Gordo” Seabra a SILVA, Bernard Arthur Silva da, 11 de maio de 2009.

⁷ JORNAL O LIBERAL, Belém, PA, 8/09/89, Caderno Jornal dos Bairros, p. 8.

⁸ Joe Ferry é músico de Heavy Metal desde o final dos anos 80 e, já integrou as bandas locais Nosferattus, Black Mass, Zênite, Necroskinner, Mitra, Plankton e a piauiense Scud. Atualmente, é baixista na Mitra e guitarrista/vocalista na Necroskinner. Entrevista concedida por Joe Ferry a SILVA, Bernard Arthur Silva da, nos dias 10 de outubro de 2008 e 30 de novembro de 2009.

Acrescente o visual unido ao *ethos headbanger*, para fortalecer ainda mais o seu capital cultural, como bem pontua Luiz “Boca de Rã” Lobato, no fanzine *Metal Blood*, “hoje ninguém mais dá valor, hoje qualquer merdinha compra uma camisa na loja e sai por aí desfilando sem saber que banda é aquela, enquanto que nos anos oitenta não existia loja, nós fazíamos as camisas na mão e tínhamos orgulho de dizer ‘eu que fiz’”.⁹ Não basta apenas usar uma camisa de banda, é preciso “ser fiel e identificar-se” com ela, comprovando o que sabe a seu respeito. Portanto, o “ser *headbanger*” aqui, atrela-se também, de certo modo, ao afeto, ao “amor pelo *heavy metal*”.

A classe social, nesse sentido, também apareceu como elemento diferenciador da identidade *headbanger*. Exemplo disso, foi o incômodo de Luís “Teco Trovão” Wanderley em um show da *Metal Massacre*, banda que tocava músicas de bandas famosas, no Colégio Moderno, em junho de 1985. Ele registrou no “*Inferno Verde*”, seu fanzine, que o Moderno era um “colégio burguês Arrgh...”, o pessoal curtidor de *Metal* “tava um pouco parado”. E, quando a *Metal Massacre* entrou no palco, ele narrou indagando, raivosamente, “porra a moçada não se desespera qual desses caras gostam ou não desse gênero escroto?”. Por se tratar, em sua maioria, de jovens de classe média alta, Wanderley, atestou questionando “vocês sacam ou não *metal*?”, querendo reforçar, a falta de conhecimento e paixão pelo gênero musical deles que, por sua vez, resultava na total ausência das práticas sociais, típicas de um *headbanger*¹⁰.

⁹ Luiz “Boca de Rã” Lobato atuou como guitarrista e vocalista da Black Mass. Depois, na metade dos anos 90, tornou-se baixista da Zênite, onde está até hoje. LOBATO, Luiz “Boca de Rã”. **Metal Blood Zine**, Brasília, DF, Ano XV, Outubro/2003, p.16

¹⁰ WANDERLEY, L. **Fanzine Inferno Verde**, Belém, PA, v.II, jun., 1985. p.11.

É necessário mencionar sobre o tempo que os fãs de *heavy metal* não estudantes do Moderno, passaram frequentando os espaços de shows desse gênero musical e, as maneiras que foram incorporados aos seus cotidianos, fundamentando seus sentimentos de pertença e identidades (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 21). Esse “processo grupal – do passado para o futuro através do presente – que lhes dera um estoque de lembranças, apegos e aversões comuns” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 38) era desigual em relação aos membros do Moderno, pelo fato de muitos terem acessado privadamente o *heavy metal*, comprando discos com ajuda financeira dos pais, encomendando-os de lojas de outros estados, escutando-os individualmente em suas próprias residências e montando suas coleções particulares de vinis em seus quartos (SILVA, 2010). Consequentemente, estes não tinham uma vivência urbana do *heavy metal* como os primeiros (CAMPOY, 2008).

E, os *headbangers* de diferentes origens sociais, familiares e escolares, perceberam que ali, não era uma área de influência, com fluxo de pessoas deslocando-se frequentemente e periodicidade de ocupação comuns para eles, suas práticas sociais e o *heavy metal* local (SILVA, 2021; VASCONCELLOS, 2012). Assim, “quando não há um casamento entre organização material e permissividade para realização de tais práticas, dificilmente um espaço será ocupado mais de uma vez pelo grupo e, sendo assim, ele não entrará na rede de lugares que compõe a cena” (VASCONCELLOS, 2012, p. 77).

Simultaneamente, a construção do capital cultural dos *headbangers* e músicos de *heavy metal* na cena paraense, foi também marcada por branquitude, privilégios e acessos. Alguns exemplos e situações são bem explicativos à respeito.

No caso da banda local *DNA*, registrado em *O Liberal* de 24 de abril 1992, os músicos da mesma “deixaram de ensaiar em quartos emprestados de amigos” para terem “um estúdio com isolamento acústico, onde ensaiam quatro vezes por semana”¹¹. Marcelo Shiozaki e Alexandre Ribeiro, os dois guitarristas, à época, “dedicam-se, por seu lado, às aulas de violão clássico no Instituto Estadual Carlos Gomes, de onde trazem lições importantes para a harmonia da banda”.¹² E, quanto a material de divulgação da banda, “já não apresentam releases feito literalmente nas coxas, mas textos impressos, acompanhados de fotos produzidas, *book*”¹³.

Segue-se associada essa construção, a obtenção de discos. Ela sempre descortinou esse desnivelamento econômico e racial, desde os primórdios da música pesada local. Roosevelt “Bala” Cavalcante, vocalista, baixista e fundador da *Stress*, pioneira da cena e *heavy metal* brasileiro, admitiu que, seus músicos tiveram o “privilégio de receber os principais lançamentos e novidades do cenário metálico fonográfico praticamente em tempo real”, por conta do intercâmbio cultural Europa-EUA, feito por Leonardo Renda (tecladista), nos anos 80¹⁴.

Paulo Gui, ex-guitarrista da *Stress* e *Apocalypse*, outra banda a figurar entre as primeiras de *heavy metal* da cidade, lembrou do Frans, amigo baterista da própria *Apocalypse*, “Ele viajava com o pai dele, às vezes. Então, ele conseguia trazer coisa de fora. Então, através dele eu consegui disco do *Judas Priest*. Isso já, em 76, 77. Eu tinha o quê? Uns

¹¹ JORNAL O LIBERAL, Belém, PA, 24/04/1992, Caderno Cartaz, p.1.

¹² Idem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ CAVALCANTE, Roosevelt “Bala”. *Roadie Crew*, São Paulo, SP, Seção Background, Ano 8, Nº82, Julho/2006, p.81.

quinze anos, quatorze anos. Disco do *UFO*. Ele conseguia trazer de fora”¹⁵.

Aprendizado musical e consumo da música *heavy metal*, na cena paraense, em sua maioria, são atravessados por questões de gênero, raça e classe. Pontos centrais de uma masculinidade hegemônica, branca, classe média alta que, inclusive contribuíram para o seu prevaletimento simbólico e material, nos espaços nos quais esse gênero musical se constituiu. Essa masculinidade ajudou ainda, a mascarar as presenças ativas de outros corpos, de corpos femininos e negros. Contrastou muito, por exemplo, com as situações de músicos da *Retaliatory*, banda de *death/thrash metal* surgida em 1990 e, ainda ativa. Os músicos da primeira banda, composta por homens, negros, moradores do Jurunas, bairro periférico e estudantes de escolas públicas, marcada por acesso precário a instrumentos musicais e poucas opções de local de ensaio (SILVA, 2010)¹⁶.

Essas desigualdades de poder, nítidas no meio *heavy metal*, provocadas por desequilíbrios classistas e raciais, são suficientes para explicar a lapidação do que é ser *headbanger* e *heavy metal*? Distinções entre subgêneros musicais do *heavy metal*, discordâncias entre o *heavy metal* e outros estilos musicais e problemas de gênero, não apareceram, agindo crucialmente, nessa elaboração identitária?

Sidney K.C., ex-baixista das bandas *Kaliban*, *DNA* e *Jolly Joker*, respectivamente, de *thrash metal*, *heavy metal* e *hard rock*, por outro lado, apresentou divergências internas do próprio *heavy metal*. De subgêneros oriundos dele, porém que, não podiam ser *heavy metal*.

¹⁵ Entrevista concedida por Paulo Gui a SILVA, Bernard Arthur Silva da, em 1 março de 2009.

¹⁶ Sobre as diferenças de acesso à instrumentos, vinis, fitas cassette, aparelho de som e locais de ensaio das bandas locais. Ver: MACHADO, 2004, p.109; SILVA, 2010, p.149.

Mötley Crue e *Poison*, bandas denominadas por Sidney K.C., como “aquelas farofadas”, eram totalmente avessas ao “rockão mesmo” de *Iron Maiden*, *Motorhead*, *Judas Priest* e *Accept*, bandas citadas pelo entrevistado enquanto exemplos do *heavy metal* que ele “adorava”.¹⁷ Então, por quê, essas bandas “farofas”, para os *headbangers* paraenses, não pertenciam ao *heavy metal*? O quê faziam com que eles as excluíssem desse universo musical? Marlos, ex-guitarrista das bandas locais *Morfeus* e *Kaliban*, representante do *thrash metal*, a princípio, pondera serem as temáticas das letras, o principal diferenciador do *heavy* e *thrash* em relação ao *glam metal*. Segundo ele “no *thrash* tem muito questionamento social” e “atingia mais diretamente o cara”. Já, “o *glam*, não. É lance de festa, da menina bonitinha e tudo”¹⁸.

A seriedade com que assuntos políticos e sociais são abordados nas letras de músicas do *thrash metal*, conferem a ele um apelo maior entre os *headbangers*, do que a festa, o prazer e intrusa presença feminina em um espaço tido como masculino do *glam metal*. O *thrash metal* especializou-se no caos gerado pela realidade social e, em tópicos saídos dele como isolamento e alienação dos indivíduos, a corrupção daqueles que estão no poder, os horrores perpetrados por pessoas em relação à outras e ao meio ambiente. O erotismo e o hedonismo presentes nas bandas “farofas” desestabilizavam essa mira e provocavam ansiedades em relação ao papel dos homens na cultura do *heavy metal*, conforme avaliação à frente (WEINSTEIN, 2000; PACHECO, 2016).

Ainda sobre o “*metal* verdadeiro” e o “*real headbanger*”, nos intervalos entre 1993-1996, 1997-2005 e 2006-2012, em Belém, as suas

¹⁷ Entrevista concedida por Sidney K.C. a SILVA, Bernard Arthur Silva da, no dia 22 de setembro de 2008.

¹⁸ Entrevista concedida por Marlos Pereira a SILVA, Bernard Arthur Silva da, no dia 28 de março de 2009.

definições, passaram a se construir a partir do *metal extremo* e apreciadores, agora, em relação ao *heavy metal tradicional*, *melódico* e *white metal* (SILVA, 2021). A sigla em si, a partir da metade dos anos 80, passou a congrega os subgêneros *thrash metal*, *death metal*, *doom metal*, *black metal* e *grindcore*, recrudescendo ainda mais a diversidade estilística da “música pesada”, ao ponto de viver, se definir em oposição ao *heavy metal* mais visível, midiático (*glam metal*, por exemplo), fixando-se fora da sua área de atuação, na extremidade (KAHN-HARRIS, 2007).

A diferenciação interna pela qual passava esse gênero musical foi impulsionada pela sucessão de bandas em busca da acentuação da característica de “peso” – o “*heavy*” do *metal* pesado – em suas musicalidades (peso, altura, gravidade, rapidez e/ou cadência lenta e soturna) (BERGER, 1999) e fortalecimento do caráter *underground* do *heavy metal* em oposição à sua massificação. Esta, iniciada a partir da metade dos anos 1980, quando bandas fora do eixo EUA-Reino Unido eclodiram, assinando contratos com grandes gravadoras, lançando álbuns através delas, obtendo altos índices de vendas no mercado fonográfico e participando de festivais com proporções midiáticas enormes (CAMPOY, 2008; JANOTTI JR, 2004; LOPES, 2006). No limiar dos anos 1990, apesar da tão noticiada “morte do *heavy metal*” nesse período em função da baixa venda de álbuns junto à não figuração na lista dos cem álbuns mais vendidos, o *heavy metal* continuou vivo e produtivo no *underground*, fora dos limites do *mainstream* comunicacional. Visão essa válida para o mundo todo, inclusive para o Brasil e suas regiões, como a Amazônia (DIAS, 2000; VICENTE, 2002; WEINSTEIN, 2000).

Sobre as características sonoras do *metal extremo* ou “*metal verdadeiro*”, os músicos paraenses de *heavy metal*, opinaram.

Joe Ferry (2008, 2009) disse, em relação ao primeiro show da *Black Mass* (V Festival Variassons, 18/03/1989), que a “moçada não tava botando muita fé, não, nisso. Aí, depois que a gente fez o primeiro show, todo mundo pirou na banda. E de lá, chamava a gente de “*Black Brabos*”, porque todo mundo sabia tocar, menos a gente. Era aquela brabeza, mas o povo gostava”. A *Morfeus*, em entrevista ao fanzine *Craw*, de janeiro de 1992, menciona que “gente faz música porrada e o pessoal costuma chamar-nos de *death-trash*, mas nos achamos mais *trash*”.¹⁹ Nilton “Espeto” Alfaia, guitarrista e um dos fundadores da *Retaliatory*, ao ser indagado pelo *Black Arrow*, fanzine paulista, em Outubro de 2003, acerca da longevidade da banda, deparou-se com os dizeres “O *Retaliatory* é uma banda que está completando 13 anos de atividades e executa um *old school death/thrash metal* que nos trás a mente a fase áurea do *metal* nacional (final dos 80’s) com bandas como: *Explicit Hate*, *Sepultura (old)*, *Witchhammer*, *MX*, entre outras”²⁰.

Esse som “*old school*”, da “fase áurea” e que, é “brabo” e “música porrada”, nomeado pelos entrevistados, conecta-se ao “estado de pureza” permeado por “velocidade”, “agressão”, “despojamento”, “seriedade austera” e “simplicidade” do *metal extremo*, desde sua origem (KAHN-HARRIS, 2007, p.2-3). Por sua vez, como consequência, esses itens são reações à “crescente ênfase no virtuosismo técnico do *metal*” (KAHN-HARRIS, 2007, p.2). Apesar de não terem competência técnica para tocarem, executarem a musicalidade das bandas de *heavy metal*, em função da falta de condições materiais para adquirir conhecimento musical, esse lado artesanal, autodidata e simples de fazer *metal extremo*

¹⁹ MORFEUS. *Fanzine Craw – o rock te pegou!*, Belém, PA Ano 1, N°1, Janeiro, 1992, p.2.

²⁰ ALFAIA, Nilton “Espeto”. *Black Arrow Zine*, São Paulo, SP, N°10, Outubro/2003, p.20

é “feito com honestidade e amor ao *metal*”, é “um som de *headbanger* para *headbanger*, sem frescuras”, de acordo com Lobato (2003, p.16) e Ferry (2004, p.64). Dando a entender, ser ele o “*metal* verdadeiro” e, os que o apreciam, os “*reais headbangers*”.

Por outro lado, as “frescuras”, o “virtuosismo” criticados, eram valorizados pela *Soledad*, banda local de *heavy metal* melódico que falou no jornal local *O Liberal*, fazer um som diferente do que se está acostumado a ouvir entre as bandas de *heavy metal* de Belém”, algo sem “muita porrada e mais melodia”.²¹ A melodia retirava, anulava a hostilidade sonora do *metal extremo*. Algo que singularizava-o e autenticava-o perante os “*reais headbangers*”, afora a grande aceitação, proximidade e acessibilidade para os que almejavam tocá-lo.

Apareceram, nesses rastros dos músicos paraenses de *heavy metal*, referências às palavras “frescuras”, “lance de festa”, “menina bonitinha”, “aquela roupinha” e “farofas”, nas caracterizações do que pode ser *heavy metal* e *headbanger*. O que elas significam? Que dizem? O que elas escondem? Representam “ameaças”, “desestabilizações”, “ansiedades” a cena musical, predominantemente masculina, branca, cis heterossexual, classe média? Quais e como se apresentam?

“O SOM DO DISCO..., NÃO TEM FRESCURAS, E O PESSOAL DESCE A RIPA”: MASCULINIDADES E HEAVY METAL LOCAL EM XEQUE?

Começemos pelo *glam metal* e suas bandas taxadas de “farofas” aqui no Brasil. Por quê, essas bandas, para os *headbangers* paraenses, não pertenciam ao *heavy metal*? O quê faziam com que eles as excluíssem desse universo musical?

²¹ JORNAL O LIBERAL, Belém, PA, 12/04/1997, Caderno Cartaz, p.2.

Ferry (2008, 2009), novamente, apontou as gravadoras que lançaram os álbuns dessas bandas e o visual usado pelos seus membros. Esse “visual de ‘spandex’, cabelo com ‘laquê’” a qual Ferry se refere, liga-se a uma aparência andrógena, possuidora simultânea, de elementos tidos como masculinos e femininos. E, isso, nos anos 80 e começo dos 90, foi muito explorado pelas bandas, pelos “*hard rock*”. Outro termo usado pra caracterizar suas filiações estilísticas. Não somente *Poison* e *Mötley Crue*, mais também, *Ratt*, *Cinderella*, *Extreme*, *Guns N’ Roses*, *Twisted Sister* e dentre outras bandas norte-americanas que, se encaixavam como *hard rock*. No período, tais bandas vestiam-se com *glamour* e pompa, logo, atraindo as grandes gravadoras, que viram uma oportunidade de negócios, de vender seu visual. Dessa forma, assinaram contratos milionários com elas e, produziram videocliques que, eram exibidos na MTV norte-americana.

Aqui, adotar indumentária e elementos visuais dados como masculinos, mas principalmente, ao mesmo tempo, se vestir de maneira feminina, usar “spandex” e “laquê” no cabelo, para Ferry (2008, 2009), era “um visual ridículo”. Se era “ridículo”, não era sério para ser encarado como um visual *heavy metal* e, nem deveria ser adotado pelos *headbangers*.

A *Stress*, banda paraense precursora da cena local e nacional, sendo a primeira do Brasil a gravar um álbum de *heavy metal*, durante a fase 1982-1986, quando lançou “*Stress*” (1982) e “*Flor Atômica*” (1985), seus dois primeiros trabalhos, vivenciou essas nuances de gênero do *heavy metal*.

Em dezembro de 1983, a revista *Som Três* escreveu que ela era um “quarteto do mais puro *heavy metal*”, tinha “caráter de metaleiro, claro, maldito e com roupas negras também” e o som do disco “não tem

frescuras, e o pessoal desce a ripa”.²² Alguns meses antes, em maio de 1983, a mesma *Som Três*, publicava a opinião de um fã comparando *Made In Brasil* e *Stress*, bandas contemporâneas, porém, com diferenças. Pelas palavras dele, os músicos da *Made In Brasil* eram “músicos atrofiados, espalhafatosos, indisciplinados no rock e não levam nada a sério. A *Stress* é o “contrário disso tudo” e encerrava falando que “estou interessado no seu som e não em visuais”.²³

A rigidez no visual (cor preta como a única escolha), o som interligado à agressividade, hostilidade, violência e potência, condutas tidas como masculinas. Ora, então não havia espaço para ser “espalhafatoso”, porque significaria “ostentar”, “exibir-se” com uma “vestimenta exagerada”, muito “elaborada”, “mirabolante” ao ponto de ser “espetaculoso”, noções postas como sendo femininas. A seriedade e a ação tornam o *heavy metal* da *Stress* bem masculinista, como bem fica explicado quando a banda “detona seu segundo LP (o primeiro foi uma produção independente) com a força de uma chave inglesa”, “prima o volume, energia elétrica”.²⁴

Entretanto, após “*Flor Atômica*” ficar disponível no mercado e a banda ter feito shows de divulgação pelo país, seus músicos aderiram ao visual andrógino, recheado de maquiagem, cabelo penteado com “*spandex*”, calças de *collant* e lenços coloridos envoltos no pescoço. Críticas e descrédito de uma parcela de fãs em relação a alteração da indumentária foram acompanhados de acusações de inautenticidade quanto à música (SILVA, 2010). Também atribuíram aos integrantes, quando não estavam, “anormalmente”, “loucamente”, de maneira

²² REVISTA SOM TRÊS, São Paulo, SP, N°60, Dezembro/1983, Seção Releases, p.85.

²³ REVISTA SOM TRÊS, São Paulo, SP, N°53, Maio de 1983.

²⁴ JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, RJ, 9/06/1985, Caderno B, Coluna Música de Rui Mendes, p.4.

“violenta” tocando *heavy metal*, um “comportamento normal” que envolvia “gostar de garotas”.²⁵ Com efeito, um regime de masculinidade que objetificava as mulheres, relegando-as apenas o papel passivo, de público espectador dos eventos e namoradas dos músicos e *headbangers* homens, enquanto a eles cabia o âmbito da atividade, extravasamento e produção musical, produção do *heavy metal*. Além de reforçar a conduta heteronormativa, entre os músicos, anulando outras possibilidades de praticar sua sexualidade.

Retomando Ferry (2008, 2009), do seu ponto de vista, agrega-se a esse momento caricato, o emergir paralelo de uma “reação” do *heavy metal* a esse *hard rock*, através de outro subgênero: o *thrash metal*. Esse “veio pra quebrar essa porra toda”, mostrada pela “farofada”. Seria apenas, por causa da sua maneira de se vestir? Da androginia? O que teria de tão “ridículo”, nessa “merda toda”, no visual das bandas *hard rock*, que era preciso “quebrar”? Por quê o *thrash metal* deveria efetuar essa ação e, como ele faria isso?

Môa (2008), explica acrescentando outros elementos fundamentais para o entendimento das questões levantadas. Pelas suas palavras, mais uma vez, fica clara a relação entre música e comportamento, feita pelos *headbangers*. Por exemplo, mesmo o *Twisted Sister* tendo um “som muito bom”, “*heavy metal*”, ou, o Kiss ser uma “banda crua”, “honesta” e com “peso”, seus músicos faziam uma “pintura escurachada” na indumentária, além de “caras e bocas” no gestual. Significa que, a música não era agressiva, por estar associada à falta de masculinidade. Portanto, a falta de agressividade é associada à um comportamento “delicado” e “afetado”, comportamento que destoa do que ditaria o

²⁵ Idem, JORNAL DO BRASIL, p.4

código de masculinidade do grupo. Então, o incômodo era a performance andrógina executada por esses corpos masculinos, seja visualmente nos palcos se apresentando ou nas capas dos álbuns ou nas letras das músicas. Isso, para os *headbangers* locais era entendido como “frescura”, algo “fresquinho” e “gay”.

Por conseguinte, “se numa família tem um *gay* e aí, todo mundo fala mal daquele cara” (MÔA, 2008), ou seja ele é o “de fora”, “desviante”, o “abjeto” em relação à cena paraense de *heavy metal* e aos *headbangers* locais. Como essas identidades *headbanger* e conceituação do que é *heavy metal*, são mediadas historicamente, por uma masculinidade hegemônica atrelada a heterossexualidade compulsória, a presença de homossexuais nesse meio é condenável.

Esse comportamento homofóbico e machista, espraia-se ao ponto de assinalar outro grupo considerado à margem do meio metálico e não identificado como fã desse gênero musical: as mulheres. Ferry, explanou de novo e, mencionou a misoginia dos *headbangers*.

Em relação à elas, são claros para ele, a não seriedade, descomprometimento e empolgação. Nos seus termos, em síntese, o que elas praticam é um “ôba, ôba”. E, conjuntamente, levam a fugacidade na cena local, em vez de durabilidade. Outro elemento que contribui para esse apagamento das mulheres, é a falta de amor pelo gênero musical, porque “tem mulher que curte *metal*, mas não ama”, ao ponto de não demonstrar conhecimento sobre a sua trajetória de inserção nesse meio e, acerca do subgênero do *heavy metal* a qual se filia. Por fim, pela visão de Ferry, essa música “não é para as mulheres”, porque não contribuem para a construção e manutenção da cena local via produção, gravação, distribuição e divulgação desse tipo de música. Daí, suas indagações “Cadê o Metal? Cadê a onda? O que faz pelo *metal*?” (FERRY, 2008, 2009).

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. A dominação masculina. RJ: Bertrand Brasil, 2012.
- CARDOSO, L.; MÜLLER, T.M.P. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. 1ªed. Curitiba: Appris, 2017.
- CONNELL, R.W. Masculinities: knowledge, power and social change. Berkeley and Los Angeles, Califórnia: University of California Press, 2005
- DAVIES, A. Mulheres, raça e classe. SP: Boitempo, 2016. 231p.
- HOBSBAWM, E.J. Era dos extremos: o breve século xx (1914-1991). SP: Companhia Das Letras, 1995.
- JÚNIOR, J.J.S. *War for territory: cenas, gêneros musicais, experiência e uma canção heavy metal*. Anais do XXI Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG, 12 a 15 de junho, 2012. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1831.pdf. Acesso em: 6 jul.2021.
- JÚNIOR, J.J.S. *Heavy metal com dendê: rock pesado e mídia em tempos de globalização*. RJ: E-Papers, 2004.
- MOSSE, G. The image of Man. New York/ Oxford: Oxford University Press, 1996
- NOLASCO, S. O mito da masculinidade. RJ: Rocco, 1993
- OLIVEIRA, P.P. A construção social da masculinidade. BH: Editora UFMG, 2004.
- SILVA, B.A.S. da. *Metal city: apontamentos sobre a história do heavy metal produzido em Belém do Pará (1982-1993)*. Monografia (Graduação em História) – UFPA, Belém, 2010
- SILVA, B.A.S. da. *Mundo metálico belenense e política cultural: declínio e reorganização do heavy metal paraense (1993-1996)*. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – PPHIST/UFPA, Belém, 2014.
- WALSER, R. Running with the devil: power, gender and madness in heavy metal music. Hannover/London: Wesleyan University Press, 1993.

WEINSTEIN, D. The empowering masculinity of british heavy metal. In: BAYER, G. Heavy metal music in britain. Surrey/Londres: Ashgate Publishing Limited, 2009. p.17-33.

2

(DES)ENCONTROS NO FAZER HISTÓRIA ORAL: EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA EM ARAGUAÍNA-TO

*Bruna da Silva Cardoso*¹

INTRODUÇÃO

A História Oral se apresenta como uma metodologia de pesquisa, nos últimos anos, utilizada por historiadores e pesquisadores de várias áreas do conhecimento. É possível encontrar diversos trabalhos que a utilizam para constituição de fontes em suas pesquisas. Diante disso, algumas inquietações se colocam, sobre como estamos fazendo História Oral e o que estamos aprendendo com tais experiências de pesquisa.

Paul Thompson (1992), considerado uma das referências para se compreender a História Oral, nos escreve que esta é uma forma de se fazer História que é construída em torno de pessoas e que uma das habilidades necessárias esse fazer é aprender/saber escutar. Ao afirmar, que é preciso aprender a escutar, Thompson está nos dizendo que o trabalho com a História Oral é um processo, que requer prática, que exige dedicação e que vamos aprimorando com o tempo. Meihy e Holanda (2018) e Alberti (2013) já nos mostrou que a História é composta por um conjunto de procedimentos, que não se resume a entrevista, mas que engloba o antes, o durante e o depois. Entrevistas essas que exigem planejamento, preparação, estudo, organização, tempo.

¹ Graduada em História e Mestra em Estudos de Cultura e Território pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professora de História na EMEF Dom Clemente Geiger (SEMED, ALTAMIRA-PA). E-mail: nhabrunic@gmail.com. Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4258997604758501>.

Alberti (2013) destaca que a História Oral nos possibilita entrar em contato com as narrativas que os entrevistados fazem de suas experiências vividas e com a forma como significam, refletem e selecionam o que nos contam. Assim, entendemos que a História Oral se apresenta como uma arte da escuta, como defende Portelli (2016). Os autores, ao nos apresentarem a História Oral, nos dizem dos procedimentos, nos dizem das técnicas, nos dizem das definições, e isso é muito importante para conhecermos e para entendermos como a História Oral foi estruturada e pensada até então. No entanto, temos que ter em mente que quando somos nós, a estar fazendo História Oral, vamos nos deparar com situações, desafios, percalços, dificuldades, que vão ter relação direta com o nosso trabalho de campo, com os nossos interlocutores, com as particularidades de nossas pesquisas. E é sobre esses (des)encontros no fazer História Oral, que este texto pretende tecer algumas reflexões.

(DES)ENCONTROS E PERCALÇOS NO FAZER HISTÓRIA ORAL: SELEÇÃO DOS ENTREVISTADOS, REALIZAÇÃO E TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

Trabalhar com a metodologia da História Oral, especificamente com as Histórias Oraís de Vida, durante os últimos dez anos, têm apresentado alguns percalços e inúmeros aprendizados, principalmente no que se refere a seleção dos interlocutores e a realização e transcrição das entrevistas. Assim, este texto pretende evidenciar algumas experiências sobre os usos da História Oral a partir de pesquisas realizadas com professores/as.

Que pesquisador/a não fez, no início do trabalho de campo, questionamentos, como: será que meus possíveis interlocutores vão aceitar dialogar comigo? Como serei recebido/a? E se me disserem um

não, como me reorganizo? Como devo me comportar, o que devo dizer? Como apresentar a proposta de pesquisa? Como iniciar e finalizar uma entrevista? Todas essas inquietações fazem parte do vocabulário e do universo de pesquisadores que utilizam a História Oral.

Um dos fatores essenciais para fazer História Oral é compreender que ela não se resume apenas ao momento da entrevista. O que não significa que objetivos, leituras e procedimentos como a prévia seleção dos interlocutores e dos recursos disponíveis a serem utilizados já não devam estar organizados. Por isso, o projeto de pesquisa precisa estar previamente elaborado, nos mostrando em que direção deve caminhar a pesquisa.

SELEÇÃO DOS ENTREVISTADOS

A partir das experiências de pesquisa, ao entrevistar professores/as, sejam aposentados, em atuação e/ou em formação inicial, é possível destacar que o processo de seleção de professores/as como entrevistados/as se dá, sobretudo, através de uma rede de relações/indicações, em que ao entrevistar um, outros vão sendo selecionados no percurso, a partir da indicação dos anteriores. A seleção também pode ocorrer por escola, caso a pesquisa tenha como recorte espacial determinada instituição. Nesse caso, é interessante estarmos preparados para que alguns professores daquela escola não concordem em fazer as entrevistas e consequentemente, reformulações no projeto acabam tendo que ser feitas durante o processo de produção do trabalho.

Quando estamos na academia, precisamos cumprir prazos e o tempo de organização do que pretendemos fazer é de suma importância

para que consigamos seguir os prazos. Sabendo disso e sabendo também que o fazer História Oral exige tempo para ser realizado, uma dica é avaliar se trabalhar com esta metodologia é viável no que diz respeito a sua proposta de pesquisa e quanto ao tempo que se tem para a entrega da versão final do trabalho, seja ele um artigo, um Trabalho de Conclusão de Curso, uma dissertação, uma tese ou até mesmo um trabalho para uma disciplina específica.

O processo de seleção das professoras aposentadas de História, no contexto da pesquisa de iniciação científica e elaboração da monografia², se deu, a partir da já mencionada rede de indicações, a considerar que foi difícil localizar professoras aposentadas que tivessem o Curso Superior em História (Licenciatura). No caso dos professores em atuação com formação superior em História, vários professores se recusaram em participar da pesquisa, por diversos motivos, dentre eles o tempo e a disponibilidade para a realização das entrevistas. Para além disso, poderíamos afirmar que outras questões estavam envolvidas, como, por exemplo, a recusa em ter suas falas gravadas e publicizadas. Em relação aos acadêmicos do Curso de História, destacou-se um interesse em participar da pesquisa e em dizer o porquê estavam na universidade. Todas as entrevistas realizadas com professores foram Histórias Orais de Vida, com o objetivo de compreender por que os entrevistados escolheram ser professores e porque o Curso de História.

² CARDOSO, Bruna da Silva. **Dom e Docência nas Histórias de Vida de Professores de História de Araguaína-TO**. 2014. 83f. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Tocantins, Curso de História, Araguaína. 2014.

Para a dissertação³, o processo de seleção dos interlocutores se deu a partir de algumas reformulações na trajetória da pesquisa. Assim, outra dica necessária é estabelecer critérios para orientar a seleção dos sujeitos que pretende entrevistar. Alguns critérios podem ser, no caso de pesquisas com professores, ano de conclusão do ensino superior, ano de início da atuação em sala de aula, tempo de docência, tempo de trabalho em determinada cidade, escola, etapa de ensino, série ou disciplina, local de nascimento ou de formação etc.

A pesquisa no mestrado estava voltada para investigar narrativas de professores, para compreender suas relações com a escola e com a construção do ser professor/a na cidade de Araguaína. Desse modo, durante a sistematização da pesquisa, diante de um contexto de reivindicações de direitos dos docentes da rede estadual de ensino, alguns professores nos disseram o tão famoso e temido “não”, sobre a participação na pesquisa. Alguns disseram que sim, mas não tiveram tempo para que as entrevistas acontecessem. Outros reconheceram a importância da pesquisa, só que não achavam que poderiam contribuir. Um dos maiores percalços durante o período de seleção dos entrevistados, foi em relação a disponibilidade dos professores para a realização das entrevistas, sempre com a alegação da falta de tempo e acompanhados pela correria da profissão, alguns professores se dispuseram a narrar suas histórias de vida e compartilhar algumas de suas experiências para a pesquisa. Percebiam o quanto a questão do tempo é crucial no trabalho com História Oral.

³ CARDOSO, Bruna da Silva. **Narrativas como fontes de conhecimento**: da relação com o saber à construção do ser professor e professora em Araguaína-TO. 2017. 187f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Araguaína, 2017

REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

Falar de (des)encontros e de percalços envolve narrar as dificuldades, as entrevistas recusadas, remarcadas, canceladas, envolver falar do que aconteceu antes, durante e depois da realização das entrevistas que contribuíram para que de alguma maneira, conseguíssemos aprimorar o nosso fazer História Oral. Quando falamos do momento da entrevista, várias emoções vêm à tona. Cada entrevista é uma experiência particular. Por isso, ao olharmos as entrevistas como espaços de aprendizagem e como fontes de conhecimento, a tendência é que o nosso fazer História Oral cada vez mais qualificado.

Dentre as várias entrevistas já realizadas, todas estiveram envolvidas de incertezas e desafios. Ao dialogar com professoras aposentadas, mulheres já idosas, a sensação foi de que, o que elas me narraram era interessante, novo e relevante para a pesquisa. Até hoje, o olhar de admiração se atualiza todas as vezes que essas entrevistas são revisitadas. Foram as primeiras entrevistas e por isso o nervosismo e a falta de experiência estavam presentes, o que perguntar, quando perguntar, porque perguntar, o como fazer e como se comportar se apresentava como muito o que aprender.

Cabe destacar, que as entrevistas foram realizadas com mulheres professoras que tinham iniciado sua atuação em sala de aula nos anos 70, 80 e algumas tinham se aposentado recentemente, na primeira década do ano 2000. Nesse sentido, outra dica é olhar para os interlocutores como pessoas que vão nos dizer coisas das quais precisamos saber e que são de fundamental relevância para a existência de nossas pesquisas. Entrevistar as professoras aposentadas, em suas casas, diante de chás, cafés, bolinhos e biscoitos e memórias de

profissão, possibilitou-se que as experiências docentes daquelas mulheres se atualizassem e, a pesquisa, estava se constituindo através de suas narrativas de vida.

A duração das entrevistas varia, porque já sabemos que umas pessoas falam mais, outras falam menos. O que não podemos é nos perder diante dos nossos objetivos e tentar conduzir a entrevista para o que nos propomos a compreender. Todas as entrevistas foram realizadas com o uso do gravador, objeto que inicialmente pode causar estranheza e que também é motivo para que muitas coisas não sejam ditas, ou sejam ditas de outras maneiras. Nunca podemos nos esquecer da autorização de nossos entrevistados para gravar e utilizar suas falas em nossas pesquisas, em hipótese alguma faça uso de entrevistas sem autorização da pessoa que você entrevistou.

Sabemos, que mesmo estabelecendo uma relação mínima de confiança com os entrevistados, a nossa presença como pesquisador/a, como estudante, como homem, como mulher, como professor/a e como uma pessoa que não é tão próxima, interfere diretamente no que vai ser dito nas entrevistas. E estar ciente disso é importante para que que entendamos que não podemos insistir em temas que os interlocutores não queiram falar e nem se sintam à vontade, porque isso pode ser um motivo para que o entrevistado se sinta incomodado e não queira participar mais da pesquisa. E pode ser também que, com o tempo e com relações de confiança, essa abertura para o diálogo sobre alguns temas sensíveis ocorra.

O trabalho de campo da História Oral, proporciona que observemos os gestos, as expressões, as reações diante dessa ou daquela experiência narrada. Se faz necessário dizer que o fazer História Oral é cansativo, é exaustivo, é complexo e é conflituoso. O que não quer dizer que não seja

uma forma de fazer pesquisa prazerosa e eficaz, não é isso. O que precisamos, é inserir nas pesquisas, essa contextualização, dizer do acontecido e tecer reflexões e considerações sobre.

Uma dica para iniciar as entrevistas, é pedir para que o interlocutor fale informações mais gerais, que nos ajudem a traçar um perfil, a contextualizar, a apresentá-lo na escrita do nosso trabalho, informações como nome, idade, data e local de nascimento, lugares onde morou, estado civil, religião etc. informações essas que vão depender das pretensões da pesquisa. Ao longo da entrevista, procure não interromper o seu entrevistado e seja gentil, saiba ouvir e tenha respeito pelas trajetórias de vida que lhe estão sendo confiadas.

TENHO QUE TRANSCREVER, E AGORA?

Quem trabalha com História Oral sabe que o momento da transcrição é um processo lento e cansativo e que depois da realização da entrevista, é uma das etapas mais importantes para as pesquisas. Se apresenta como uma etapa que deve ser encarada com muita seriedade, já que o objetivo do material transcrito é auxiliar na sistematização e análise das entrevistas gravadas.

As primeiras transcrições demoram muito, semanas, até meses. Com o tempo e com a prática, isso pode ser reduzido, a depender da duração das entrevistas, dos recursos disponíveis, das condições em que foram gravadas e do tempo que se tem para transcrever. E não adianta muito pensar em local apropriado, em silêncio e em condições ideais para a realização das entrevistas, porque quem dita essas regras é o entrevistado, o local escolhido por ele e principalmente as condições do local.

No processo de realização e transcrição das entrevistas entramos em contato com uma riqueza de experiências que nos mobiliza a continuar com a escrita da pesquisa. Nas pesquisas realizadas através das histórias orais de vida de professores/as, é possível destacar que proporcionam conhecer outras histórias e aprender com lições, reflexões, questionamentos sobre a docência e com o percurso para se tornar professor ou professora. Nesse sentido, o processo de transcrição das entrevistas deve possibilitar o conhecimento aprofundado das narrativas de nossos entrevistados, deve ser um momento em que nos voltamos para as fontes, que são a parte mais interessante, inovadora e relevante de toda pesquisa que se propõe a trabalhar com História Oral e com Histórias de Vida.

Transcrever vai muito além de um ato mecânico, por vezes realizado por aplicativos e por pessoas terceirizadas, a considerar que exige além de tempo e disposição, paciência e sensibilidade no ato de transcrever. É também uma oportunidade de ouvir novamente a entrevista e analisar se ela deu conta dos objetivos, se há a necessidade de acrescentar informações, de (re)fazê-la ou descartá-la. E uma dica válida é escutar a gravação, juntamente com a transcrição já finalizada, quantas vezes julgarmos necessário, para que possamos acessar ao máximo o que nos foi disponibilizado por nossos interlocutores.

Uma sugestão de ferramenta que pode auxiliar na transcrição é o programa *Espress Scribe*, que possui uma interface que facilita o trabalho de transcrição de áudios, e durante o seu uso é possível ouvir o áudio e fazer a digitação simultaneamente, isso ocorre porque o programa se conecta aos atalhos do computador, dentre outras utilidades. O software está disponível na versão gratuita com algumas limitações, e tem versões pagas, com mais funcionalidades disponíveis.

Cada pesquisador estabelece seus critérios para organizar, estruturar e armazenar suas transcrições. Nesse sentido, todo cuidado é pouco, principalmente no armazenamento e arquivamento das gravações e transcrições. Salve os áudios em vários locais, imprima as transcrições, não se esqueça que sem as entrevistas, a produção do seu trabalho estará em risco, então tenha ética e responsabilidade no fazer História Oral desde o início de sua pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que não escrevemos nas nossas pesquisas sobre as dificuldades, sobre os problemas, sobre os perrengues nos usos da História Oral? Por que não escrevemos sobre o que acontece nos bastidores, seja no antes, no durante ou no depois de nossas experiências de pesquisa? Por que lidamos com o fazer História Oral apenas como um ato mecânico de gravar e transcrever entrevistas? Por que ainda insistimos em olhar para nossos interlocutores como “objetos” e para suas narrativas como “dados”? Por que seguimos sem reconhecer a “coautoria” dos nossos entrevistados em nossos trabalhos? São questões que este texto não tem a pretensão de responder e muito menos daria conta. O objetivo aqui é fazer um convite a reflexão sobre como fazemos História Oral e mais ainda, sobre como escrevemos sobre como fazemos História Oral.

Para além das muitas questões que se apresentam nesse movimento de se (des)encontrar e de (re)pensar sobre o fazer História Oral, para finalizar este texto, se faz necessário ressaltar aprendizados a partir de experiências de pesquisa com professores e professoras, a partir dos usos da História Oral. Nem todo mundo quer falar, nem todas

as pessoas estão afim de compartilhar suas memórias e experiências; algumas entrevistas não ficam boas e terão que ficar de fora; nem sempre o tempo da pessoa que você quer entrevistar, vai dar certo com o tempo da sua pesquisa; é preciso saber ouvir e também gostar de falar de si, afinal como queremos saber sobre a vida das pessoas e não compartilhamos sobre as nossas? e; a forma como olhamos e tratamos nossos entrevistados, dizem muito sobre como encaramos as nossas pesquisas e a importância que elas tem para a temática estudada.

Os bastidores do fazer História Oral nos mostra que há possibilidades de a entrevista estar com horário e local marcado e o entrevistado desmarcar e até mesmo não comparecer, sem aviso nenhum. Envolve se emocionar com uma experiência que te tocou e pela qual você se identificou. Podemos inclusive fazer questionamentos para os nossos entrevistados e eles serem devolvidos para nós. Entrevistar vai muito além de fazer perguntas e obter respostas sobre a vida de alguém. E mais uma vez: a História Oral não é apenas o ato de entrevistar. O fazer História Oral é um trabalho que têm procedimentos e cuidados, que a considerar como são realizados e respeitados, interferem diretamente na sistematização das pesquisas.

É importante, dentro das possibilidades, “devolver” as entrevistas, seja em áudio/vídeo ou escrita aos entrevistados, assim também como um exemplar do trabalho ou algum outro resultado da pesquisa.

No mais, entendemos que entrevistar alguém, ouvir sobre suas experiências de vida é uma oportunidade de dialogar, aprender e formar-se como pessoa e como pesquisador/a. Olhar para as histórias de vida como fontes de conhecimento é também reconhecer a centralidade das narrativas e dos nossos interlocutores em nossas pesquisas.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. **História Oral**: como fazer, como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Tradução Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: História Oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

3

MEMÓRIA E BIOGRAFIA: UMA ANÁLISE INTERSECCIONAL DA PROSTITUIÇÃO FEMININA NEGRA EM NOVA OLINDA/TO

*Bruna de Souza da Silva*¹

*Olivia Macedo Miranda de Medeiros*²

INTRODUÇÃO

Este artigo possui como objetivo apresentar uma análise interseccional da prostituição feminina negra, no norte do Tocantins, por meio da breve biografia de Magdalena³, uma mulher pobre e negra, em situação de prostituição de rua no Município de Nova Olinda, norte do estado de Tocantins, que gentilmente aceitou conceder-nos suas memórias mais pessoais, detalhando sua história de vida, suas experiências, expectativas e traumas vividos, através da metodologia da História Oral.

Segundo Pollak (1989, p.12) “os criminosos, as prostitutas. os "associais", os vagabundos. os ciganos e os homossexuais foram conscienciosamente evitados na maioria das "memórias enquadradas"

¹ Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal Norte do Tocantins (UFNT). E-mail: brunakaue23@gmail.com

² Doutora em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professora adjunta do curso de História da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT) e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cultura e Território da Universidade (PPGCULT-UFNT). oliviacormineiro@uft.edu.br

³ Magdalena foi um pseudônimo escolhido para preservar a identidade da entrevistada, já que se tratava de memórias equivalentes a traumas e violências vividas. O nome Madalena, foi escolhido como forma de fazer referência a figura bíblica de Maria Magdalena do Novo Testamento. Apesar das diversas representações encontradas a seu respeito, vamos aderir nesse trabalho a história que associa a imagem de Maria Magdalena à história da prostituta que foi estigmatizada e julgada pela sociedade a ser apedrejada por seus crimes envolvendo adultério e prostituição. (Jo 8,7).

e não t[iveram] praticamente [...] voz na historiografia.” Essas “memórias enquadradas” na perspectiva do autor, são as memórias tradicionais, oficiais e estatais, que são pré-estabelecidas, acabam excluindo as micro histórias, as histórias de vida, individuais e pessoais. Nesse sentido, “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 a “memória oficial”, no caso a memória nacional.” (POLLAK, 1989, p.4).

Nessa perspectiva, a História Oral, ao se apropriar de extratos da memória, possibilita o processo de reconstrução das experiências, mediante a representação da trajetória de vida. Pensando na reconstrução das trajetórias, surgiu a ideia de utilizar a abordagem biográfica como a melhor alternativa para manifestar as memórias de Magdalena, no seu modo mais autêntico dentro dessa investigação. A Biografia além de ser uma das principais formas de instrumentalização da história, também é uma das mais antigas, porém foi sendo marginalizada a partir de meados do século XX pela historiografia, enquanto método, devido a seu histórico relacionado com o Positivismo e/ou com a Escola Metódica Francesa. De fato, inicialmente, foi utilizada como instrumento para obter testemunhos e narrativas de indivíduos, sendo somente no século XIX que obteve grande destaque, quando passou a privilegiar e produzir discursos que envolviam a construção de identidades “nacionais”, como a constituição de figuras heroicas e de monarcas, remetendo-se ao tradicionalismo, ao divino, à institucionalidade, sendo muito utilizada pela corrente positivista⁴.

⁴ Para a historiografia positivista, o progresso histórico deveria ser constantemente aferido, tomando por base apenas os fatos que são constantemente registrados.

Foi apenas nos anos 70 e 80 do século XX que a Biografia ganhou espaço enquanto fonte oral na historiografia. Nesse período foi constatado que uma Biografia, ou seja, uma história de vida, pode representar várias outras histórias, afinal o indivíduo está intrinsicamente ligado a época e ao tempo em que vive e necessariamente a todos os hábitos e padrões culturais, sociais, raciais, morais e patriarcais existentes:

Mas não se tratava mais de fazer, simplesmente, a história dos grandes nomes, em formato hagiográfico – quase uma vida de santo –, sem problemas, nem máculas. Mas de examinar os atores (ou o ator) célebres ou não, como testemunhas, como reflexos, como reveladores de uma época. A Biografia não era mais a de um indivíduo isolado, mas, a história de uma época vista através de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos. Ele ou eles não eram mais apresentados como heróis, na encruzilhada de fatos, mas como uma espécie de receptáculo de correntes de pensamento e de movimentos que a narrativa de suas vidas torna mais palpáveis, deixando mais tangível a significação histórica geral de uma vida individual (PRIORE, 2009, p. 9).

Considerando a perspectiva de Priore, é necessário compreender o indivíduo dentro do contexto social, levando em consideração as intenções pessoais, a família, a profissão, as estratégias, as resistências, mas também o imaginário social, os padrões estabelecidos e as estruturas, as quais podem proporcionar uma análise do objeto de estudo relacionando-o à própria sociedade em que está inserido, tornando-se fundamental para o ofício do historiador a observação de rupturas e continuidades entre passado e presente. Sendo, “precisamente neste momento que o historiador deve integrar em sua narrativa a análise das realidades de ordem coletiva, tais como as forças

sociais, a situação econômica, as pulsões culturais e religiosas, as mentalidades e até o clima”. (PRIORE, 2009, p. 12)

Nesse sentido, com base na biografia de Magdalena, foi realizada uma pesquisa de abordagem interseccional acerca da prostituição de rua, encontrada nas discussões da autora Alyne Isabelle Nunes. Segundo Nunes, a prostituição vem sendo retratada majoritariamente por meio de duas linhas principais de investigação: a) o fator econômico e b) o de gênero, como as duas principais causas da ocupação⁵ no Brasil. De fato, reduzir a questão da prostituição a apenas essas duas linhas, acabou por invisibilizar o racismo estrutural existente nas relações sociais, o qual tem sido um dos principais responsáveis por promover a condição de violência e a representação estigmatizada da mulher negra, tendo as suas raízes ainda no sistema colonial. Para compreendermos a concepção de interseccionalidade, utilizamos as leituras de autoras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzales e Ângela Davis, sendo elas as precursoras da propagação do conceito no continente Americano.

Contudo, é importante esclarecermos que não temos o objetivo de apresentar uma identidade única e universal, até porque isso seria impossível devido à pluralidade das existências. Sendo assim, é crucial apontarmos os cruzamentos e as possibilidades, ao invés de nos apegarmos a conceitos generalizantes e estereotipados, pois “a desconstrução deste arcabouço deve fazer do historiador alguém que não aponta caminhos únicos, mas que descobre bifurcações, entroncamentos, cruzamentos de caminhos que são ao mesmo tempo fronteiras e possibilidades”. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 248)

⁵ No ano 2002 a prostituição foi incluída na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), que é o documento que reconhece, nomeia e codifica as ocupações existentes no mercado brasileiro (MINISTÉRIO, 2008).

Seguindo essa abordagem, para entendermos o processo de violência racial e de gênero encontrados na vida de Magdalena, representativa da prostituição negra de mulheres cis⁶, é essencial discutirmos o racismo, resultado da escravização negra iniciada com o Brasil Colônia, período no qual a mulher negra escravizada teve o seu corpo e sua existência objetificados, pois além de sofrer a exploração de sua força de trabalho, seu corpo também foi considerado um “espaço sem lei”: alvo permanente da exploração sexual.

Um dos traços mais marcantes da prostituição feminina na história do Brasil talvez tenha sido a enorme quantidade de mulheres escravas, livres e pobres, que se dedicavam à prática.” Foi durante a vigência do Brasil quinhentista, onde indígenas e negras foram estupradas e escravizadas, usurpadas da sua humanidade, reduzidas a objeto, que a prostituição se inicia (CARMO, 2011, p.74).

A ordem colonial foi a precursora do racismo impregnado no imaginário social que construiu a mulher negra ligada a uma figura exótica e sexualizada, quando seu corpo foi visto como objeto: ora como mão de obra escrava em igualdade com os homens negros escravizados; ora como corpos sem direitos, sendo estupradas tanto para atender as vontades do homem branco, como para expressar a autoridade deste; assim como para gerar mais mão de obra escravizada para as lavouras.

Portanto, para decifrarmos os elementos estruturantes e determinantes, a partir da memória e da história de vida de Magdalena, relacionados à prostituição da mulher negra, é necessário propormos

⁶ Cisgênero é o termo utilizado para se referir ao indivíduo que se identifica, em todos os aspectos, com o seu “gênero de nascença”. Já os transgêneros são as pessoas que não se identificam com o seu sexo biológico, mas sim com um gênero diferente daquele que lhe foi atribuído biologicamente. Significados. Diferença entre Cisgênero e Transgênero. 7Gaus, 18/07/2021. Disponível em:

< <https://www.significados.com.br/cisgenero/> >.

uma discussão que consiga ir além das análises que comumente levam em consideração apenas os conceitos de gênero e classe, trazendo para a discussão mais “especificamente a mulher negra desumanizada em suas representações ou sub-humanizada em seus papéis, [buscando] abarcar[...]com uma violência interseccional, a de gênero e a racial.” (CARNEIRO, 2006).

O sexismo e o racismo, atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está nesse planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina “natural”, orgânica, mais próxima da natureza, animalística e primitiva (HOOKS, 1995, p.468).

Nesse sentido, apesar da biografia de Magdalena ser marcada por diversas vivências, envolvendo continuidades e rupturas, aspectos familiares, de abandono, estupro, gravidez indesejada, violência doméstica, baixa escolaridade, a entrada para a prostituição representa a estatística na qual mulheres negras estão inseridas a maior parte do tempo. A partir desse recorte racial buscamos desconstruir os discursos que defendem que a prostituição, enquanto ocupação, seria um espaço de escolha e liberdade sexual, pois na experiência da mulher negra é a falta de opção que a coloca nesse espaço naturalizado.

Mais do que fazer “revelações bombásticas” ou trazer à tona facetas desconhecidas do seu personagem, o biógrafo deve sugerir respostas para questões como o funcionamento concreto de determinados mecanismos sociais e sistemas normativos, a pluralidade existente por detrás de grupos e instituições tradicionalmente vistos como homogêneos, a construção discursiva e não discursiva dos indivíduos, as margens de liberdade

disponíveis às pessoas em diferentes épocas, entre outras (SCHMDIT, 2009, p. 23-24).

Desse modo, é fundamental promover uma análise ampla que abranja a estrutura colonial, a qual garantiu que essas violências continuassem se reproduzindo sistematicamente, problematizando, ao mesmo tempo, que as razões para a entrada na prostituição de rua vão além de motivos econômicos e sociais, como será apresentado na próxima sessão.

UMA ABORDAGEM INTERSECCIONAL DA VIDA DE MAGDALENA

A vivência e a experiência são os ingredientes fundamentais para a construção da individualidade do ser. Essas relações ocorrem socialmente e são historicamente determinantes, como o contexto social capitalista de supremacia patriarcal branca como cultura. (HOOKS, 1995). Desse modo, essa breve biografia de Magdalena possui como essência apresentar a sua trajetória representativa enquanto mulher negra inserida na prostituição em uma sociedade racista resultante de um território escravizado e colonizado. Afinal, a história de Magdalena engloba diversas outras experiências, violências e estigmas das vidas negras. Desse modo, devemos questionar os discursos que universalizaram as existências, invisibilizando as minorias subalternizadas, como é o caso da mulher negra no Brasil.

Além disso, ao retratar as memórias e a trajetória de um indivíduo, devemos nos certificar de não estarmos caindo na armadilha do ego, ao observar a vida do “outro” a partir de um ponto de vista pré-estabelecido constituído em um lugar privilegiado da experiência pessoal. Sendo assim, o principal objetivo enquanto ouvinte foi o de

proporcionar um espaço de escuta, a fim de que a entrevistada se sentisse confortável e segura, para particularizar suas experiências mais traumáticas.

A vida de Magdalena se iniciou no ano de 1980, com o seu nascimento no dia trinta de março, no Município de Nova Olinda localizado no interior do Norte do Tocantins. Em uma zona majoritariamente rural, os pais de Magdalena sempre trabalharam com a terra, plantando, roçando e colhendo, fazendo da infância de Magdalena um momento marcado pelo contato com o campo, a roça, a mata e os animais, espaço que aparentemente inspiraria um ar de liberdade. Sendo filha de família simples e de pais casados, é a caçula entre as mulheres de um total de cinco irmãos, três homens e duas mulheres.

Desde muito cedo, Magdalena sentiu na pele o fato de ter nascido mulher, quando especificamente aos quatorze anos de idade engravidou precocemente, tendo que lidar sozinha com uma gravidez indesejada ainda na infância, além de ter que suportar o fardo do preconceito, do machismo e do moralismo exacerbados à época. Como explica Silvia Federici:

Ninguém pode descrever, de fato, a angústia e o desespero sofridos por uma mulher ao ver seu corpo se voltando contra si mesma, como acontece no caso de uma gravidez indesejada. Isso é particularmente verdade naquelas situações em que a gravidez fora do casamento era penalizada com o ostracismo social ou, até mesmo, com a morte (FEDERICI, 2017, p.180).

No caso de Magdalena, a sua gravidez não foi punida com a morte, mas com a venda do seu próprio corpo ainda criança. Convencidos de que a melhor forma de se evitar esse ostracismo social fosse o

casamento, os pais de Magdalena optaram por forçá-la a se casar com um homem muito mais velho que ela, de aproximadamente setenta e cinco anos, como narra a entrevistada:

Comecei a ter a infância com 14 anos, 11 anos, aí danada demais e eu confesso, não era por causa de mim. Ai depois comecei ter relação com as crianças com medo de ter relacionamento sério com os homens de maior, aí depois eu engravidei com 14 anos já, foi meu primeiro filho. Ai o pai dele ganhava dinheiro, quem ganhava era ele e eu, trabalhar como? Grávida? O meu pai falou: engravidou sai aqui de casa, daí minha mãe, pra não separar do meu pai, também concordou daí eu fui trabalhar; quando eu voltei **[choro]** ou tu vai morar com esse vei, trabalhando 9 meses, grávida, com 14 ano, quando eu ganhei nenê cheguei em casa ele falo assim, eu vou vê esse menino se tu for morar com esse vei. O vei tinha 75 anos; e eu 14 ano e ele 75, grávida, aí eu peguei e fui fiquei 1 mês com ele lá. ⁷

Os pais de Magdalena e até mesmo ela própria, compreendiam a mulher a partir de um olhar de dependência: “são os homens que ganham dinheiro”; são eles os nomeados provedores, mesmo quando a mulher arca com as despesas da família. O medo de não conseguir se sustentar é secundado pelo medo de se ver desamparada, “sem um teto sobre a cabeça”, e principalmente sem o apoio parental. Esses fatores conjugados, levaram Magdalena a obedecer ao seu pai e ir viver com um homem sessenta e um anos mais velho que ela, mas não eram somente esses aspectos que importavam à época. Sendo forçada a se casar ainda criança, quando questionei Magdalena sobre o por quês dos seus pais a terem obrigado a se casar, a mesma respondeu que foi por causa dos costumes e da moral da época:

⁷ Magdalena, entrevista concedida em 29 de janeiro de 2021.

É porque no tempo, é tipo assim eles falô assim: é você tá no nosso poder, tem 14 ano agora ta com uma criança. Quinze ano, nois arruma um casamento pra você, ce vai ter que casar com a pessoa que nois arrumamo. [Por que a sua família assumiu essa posição?] se não eu ia ficar mal falada, aí a família deles é muito boa, a minha família. E não era meu jeito, eu ser mandada por eles e se casada: vou arrumar esse marido aqui e você vai casar com ele. Não! pra mim não é assim não, eu vou ficar com quem eu quero.⁸

Esse trecho demonstra a resistência de Magdalena com a proposta de casamento imposto pela sua família. Quando a questioneei sobre a posição que a sua família assumiu, a mesma respondeu que era porque poderia ficar “mal falada” e segue dizendo que a sua família se considera muito “boa” e que não aceitaria um casamento forçado. Podemos observar na fala de Magdalena, a consciência do moralismo, reflexo do machismo que permeia a vida da mulher, no qual ser mãe solo é visto a partir de um olhar estigmatizado. É possível notar também um ar de ironia, quando a mesma menciona que sua família se considera muito “boa”, se referindo ao julgamento discriminatório direcionado a mesma, como se seus familiares se considerassem superiores a ela. Segundo Silvia Federici, “o casamento era visto como a verdadeira carreira para uma mulher, e a incapacidade das mulheres de sobreviverem sozinhas era algo dado como tão certo que, quando uma mulher solteira tentava se assentar em um vilarejo, era expulsa, mesmo se ganhasse um salário.” (2017, p.184).

Dessa forma, a exclusão das mulheres da esfera do trabalho socialmente reconhecido com a imposição da maternidade forçada e a massificação da caça às bruxas, esteve diretamente ligada à função como trabalhadoras não assalariadas do lar. (FEDERICI, 2017). Contudo,

⁸ Magdalena, entrevista concedida em 29 de janeiro de 2021.

quando Federici se refere a “caça às bruxas” está se referindo às mulheres brancas da Europa do século XVI, período de transição para o Capitalismo, porém as experiências das mulheres negras possuem especificidades que as diferenciam das vivências das mulheres brancas, já que estavam sendo exportadas para o Novo Mundo⁹ como mão de obra escravizada. Portanto, nesse contexto, é fundamental entendermos as continuidades e as estruturas consequentes do Período Colonial. Indicando como destaque o Brasil, o último país da América a abolir a escravidão, para compreendermos o discurso estigmatizado atribuído a mulher negra, construído e produzido a partir do imaginário social.

Magdalena já nasceu em um mundo em que a sua condição não lhe garantiria as condições de acesso a direitos, já que a pobreza no Brasil tem cor e é a negra. Quando a pergunto sobre a questão dos estudos, a mesma responde que só estudou até o 6º ano do Ensino Fundamental, pelo fato de ter engravidado precocemente, e confessa que era muito “danada” apesar de não ter “sido sua culpa”. Nesse momento, transparece a consciência da entrevistada sobre as violências impostas a ela, violências essas que ocasionaram sua revolta. Magdalena continuou contando sobre o seu primeiro casamento, narrando que no início o “véi” como a mesma o chama, a tratava muito bem, fervia até o leite todas as manhãs antes dele sair, mas toda vez que ele tentava um contato físico, isso a adoecia:

Não, ele deixava até leite fervido, mas só que quando ele chegava do serviço que tinha o leite fervido, deixava o frango pra mim, quando ele chegava em

⁹ Novo Mundo é um termo criado pelos europeus para designar o continente americano. A expressão teve seu uso difundido no período do descobrimento do novo continente, a América, pois até então era desconhecido pelos europeus, vindo a ser algo novo em relação aos continentes já conhecidos. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/a-divisao-mundo-acordocom-visao-eurocentrista.htm>>

mim, tocar nim mim, eu chorava, eu chorava, dava febre e eu: “-meu Deus eu sou sadia, ele tem 75 anos eu tenho 14”, sabe o que ele fez? Oia fica do meu lado eu vou ti dá tudo, quando dava 5 horas ele chegava do serviço eu ficava naquele, naquele trauma num tem? Moço eu dava uma febre, nada. Quando chegou no hospital, foi 3 médico particular, particular, ele tinha dinheiro, tinha dinheiro... no pago. Ele [o médico] não descobriu não, quando descobriu sabe o que foi? A muié me chamou lá dentro e me falo bem assim: -ei tu gosta dele? Eu falei não me faz essa pergunta não, tem como nois conversar em outro lugar? Aí ela pegô e falô sabe o quê? Ela descobriu, você tem é nojo dele, você precisa de carinho, cê precisa de alguém que, que lhe protege que tudo tipo assim quase que igual uma criança.¹⁰

Quando o homem com quem ela vivia tocava em sua pele, os piores sentimentos – pânico e nojo – surgiam, resultado de gatilhos que lhe adoecia o corpo e a mente, como uma médica pode constatar. O que Magdalena não sabia, é que logo a máscara do seu “benfeitor” cairia: o fato de ter conhecido uma amiga despertou os ciúmes e a ira do homem com quem ela vivia, algo que ele nunca havia externado. Ele então decidiu mandá-la para Palmas, capital do Tocantins, como forma de mantê-la distante das amizades e das suas próprias origens.

aí eu peguei e fui e conheci uma amiga minha sabe o que que ele fez? Não tá bom, cê tá saindo com aquele “viado”: me levo pra Palmas. Minha fia aí escuta: eu em Palmas com uma criança de 3 meses, sem conhecer nada. E o meu pai falo assim mais a minha mãe: - se voltar pra cá eu não quero. Ele foi o primeiro pai da minha filha, daí quando eu voltei fui morar com ele daí que o “bagui [bagulho] ficou louco”, que eu morei com as duas [Magdalena a filha] e ele foi ignorante, não dava era nada pra nois nem pra uma de nois, a mãe [mãe da Magdalena] é que dava. O véi veio embora me deixar, ele tava me comprando dando dinheiro pra minha mãe. Eu descobri quando tava de

¹⁰ Magdalena, entrevista concedida em 29 de janeiro de 2021.

resguardo a mulher de resguardo com criança no braço dando só de mamar, só na casa dos pais, eu já passei por tanta coisa na vida minha fia. Hum...oia minhas fia não vão na casa da mãe [da avó materna] é por causa disso, tem mágoa.¹¹

Magdalena descobriu da pior forma que havia sido vendida por seus pais, e que os mesmos estavam lucrando, enquanto vivia dias de terror. A família, como esclarece Silvia Federici (2017), pode ser identificada como um “microestado” ou uma “microigreja”, circunstância na qual a família passa a agir como uma instituição que supervisiona e restringe a mulher no seu cotidiano, nas suas ações, nos seus hábitos e suas escolhas. No caso de Magdalena, a imposição do relacionamento e a obrigatoriedade de viver com o homem, é representativa desse papel de microestado exercido pela família, que controlou suas decisões e escolhas cotidianas.

É possível identificar também, o corpo da mulher como um “lugar” de relações de poder, bem como a tentativa dos homens de apropriação e disciplinamento do corpo feminino através da sua exploração. No caso de Magdalena, a primeira forma de disciplinarização do corpo foi a venda realizada por seus pais, venda esta que colocou o corpo dessa mulher negra à disposição do homem para quem ela havia sido vendida. A segunda forma de controle se relaciona ao poder do homem de afastá-la fisicamente de seus afetos, no caso, de seus amigos, o que resultou no seu isolamento físico e emocional.

Para que ocorresse a legitimação desse discurso direcionado ao controle da mulher, foi necessário a produção e reprodução sistemática e institucionalizada pelo Estado da constituição de uma feminilidade

¹¹ Magdalena, entrevista concedida em 29 de janeiro de 2021.

estigmatizada, estereotipada e inferiorizada. O que explica como, para as mulheres, o corpo pode ser tanto uma fonte de identidade quanto uma prisão. (FEDERECI, 2017, p.34)

Essa politização do corpo da mulher, que tira sua autonomia e sua independência possuem efeitos e não é inconsciente, à medida que o Estado e a lógica machista lucram a força de trabalho das mulheres que constantemente são alvo da desvalorização salarial, da imposição da maternidade e do direcionamento exclusivo para o trabalho doméstico e para o casamento, como umas das funções concedidas à mulher na nova divisão sexual do trabalho, iniciada com a transição para o capitalismo e que se perpetuou até a atualidade.

Nesse contexto, são significativas as mudanças que se deram dentro da família, que começou a se separar da esfera pública, adquirindo suas conotações modernas enquanto principal centro para a reprodução da força de trabalho. Complemento do mercado, instrumento para a privatização das relações sociais e, sobretudo, para a propagação da disciplina capitalista e da dominação patriarcal, a família surgiu no período de acumulação primitiva também como a instituição mais importante para a apropriação e para o ocultamento do trabalho das mulheres (FEDERECI, 2017, p. 193.)

É nesse momento, sem apoio nenhum, que Magdalena buscou fuga na prostituição. Em Nova Olinda, existe um lugar chamado de “Casa da Mineira”,¹² era um prostíbulo formado por uma casa bem simples e pequena, com camas de cimento, um quintal espaçoso, localizado em uma chácara nas proximidades do Município de Nova Olinda, à margem da rodovia Belém/Brasília (BR-153), próximo à zona rural, mas que posteriormente se tornou ponto de encontro dos amantes apaixonados,

¹² Nome original modificado.

bem como das moças virgens que tentavam se esconder da culpa e do olhar vigilante da moralidade. Foi nesse local que Magdalena buscou abrigo e consequentemente entrou para a prostituição, naquela ocasião, ela se separara do homem que foi motivo dos seus gatilhos mais profundos até então e passa a se envolver com o homem que se tornaria seu segundo marido, com o qual teria mais duas filhas e que era também o pai da sua primogênita. Esse segundo marido, não era muito diferente do primeiro, Magdalena conta por alto algumas das agressões que viveu ao lado dele, tanto físicas, quanto psicológicas:

Sai porque ele tava me maltratando [primeiro marido], quem me ajudou foi a Mineira a que morreu. Nessa época já tinha as 3, e o pai dela [segundo marido, pai das suas três filhas] dava o que pra mim? Ia trabalhar nas fazenda ganhava dinheiro bem, mas só que não dava dinheiro pra nois; só queria bater nas 3 menina e em mim, aí quando eu ia bate nele o pai [pai da Magdalena] veio e deu um tapão na minha cara, ele falo: não, a Magdalena é ignorante, ela é ignorante, se não souber levar ela... ela maltrata mermo. Eu falei, eu maltrato até o senhor [pai da Magdalena] agora, se bater nas minhas fia aqui, eu que tô fazendo programa [para sustentar as filhas]. [Então foi nessa época que você começou?] Foi, 18 ano, imagina 18 ano, 3 filho ¹³

Nessa fala, Magdalena esclarece que o seu envolvimento com a prostituição ocorreu devido à necessidade de obter a manutenção básica, como a alimentação, uma casa para suas filhas morarem, ou seja, a busca por sobrevivência, já que o pai de suas filhas não a ajudava com as despesas da casa, mesmo tendo condição para isso. Enquanto Magdalena se prostitua com o consentimento do marido, para o sustento das filhas, o homem usava o que ganhava com seus gastos

¹³ Magdalena, entrevista concedida em 29 de janeiro de 2021.

particulares. Lembrando que o seu primeiro marido é o homem mais velho que a Magdalena foi forçada a se casar, posteriormente ela volta a se relacionar com o pai da sua primeira filha, fruto da gravidez precoce ainda na infância, desse modo ela engravida mais duas vezes do mesmo homem.

Diante da situação de subalternização vivida por Magdalena, é importante destacar o fato de ela ter conseguido permanecer viva, em meio a tanto caos e violência: a descoberta de que havia sido vendida pela sua própria família, um bebê para criar ainda na infância, um casamento forçado com um homem muito mais velho e que ainda a maltratava, seguindo de diversos relacionamentos abusivos, violência doméstica, prostituição, e até o abuso de drogas. A vida que Magdalena leva hoje, é reflexo de toda a vivência traumática que possui, mãe de dez filhos, não conseguiu criar todos, dois estão no abrigo, outros envolvidos com o tráfico de drogas, e a mesma permaneceu na prostituição de rua, sendo agora usuária de crack.

Sendo assim, por meio da história de vida de Magdalena, para entendermos o destaque que adquiriu o corpo feminino na maternidade, sexualidade e raça, é fundamental uma abordagem interseccional; o estudo que envolve gênero, raça e classe, propondo uma análise ampla de uma sociedade capitalista que a partir do sexismo e do racismo promoveu uma especificação das relações de classe, se transformando em uma ferramenta das funções de trabalho. Tanto o racismo como o sexismo, são centrais para a estratégia doméstica de aumentar a exploração econômica, bem como a proliferação da violência sexual, sendo a face brutal de uma intensificação generalizada do sexismo, que necessariamente acompanha essa agressão econômica. (DAVIS, 2016)

Na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (FEDERECCI, 2017, p.34).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Biografia da Magdalena, realizada por meio do relato de sua história de vida, evidencia toda sua carga experiencial dentro da prostituição, sendo fundamental para pensarmos historicamente a situação da mulher negra no Brasil; trata-se sem dúvida da história de uma mulher representativa das histórias e vivências de muitas outras mulheres pobres, negras e nortistas, que assim como Magdalena, lidam todos os dias com a falta de igualdade e equidade que as fixam nesse espaço naturalizado de pobreza, desigualdade social e racial, a falta de escolaridade, a violência sexual, a prostituição, o machismo, o sexismo, o racismo, a gravidez indesejada, a falta de apoio familiar e os relacionamentos abusivos.

Para realizar esse trabalho mobilizamos a escrita biográfica, o qual concebe esse campo como um espaço de escuta, onde o relato individual se encontra com a representatividade social dentro de relações e opressões promovidas estruturalmente, construindo possibilidades de diálogo com o “outro” subalternizado. Para alcançar o objetivo proposto, por meio da história de vida de Magdalena, para entendermos o destaque que adquiriu o corpo feminino na maternidade, sexualidade e raça, buscamos suporte em uma análise interseccional; o estudo que envolve gênero, raça e classe, propondo uma análise ampla de uma sociedade capitalista que a partir do sexismo e do racismo promoveu

uma especificação das relações de classe, se transformando em uma ferramenta das funções de trabalho. Como resultado dessa investigação, observamos que os padrões racistas, classistas e de gênero foram mobilizados pelas estruturas de opressão como instrumentos para a exclusão de Magdalena, principalmente por meio da estigmatização racista e de gênero que definiu a prostituição com lugar social dessa mulher negra.

Desde muito cedo, Magdalena sentiu na pele o fato de ter nascido mulher, quando especificamente aos quatorze anos de idade engravidou precocemente, tendo que lidar sozinha com uma gravidez indesejada ainda na infância, além de ter que suportar o fardo do preconceito, do machismo e do moralismo exacerbados à época. Seguido da imposição de um casamento forçado pelos seus pais, Magdalena se viu sem escolhas, tendo posteriormente buscado na prostituição uma forma para manter sua vida e de seus filhos. Sendo assim, Magdalena possui uma trajetória constituída por traumas como o abandono, o abuso sexual, a violência doméstica, a prostituição, a estigmatização e o vício em crack, os quais perpassam toda a estrutura racial, de gênero e de classe enquanto norteadores de sua história de vida, marcada por violências, subalternização e resistências.

Considerando o exemplo representativo de Magdalena, para a mulher negra as representações preestabelecidas e encontradas no imaginário social são determinantes na construção do lugar social que lhe é destinado por uma sociedade patriarcal, racista e capitalista. Essas representações preestabelecidas lhes oferece a limitação de escolhas devido aos papéis e espaços fixados, dados historicamente, para a mulher negra. Por mais que Magdalena tenha o “livre-arbítrio” é inegável a dificuldade de sair da marginalização imposta por uma

estrutura sólida de opressão. Portanto, é necessário analisarmos essa opressão interseccionalmente, a fim de nos aprofundarmos na busca de novos caminhos representativos de identificação e espaços estratégicos que promovam a libertação e ascensão da mulher negra.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. A singularidade: uma construção nos andaimes pingentes da teoria histórica. In: _____. **História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história**. Bauru: Edusc, 2007.
- AVELAR, Alexandre de Sá. **A biografia como escrita da História: possibilidades, limites e tensões**. Uberlândia: UFES – Programa de Pós-Graduação em História, 2010.
- CARMO, Paulo Sergio do. **Entre a luxúria e o pudor: A história do sexo no Brasil**. São Paulo: Octavo, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. **Gênero, raça e ascensão social**. V.2. Florianópolis: Estudos Feministas, jul.1995.
- DAVIS, ANGELA. **Mulheres, raça e classe**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FEDERICI, Sílvia. **Caliba e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.
- FREITAS, Eduardo. A divisão do mundo de acordo com a visão eurocentrista. **Mundo Educação**. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/advisao-mundo-acordocom-visao-eurocentrista.htm>>
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira**. Global editora. Edição 480. Recife, 2010.
- GONZALES, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, 1984.
- HOOKS, Bell. **Intelectuais Negras**. V. 3. Florianópolis: Estudos Feministas, 1995.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. Selo Negro, São Paulo, 2003.

- NUNES, Alyne I. F. **Prostituição feminina negra**: uma análise da violência racial e de gênero na trajetória de vida das prostitutas negras do Recife. 104 f. Dissertação (mestrado). Curso de Sociologia, PPGS, UFPE, Recife, 2015. O que foi o movimento de eugenia no Brasil: tão absurdo que é difícil acreditar. Portal Geledés, São Paulo, 16/07/2017.
- POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. V.2. Estudos Históricos: Rio de Janeiro, 1989.
- PORFIRIO, Francisco. "Positivismo". **Brasil Escola**. Disponível em: <<https://brasil-escola.uol.com.br/sociologia/positivismo.htm>> . Acesso em 24 de setembro de 2021.
- PRIORE, Mary Del. **Biografia**: quando o indivíduo encontra a história. Vol.10, n.19. Topoi, 2009.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.
- SCHMIDT, Benito Bisso. Quando o historiador espia pelo buraco da fechadura: Ética e narrativa biográfica. Conferência pronunciada no **XXV Simpósio Nacional de História**. "História e Ética". Fortaleza, 2009.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das Raças**: Cientistas, Instituições e Questão racial no Brasil 1870-1930. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SIGNIFICADOS. **Diferença entre Cisgênero e Transgênero**. 7Graus, 18/07/2021. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/cisgenero/>>

4

CLINTON THOMAS E A IGREJA DE CRISTO EM URUCARÁ, AMAZONAS: EXPERIÊNCIAS DE REGISTROS ORAIS NA PAN-AMAZÔNIA

*César Aquino Bezerra*¹

INTRODUÇÃO

O protestantismo chegou ao Brasil no século XIX, em um processo que se inicia com a abertura dos portos após a chegada da família real e culmina com o crescimento exponencial dos chamados evangélicos no século XXI (MENDONÇA, 2005), inclusive a transformar a Amazônia na região proporcionalmente com maior concentração protestante no país (SENHORAS; SANTOS; CRUZ, 2016). Um dos inúmeros sujeitos nesse longo processo é o norte-americano Clinton Benjamin Thomas, que atuou como missionário em três estados da região Norte entre as décadas de 1950-1990.

Mas bem antes de Clinton Thomas, o protestantismo chegou na Amazônia no período pós-Cabanagem, através de sujeitos como Daniel Kidder, Robert Nesbit, Richard Holden, James Henderson, Justus Nelson, Marcus Carver, entre outros, que segundo Oliveira e Pinto (2017, p. 106), “prepararam as bases para o estabelecimento das primeiras igrejas evangélicas na região”. Assim, nas décadas seguintes, diversas missões e igrejas, através de seus missionários vindos principalmente

¹ Doutorando e mestre em História na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). E-mail: cesaraquinobezerra@gmail.com.

dos Estados Unidos, fixaram-se ao longo dos rios, no caminho de Belém a Manaus.

Ao visualizarmos o crescimento protestante na Amazônia e as rearticulações do catolicismo para manter sua hegemonia, percebemos como a história da família Thomas se mistura com esses processos. Reconhecendo a necessidade de preencher as lacunas sobre a inserção protestante na Amazônia e dos inúmeros sujeitos envolvidos nesse processo histórico, apontamos a metodologia da História Oral para escrever essa história e trazemos nesse texto alguns resultados de nossa pesquisa sobre a trajetória de Clinton Thomas.

DA PESQUISA HISTÓRICA NO INTERIOR DO AMAZONAS

No universo de grande riqueza sociocultural que é a Amazônia, e amparados na noção ampliada de documento histórico, reconhecemos o potencial da memória enquanto fonte para construção de nossa pesquisa. Investigando e escrevendo sobre *o/do tempo presente*, atentamos a autores como Pollak (1992), que apontam ser a memória pautada pela seletividade, construída social e individualmente e como se conecta com o sentimento de identidade, contribuindo para o sentido de continuidade e coerência tanto da pessoa quanto do grupo. Constantes negociações e disputas marcam as memórias, sejam familiares, de grupos menos formais, de grupos políticos, ideológicos ou religiosos – em todas as objetivos e conflitos estão em embate, como aliás, pode ser a trajetória de Clinton Thomas e o campo religioso amazônico.

Desde os primeiros momentos de nossa pesquisa, entendemos a importância de encontrar pessoas que participaram dessa conjuntura histórica envolvendo Clinton Thomas para compartilharem suas

experiências; portanto, se queríamos acessar as “histórias dentro da história” (ALBERTI, 2014, p. 155), dialogamos memória e história, bem como percebemos a importância da história oral, como metodologia constituidora de suas próprias fontes.

Contudo, ao ouvirmos esses indivíduos não podemos tomar a entrevista como uma “revelação do real” (*ibid.*, p. 158), pois poderíamos cair na escrita de um texto a elogiar um missionário estrangeiro que preenche vazios do poder religioso e do Estado em uma cidade pequena. Então, é necessário compreender que a entrevista é uma fonte, e como tal deve ser interpretada e analisada – ou seja, atenção ao papel do historiador.

No trabalho em campo, realizamos entrevistas com contemporâneos de Clinton Thomas, as quais nos permitem identificar as memórias sobre suas atividades no Amazonas (cf. também BEZERRA, 2020; 2021). O rememorar desses sujeitos nos possibilitou conhecer suas vivências e experiências e contribuir no conhecimento sobre o protestantismo na Amazônia, campo de estudos que parece ainda não ter se apropriado da história oral como ferramenta útil na escrita da história dessa região e como se articula com o nacional e o global.

Na tessitura desse texto, levando em consideração o pequeno recorte, estaremos em diálogo com dois filhos de Clinton Thomas, ambos ainda residindo em Urucará: Timothy “Timóteo” Benjamin Thomas, nascido em 1956, casado, missionário; e Thomas “Tomé” Joel Thomas, nascido em 1964, casado, aposentado. As memórias destes sujeitos, vividas ou compartilhadas, nos ajudam a compreender os processos históricos nos quais a trajetória de seu pai está envolvida.

A IGREJA DE CLINTON THOMAS

Clinton Benjamin Thomas nasceu em 28 de setembro de 1930, em Williamsport, Pensilvânia, e faleceu em 21 de abril de 2007, em Knoxville, Tennessee. Formou-se no seminário Johnson Bible College em 1955. Também de Williamsport, sua esposa Phyllis Eleanor Thomas, nasceu em 26 de dezembro de 1934. Tiveram três filhos: Timothy, Theodore e Thomas. A trajetória da família desenvolveu-se a partir das experiências dentro da Igreja de Cristo.²

A Igreja de Cristo é formada por um conjunto de igrejas que se compreendem como parte de um Movimento de Restauração, ou ainda Movimento Stone-Campbell por causa dos dois principais fundadores, Barton Stone e Alexander Campbell. Estes lideraram movimentos reunindo milhares de pessoas no começo do século XIX, e se uniram em 1832. Suas congregações locais são conhecidas como Igrejas de Cristo ou Igrejas Cristãs, e tem se espalhado pelo planeta (BEZERRA, 2020; 2021).

A Igreja de Cristo no Brasil registra seu nascimento em 7 de setembro de 1948, com o trabalho dos missionários David e Ruth Sanders. Segundo a memória da Igreja de Cristo, durante sua formação no seminário Johnson, Sanders teria sido chamado para uma cidade chamada Brasília, que não estava em nenhum mapa. Indicando o papel das redes de relações dos religiosos norte-americanos no país, o casal Sanders chegou ao Brasil em março de 1948, e após dois meses no Rio de Janeiro com outra família de missionários, partiram para a região Centro-Oeste, e em Goiânia iniciaram a primeira igreja (BEZERRA, 2020; 2021).

² Segundo informações dadas nas entrevistas concedidas ao autor.

Através do missionário Bill Loft, que iniciou a Igreja de Cristo em Belém, Clinton Thomas, então um mecânico de aviação civil, recebe o chamado para as missões protestantes no Brasil, de acordo com o relato de Timóteo Thomas:

No Johnson Bible College, 1951 teve o Bill Loft, William Loft, Bill. O Bill Loft é o primeiro que veio no norte do Brasil, que iniciou as Igrejas de Cristo aqui, em Belém em 1952. Então, um ano antes dele vir o papai ouviu a pregação dele, o convite dele, e isso o moveu para vir ao Brasil. Primeira visita dele, no verão, verão nos Estados Unidos, em junho, julho, agosto 1954. Então o papai veio aqui para, realmente ele foi o primeiro recruta de missões de Johnson Bible College para vir aqui no campo missionário. [...] ele não ia fazer a vida eclesial, pelo menos não como um trabalhador. Foi só depois desta pregação e o convite do William, chamado Bill Loft, para vir ao Brasil.³

Clinton Thomas tem pouco destaque na construção da memória institucional da Igreja de Cristo, talvez por sua ação ter-se dado em localizações afastadas; assim, é nas memórias orais que encontramos detalhes sobre ele, um dos muitos norte-americanos a imigrarem para contribuir no crescimento da Igreja de Cristo no Brasil. Segundo Tomé Thomas, após essa primeira viagem, seu pai retornou aos Estados Unidos, casou-se, “vendeu as coisas que tinha lá e... veio”. Ou seja, Clinton Thomas “gostou do Brasil e quis voltar”.⁴

Assim, em 1956, Clinton e Phyllis se estabeleceram em Belém do Pará, onde nasceu o primeiro filho, na igreja fundada por Bill Loft, e depois se mudaram para Macapá, Amapá, onde tiveram o segundo filho,

³ Timothy “Timóteo” Benjamin Thomas, entrevista realizada em 17 de dezembro de 2018, em sua residência em Uruará/AM.

⁴ Thomas “Tomé” Joel Thomas, entrevista realizada em 19 de agosto de 2017, em sua residência em Uruará/AM.

também para trabalhar na Igreja de Cristo naquela cidade. Em 1960, retornaram ao seu país, indo residir no estado do Colorado, onde nasceu o terceiro filho, deixando a atividade missionária.

OS MISSIONÁRIOS EM URUCARÁ

De acordo com Timóteo Thomas, uma nova igreja no Colorado decidiu investir em um missionário no exterior, e lembraram-se de Clinton Thomas, e assim a família aceita migrar novamente ao serviço missionário no Brasil. Eles chegam a Belém, à procura de uma nova cidade, não querendo mais ter que disputar o campo religioso com outros missionários ou igrejas:

Então basicamente, voltamos dia 31 de dezembro de 1964, com 300 dólares por mês [...] ficamos em Belém quase três meses, porque papai ele decidiu, ele não ia ficar mais lá em Belém, ficar em Macapá, e que ele queria ir em um novo lugar onde não tinha igrejas e é disso que Urucará vem entrar, porque nós não queríamos competir com outros, nós não queríamos ser contra os católicos, nós queremos num lugar onde não tinha nem um trabalho ativo do Evangelho.⁵

O objetivo de Clinton Thomas era a cidade de Boa Vista, Roraima, mas um encontro com o pastor Eduardo Lessa, que atuava em Parintins, Amazonas, mudaria a história da família:

[em uma loja religiosa] o Eduardo Lessa viu o papai, “oh, que tal, tudo bem e tal” e o papai {imitando sotaque} “oh sim, nós viemos aqui para a gente estabelecer igreja”. E o Eduardo Lessa disse: “mas onde pretende”, e ele disse

⁵ Timothy “Timóteo” Benjamin Thomas, entrevista realizada em 17 de dezembro de 2018, em sua residência em Urucará/AM.

“ah eu quero ir no lugar onde não tem ninguém, não tá brigando com igreja, com padre, eu acho que vamos lá em Boa Vista” [...] ⁶

Eduardo França Lessa (1919-1993) era brasileiro, mas cursou o seminário nos Estados Unidos, e conheceu a região do Baixo Amazonas através de outro missionário norte-americano. Ele participou da fundação oficial da Primeira Igreja Batista de Parintins em 1951, e estabeleceu-se definitivamente na cidade em 1953, assumindo a igreja como seu primeiro pastor (LESSA, 2012).

Não fica claro se os dois líderes já se conheciam, mas esse rememorar indica como uma rede de relações de alguma forma conectada aos Estados Unidos pode ter sido importante para a inserção protestante nos interiores do Amazonas. É o Pastor Lessa que assinala cidades do Baixo Amazonas que naquele momento, estavam sem atividades protestantes.

[...] ele disse, “mas todas as pessoas passam cinco municípios no meio do Amazonas que não tem padre, não tem igreja de qualquer outro tipo” [...] então: Nhamundá não tinha nada, Urucará e São Sebastião eram um município só, também não tinha nada, Itapiranga não tinha nada, Silves não tinha nada e Urucurituba não tinha nada, e também o lado da Barreirinha, não tinha nada... as únicas igrejas que tinha Igreja Batista, Igreja Católica em função, era Missão de Scarboro em Itacoatiara e os padres que tinham em Parintins, e tinha Igreja Batista do Eduardo Lessa em Parintins, e em Itacoatiara [...] ⁷

Essa memória revela a dificuldade da instalação dos protestantes nas cidades pequenas, mas também a escassa atuação da Igreja Católica

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

na região, o que igualmente influenciará a escolha dos missionários protestantes:

[...] fora parte, dentro desses duas posições, não tinha nenhuma igreja católica em funcionamento – tinha prédios, mas não tinha padres, em nenhum desses municípios, e não tinha nem um grupo ou igreja não católica [...] Então o Eduardo Lessa apelou para o meu pai considerar esta área, onde não tem nenhuma, vou usar a frase “luz do Evangelho”, porque nem nas igrejas católicas tinha missa, nada, o padre vinham sim, em circuito, uma vez por ano fazer uma missa, receber o dinheiro, da festa, e batizar, aspersão, algumas crianças, mas não tinha ninguém residente...⁸

Contudo, naquela conjuntura, o catolicismo procurava reconfigurar sua presença na Amazônia, a partir de transformações importantes, fosse a nível local, regional ou global: o Concílio Vaticano II, realizado de 1962 a 1965, propôs uma nova face de ação para a Igreja; os padres da missão canadense de Scarboro chegaram a Itacoatiara em 1962, para suprir a carência de sacerdotes no médio-baixo Amazonas, incluindo Urucará; e a rearticulação territorial, com a criação da Prelazia de Itacoatiara em 1963 (SILVA, 2018).

Urucará é um município da região do estado do Amazonas nomeada como *Baixo Amazonas*, com população estimada em 17.094 habitantes (IBGE, 2010). Seu núcleo originário data de 1814, quando também foi instalada uma capela em honra a Nossa Senhora de Sant’Ana, sua padroeira. Em 1887, são instalados tanto o município, por lei estadual, quanto a paróquia de Urucará, através do bispo do Pará. A partir de 1892, o município passa a fazer parte da Diocese de Amazonas até a criação da Prelazia de Itacoatiara (SILVA, 2018).

⁸ *Idem.*

De Belém, Clinton, Phyllis, Timothy, Theodore e Thomas seguiram viagem pelo rio Amazonas, em um dos muitos barcos que faziam a rota até Manaus. A chegada em Urucará se deu no dia 8 de abril de 1965. Tomé Thomas afirma que Clinton Thomas não conhecia ninguém da cidade, mas várias pessoas estavam observando, já que “o pessoal ficava lá na frente da cidade, quando a embarcação chegava... pra ver quem chegava, quem ia embora [...] todos estavam esperando ele lá, quando ele subiu”. Além do costume popular, outra causa despertava a curiosidade da população: “Ele era branco né, ninguém sabia o que ele tava procurando”.⁹

A presença de norte-americanos naquele pedaço do Amazonas parecia estranha, mas não foi um fenômeno isolado, pois vem desde o Império, ainda que essa migração seja lembrada principalmente em temas econômicos (DAMASCENO NETO, 2019) ou políticos (GARFIELD, 2009). Além das migrações individuais e de pequenos grupos, ao nível religioso, muitos missionários agiram pelos rios amazônicos. Portanto, a inserção protestante é parte da migração norte-americana na Amazônia e toda essa conjuntura precisa ser levada em consideração quando analisamos a percepção dos urucaraenses com a chegada dos estrangeiros.

Quanto à dinâmica religiosa local, Tomé Thomas confirma a falta de sacerdotes no município, “o padre só vinha uma vez por ano, durante a festa [da padroeira]”, situação que se altera com a chegada do missionário, “aí mandaram o padre, pra ficar aqui, permanente”. Além do momento de transformações na Igreja Católica, é provável que a

⁹ Thomas “Tomé” Joel Thomas, entrevista realizada em 19 de agosto de 2017, em sua residência em Urucará/AM.

chegada do primeiro pastor protestante na cidade influenciou o envio de um sacerdote pela Prelazia de Itacoatiara para fixar-se em Urucará.

Um caso emblemático ajuda na compreensão das representações e legitimação do pastor Clinton na cidade de Urucará: “foi quando ele foi lavar uma rede de uma pessoa que era doente de lepra né”. Se a cidade não tinha água encanada, pastor Clinton teria ido lavar a rede no rio em frente à cidade, e “as pessoas tomavam banho no rio e não gostaram daquilo.”¹⁰

Foi logo que chegou. Que a filha queria madeira pra fazer um caixão, e ele queria saber quem faleceu, e... a filha disse que ele não faleceu, mas ninguém entrava na casa pra ajudar ele, porque ele tinha doença. Aí ele foi e ajudou o homem, e ainda recuperou... ele fez tratamento em Parintins e morou diversos anos depois aqui. [...] Tinha que limpar ele né, porque ninguém entrava na casa... e naquele tempo todo mundo tinha medo, eles davam comida por um buraco na porta, num caníço. E ele caiu da rede e pensaram que ele ia morrer lá. Aí já iam preparar o caixão pra ele.

Segundo o colaborador, o missionário foi a única pessoa que se dispôs a ajudar esse homem, já que “naquele tempo era desconhecido os efeitos da doença né”, além de procurar encaminhá-lo para tratamento. Conhecedor das causas e tratamento para a doença socialmente estigmatizada, Clinton Thomas pôde agir em favor do homem doente. Após essa ajuda, os moradores “logo que viram a recuperação, acho que começaram a confiar no trabalho do papai né, ajudando as pessoas...” Nas memórias de Tomé Thomas, seu pai ajudava pessoas doentes e feridas, “porque não tinha... não tinha outro para ajudar né”. Esses conhecimentos tiveram origem na mãe do missionário, que “era

¹⁰ *Idem.*

enfermeira”, e de forma autodidata, “ele tinha os livros, estudava antes de vir... era um dom de Deus que ele tinha”. Tomé relata que “qualquer coisa as pessoas corriam com ele naquela época”¹¹, o que nos faz perceber sua atuação na área médica como fundamental para sua inserção na cidade.

Assim, seja com seus atendimentos ou doação de medicamentos, a atividade médica de Clinton Thomas completava uma lacuna nas relações de poder e de ação do Estado, o que possivelmente não passou despercebido dos poderes estabelecidos. As tensões que podemos encontrar ao apreender essas memórias nos permitem pensar como estruturam-se as “relações de poder pela construção e disputa de espaço religioso na Amazônia, isto, outrossim, com o uso de estratégia de ação social” (TORRES NETO, 2019, p. 50), analisadas à luz da trajetória de Clinton Thomas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, este texto traz alguns dos resultados de nossa pesquisa que privilegia uma história de vida inserida dentro do movimento protestante na Amazônia brasileira e descortina o papel das missões estrangeiras nessa conjuntura, especialmente na região do Baixo Amazonas. A história de Clinton Benjamin Thomas nos ajuda a entender parte das estratégias protestantes nos processos de estabelecimento na Amazônia e as relações com a sociedade ao redor. Igualmente, conhecer Clinton Thomas pode instigar outros pesquisadores a conhecer o Movimento de Restauração e principalmente outros missionários sem espaço nas memórias institucionais.

¹¹ *Idem.*

Nessa investigação, a história oral é o método escolhido para conhecer a história da Amazônia e dos grupos sociais que a compõem. Estudar o amplo campo do protestantismo amazônico, a partir da história oral, ajuda na compreensão da inserção religiosa e social das igrejas estrangeiras, já que nos abre a riqueza guardada nas memórias dos moradores das pequenas cidades, cujas narrativas nos permitem compreender um pouco mais sobre a história da Amazônia.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- BEZERRA, César Aquino. Constituição e trajetórias de acervos documentais no Amazonas: o caso de Clinton Thomas e a Igreja de Cristo em Urucará. In: QUEIRÓS, César Augusto Bubolz; COSTA, Francisca Deusa Sena da; AGUIAR, Leandro Coelho de (Org.). **Anais V Encontro Estadual de História Amazonas: Trabalho, Direitos Sociais e Democracia no Brasil e na Amazônia**. Manaus: ANPUH-AM; UFAM, 2020.
- BEZERRA, César Aquino. O protestantismo no interior do Amazonas: a trajetória do missionário Clinton Thomas e a Igreja de Cristo em Urucará. In: BEZERRA, César Aquino; VIEIRA, Everton Dorzane; OLIVEIRA, Roger Kenned Repolho de (Org.). **UM RIO DE HISTÓRIAS: conexões entre memória, cultura e patrimônio no Baixo Amazonas**. Curitiba: CRV, 2021.
- DAMASCENO NETO, Hermes Marques. **Amazônia, borracha e imigração: o caso Fordlândia (1925 - 1945)**. Dissertação (Mestrado em História Contemporânea). Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2019.
- GARFIELD, Seth. A Amazônia no imaginário norte-americano em tempo de guerra. **Revista Brasileira de História**, v. 29, n. 57, p. 19-65, 2009.
- IBGE. Urucará. **Censo Demográfico do Brasil de 2010**. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/urucara/panorama>. Acesso em: 17 set. 2017.

LESSA, Bruna Souza Aguiar. **História, religião e educação**: a trajetória do pastor Eduardo França Lessa. Monografia (Licenciatura em História). Universidade do Estado do Amazonas, Parintins, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005.

OLIVEIRA, Liliane Costa de; PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra. Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia. In: **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, p. 101-125, maio-ago. 2017.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SENHORAS, Eloi Martins; SANTOS, Alexandre Felipe Pinho dos; CRUZ, Ariane Raquel Almeida de Souza. Expansão do protestantismo no Brasil e suas configurações na Amazônia Legal. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 136-149, dez. 2016.

SILVA, Francisco Gomes da. **Cronologia Eclesiástica de Itacoatiara**. Manaus: Gráfica Ziló, 2018.

TORRES NETO, Diogo Gonzaga. **A Ética Protestante e o Espírito da Amazônia**: Os escritos, pensamento e a obra missionária adventista de Leo B. Halliwell. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2019.

5

OBJETOS (I)MATERIAIS GAVIÃO: LUGAR E IDENTIDADE COLETIVA NA ALDEIA *KRĀPEITI-JÊ*

*Cícero Teresa dos Santos*¹

INTRODUÇÃO

O presente ensaio busca descrever e analisar a prática com objetos (i)materiais desenvolvidos pelo povo Gavião na aldeia *Krāpeiti-Jê*, na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), buscando discutir suas relações com a (re)elaboração de lugar e a afirmação da identidade coletiva.

Os materiais empíricos abordados nesse trabalho foram coletados através de três técnicas de pesquisa: observação assistemática do cotidiano indígena na aldeia *Krāpeiti-Jê*, entrevistas orais abertas com algumas lideranças da comunidade e ensaio fotográfico sobre objetos confeccionados por eles. Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa.

No que tange às transcrições das entrevistas todas as palavras indígenas encontram-se em itálico e não passaram por conjugações verbais ou nominais, seguindo as orientações da “Convenção para Grafia de Nomes Tribais – CGNT” de 1953 que uniformiza as estruturas da forma de se escrever os nomes das sociedades indígenas, quando estes são inseridos nos textos de língua portuguesa. Portanto, aqui foram mantidas as formas das escritas da língua indígena e as

¹ Graduação em Ciências Sociais-UFPA (2010) e Especialização em Gestão Empresarial (2013) pela UFPA. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PD TSA) – UNFESSPA. Professor na Escola Indígena Estadual *Impohytuwa* – TI Mãe Maria, Aldeia *Krāpeiti-Jê*, Bom Jesus do Tocantins-PA. E-mail: ciceroteresa@gmail.com.

expressões das falas dos entrevistados em respeito as suas maneiras de se expressarem e falarem, que muitas das vezes o Estado tenta silenciar e suprimir.

Ao abordar práticas culturais como a produção de objetos (i)materiais, ressaltamos que não se trata tão-somente de um entretenimento, longe dessa concepção! Essas atividades trazem múltiplos sentidos e visam a coesão do grupo, a afirmação da identidade coletiva, ativação de valores morais e de princípios de suas cosmovisões. Essas atividades são meios de produção e transmissão de tradições, conhecimentos e memórias incorporadas. Essas formas incorporadas de praticar e transmitir conhecimentos estão presentes desde a habilidade para a captura da caça desejada, no percorrer das trilhas no mato tendo como orientação a lua e as constelações das estrelas à noite, aos jogos, ritos de passagem, produção de objetos, etc.

O trabalho está organizado em duas seções. A primeira, apresenta elementos de um breve contexto histórico dos Gavião da TIMM e da aldeia *Krãpeiti-Jê*. A segunda, centra-se no objetivo desse ensaio, discutindo especificamente a prática com a produção da flecha Gavião e suas relações com a (re)construção de lugar e identidade coletiva.

POVO GAVIÃO E OS KRÃPEITI-JÊ: UM BREVE CONTEXTO NA TIMM

A aldeia *Krãpeiti-jê* está localizada na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) a 30 km do município do Bom Jesus do Tocantins, no Pará. Nela encontra-se famílias *Parkatejê* como também parentes *Akrãtikatêjê*,

Kỳikatêjê, *Krikati*, *Karajás* entre outros povos da região, mantendo e constituindo processos etnopolíticos² interétnicos e sociais.

Miranda (2015) ao tratar em sua dissertação de mestrado sobre a história da formação dos “Gaviões da mata” e a chegada destes na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), aponta os três grupos indígenas que foram postos, compulsoriamente, neste território: *Akrâtikatêjê*, *Kỳikatêjê* e *Parkatêjê*. O autor refletiu a saga desses grupos, não raro em embates com a sociedade não indígena e, de forma geral, com garimpeiros, grileiros, fazendeiros e com o próprio Estado brasileiro. Este último, com políticas indigenistas de integração, com impactos especialmente a partir da década de 1970.

A margem direita do rio Tocantins era território ancestral dos Gavião. Por isso, o confinamento territorial deles na TIMM por si só revela uma violência histórica contra eles. Os Gavião foram retirados – e expropriados – de seus territórios tradicionais, tendo em vista que os grupos viviam distribuídos em áreas distintas. Os *Parkatêjê*, antes da chegada à Terra Mãe Maria estavam estabelecidos próximo ao Rio Moju, no norte do Pará, enquanto os *Kỳikatêjê* e os *Akrâtikatêjê* “são turmas que foram retiradas de seus territórios, respectivamente em Igarapé do Frade (MA) e Tucuruí (PA)” (KRÔHÔKRENUHUM, 2011).

Esses grupos indígenas foram denominados de Gavião no processo histórico de expansão e contato com os não-indígenas que passaram a chamá-los assim, por usarem “penas de gavião em suas flechas” (MIRANDA, 2015, p. 27) e em adornos corporais que, hodiernamente, é pouco perceptível no dia a dia nas aldeias, mas que, no entanto, faz parte

² “(...) sendo a etnopolítica o conceito que demarca como objeto um modo específico de fazer política, a de grupos e sistemas interétnicos, embebida nas estruturas sociais e simbólicas da etnicidade” (FERREIRA, 2017, p. 3).

de uso comum entre os indígenas nos finais das brincadeiras chamadas *Pàn e Hàk* (Arara e Gavião), *Tep, Xêxêêre e Têre* (Peixe, Arraia e Lontra)³ na TIMM. Nesse sentido, se utilizam de objetos que lembram suas ancestralidades, como instrumentos de preparação para a “guerra” contra adversários que poderiam ser considerados tanto os *kupê*⁴ – expansão do extrativismo comercial – como também contra grupos indígenas inimigos. No último caso, dentre outros motivos, tratava-se da guerra como categoria social muito presente na história e nas culturas indígena. “Antes de nós, tudo já estava escrito, o negócio da guerra, desde o tempo dos *mâmkatêjê*”⁵. (KRÔHÔKRENHUM, 2011, p. 41). Sobre as guerras com os não indígenas, *Totoré* traz em suas lembranças orais de histórias ouvidas dos seus avós e pais e em rodas de conversas com o Capitão⁶: “Antigamente era assim, professor Cícero, o nosso povo era muito valente e matava os *kupê* que entrassem nas nossas terras para tirar madeiras. Mas, aí foi entrando os jesuítas e amansado até chegar o SPI” (TOTORE, Informação Oral, em 18 de novembro 2021).

Hébette (2004) ao tratar sobre as frentes de expansão capitalista sobre os territórios indígenas no sudeste do Pará, denuncia a selvageria da apropriação – na grande maioria burlando leis – dos recursos

³ As principais brincadeiras culturais do Povo Gavião que envolvem todos das comunidades das TMM. Essas práticas culturais seguem uma lógica de competição que, divididos em grupos distintos, dão início a outras séries de brincadeiras como “*wakumere, hapynâre, krowajôjônôre, kôkôre*” (KRÔHÔKRENHUM, 2011, p. 135). Todas seguidas rituais específicos que envolvem cantos, pinturas e objetos materiais.

⁴ Não índio.

⁵ Em entrevista dia 18/11/2021 *Topramre Ahkitkwyi Junure Totoré* explica a expressão e o sentido da palavra *mâmkatêjê* que quer dizer primeiros povos ou primeiras etnias e que eram povos valentes e que entravam em conflitos entre seus grupos ou com outras etnias mas, sobretudo, enfrentavam os *kupê* em guerras letais, ou seja, matava-os com suas flechas na defesa de seus territórios quando os *kupê* tentavam extração de madeira nos domínios de terras indígenas. São relatos que *Topramre* traz de suas lembranças que ouvia dos seus avós e pai.

⁶ Capitão era como *Krôhokrenhum* também passou a ser reconhecido entre os Gavião e a sociedade não indígena envolvente, em decorrência de nomeação/tratamento militar imposto pelo SPI.

naturais dos povos indígenas transformando esses recursos em mercadorias. Os próprios indígenas foram inseridos, pelo órgão indigenista oficial, no processo da “individualização do trabalho” e da “economia monetária” no extrativismo da castanha do Pará (HÉBETTE, 2004, p. 245). O que, na prática, se concretizou em relações de superexploração do trabalho indígena. Contudo, os Gavião resistiram, mantendo sua alteridade cultural e a etnopolítica de seus territórios sociais.

Felizmente, verifica-se recentemente entre eles [indígenas] uma certa volta para sua organização comunitária, reassumindo eles, após um período de distanciamento, seus rituais tradicionais como forma de fortalecimento de sua coesão e de afirmação de identidade. (HÉBETTE, 2004, p. 246)

Esse fortalecimento e afirmação da identidade coletiva e cultural deve-se graças a consciência etnopolítica que o povo Gavião vem trabalhando em suas comunidades. Em se tratado da aldeia *Krâpeiti-Jê*, a liderança dessa comunidade – Cacique José Ricardo *Totoré* – sistematicamente realiza diálogos entre seu povo, colocando em pauta assuntos de interesse coletivo que envolvem atividades culturais, educacionais e projeto de vida. São discussões tangentes ao etnoterritório e a necessidade de permanente defesa deste, especialmente frente a interesses e projetos de corporações capitalistas que tem impactado a cultura e a identidade coletiva dos Gavião. Também visando fortalecer a capacidade autônoma da comunidade, especialmente por se tratar de uma aldeia novas (criada no período recente) no interior da Terra Indígena Mãe Maria.

AS PRÁTICAS CULTURAIS E OS OBJETOS COMO ELABORAÇÃO DE LUGAR

O território, genericamente, pode ser compreendido como uma construção de espaço para a progressão de vida humana no planeta terra. Outrossim, o território construído e mantido por um grupo social específico, visando garantir sua reprodução constitui um território social. Nele se processam as atividades de que uma sociedade precisa para manter suas relações sociais, como o trabalho, as práticas culturais e religiosas, incluindo a produção de ferramentas e outros objetos (i)materiais. “Além do mais, o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele.” (LITTLE, 2002, p. 5).

Como mencionado, as atividades dos grupos que conformam um território social produzem materiais sólidos e mentais que carregam em si um certo e determinado valor simbólico, que materializam o lugar como referência familiar, de identidade e continuidade do grupo no tempo.

Assim sendo, pretendo por meio deste trabalho traçar um entendimento de como alguns desses objetos aparecem nas práticas culturais do povo Gavião e como estes elaboram o lugar em que vivem a partir dos objetos.

Na perspectiva de um exercício inicial da questão proposta, vejamos então como os Gavião constroem alguns de seus objetos (i)materiais, mais especificamente a flecha. Sabe-se que o arco e a flecha são objetos (i)materiais pois são dotados de materialidade, mas também carregam elementos intangíveis, como valores e conhecimentos. Ambos são construídos seguindo uma lógica e metodologias próprias.

Para a produção da flecha um grupo de homens lançam-se no mato para colher o bambu (material *in-natura*) que passa, inicialmente, por um processo de critérios de seleção para o corte. Este deve ter uma boa envergadura que atinja entre o mínimo e o máximo de 1,5m (um metro e meio) a 2,0m (dois metros) ereto, ou seja, sem curvas acentuadas entre as suas extremidades. Depois de colhido e já amarrado em feixes, o bambu é envolvido numa folhagem de bananeira selvagem ou pseudobananeira para não dar coceira a quem o carrega. Já no centro da aldeia inicia o processo de produção da flecha. As varas de bambu são raspadas com lâmina – faca ou outro laminado – para tirar os nós⁷. Essa técnica tem duas funções. Primeira, serve para não ferir a mão e os dedos dos arqueiros quanto estes estiverem em jogos de arcos e flechas. Segunda, para tirar o limo natural delas que causam coceira. Passado por esse processo inicial, segue-se a ação de moldá-las, colocando-as em labaredas para chamuscar as penugens da raspagem que ficam agarradas no bambu, como também as torneiam e deixam-nas com um melhor estado de desempenho de envergadura. Nessa etapa, o material já pode ser denominado de uma pré-flecha, pois já está apta para o passo seguinte onde entra para a confecção final, com o recebimento de acessórios que irão compor a flecha.

A pré-flecha receberá o *parati*⁸ e a *kruwaxuá*⁹. Aquele tem função de amarrar nas extremidades: de um lado, a pena que pode ser de gavião ou, na falta desta, coloca-se a pena de arara que faz a aerodinâmica da

⁷ O bambu é uma planta nativa da subfamília bambusoideae, uma da família das gramíneas. Essa planta é formada por gomos e, entre os gomos formam-se os nós, ou seja, os anéis de textura/relevo elevados.

⁸ Raiz que cresce como trepadeira e os indígenas as transformam em uma embira que serve para fazer amarras em flechas, como também utilizam para outros artesanatos e artefatos como pulseiras, trançados de cordões, colares, amarras de chocalhos e bolsas.

⁹ Uma árvore nativa de pequeno porte da qual retira-se a madeira para uso em flechas.

flecha e, do outro lado, amarrar a *kruwaxuá* que dá peso e mantém o equilíbrio da flecha durante o voo. Já o último, além de indicar a ponta da flecha, tem o objetivo de manter a estabilidade da mesma no ar, quando assim for lançada pelo arqueiro e, ainda, tem a função de ir “cortando” o atrito do ar para atingir um longo alcance ou o alvo almejado pelo arqueiro. A *kruwaxuá* pode ser substituída por um osso que, na sua maioria, tem a sua ponta formada por *barbela*¹⁰. Esse tipo de flecha é utilizado em caça e pesca.

Finalizada todas essas etapas, o que era um bambu, depois pré-flecha, agora passa a ser uma flecha carregada de sentidos e significados que recebe um toque final de enceramento de *Breu*¹¹ *tôm*¹². O primeiro trata-se da seiva da árvore da castanheira ou sumaúma e, a segunda, da cera de abelha. Finalmente, a flecha é tingida com urucum.

Esse é... vamos dizer, assim... esse trabalho de produção de arco, de flecha, de brinco, de colares; ela requer um trabalho... um trabalho que a pessoa, ela própria, confecciona o estilo dela. A partir dali, ela vai encontrar um estilo pra ela de fazer algum... alguns artesanatos para identificar aquela pessoa que fez. A flecha é desse jeito também né, o traçado da flecha que alguém faz alguma coisa... é uma pintura que ele bota na flecha ou alguma pena que ele gosta de usar; aí vai identificar aquela pessoa. (PARKREKAPARE, Entrevista Oral, em 24 de novembro 2021).

¹⁰ Entende-se por uma saliência na ponta do osso voltada para traz como se fosse a volta de um anzol. A função dessa saliência é essencial na captura de animais durante as caçadas, tanto terrestre como aquático e, uma vez que a presa é fisgada, ela não consegue escapar, pois, a barbela prende a flecha no animal capturado e levando-o a morte.

¹¹ Uma espécie de resina extraída do pé de castanheira ou sapucaia, que passa por fusão a uma determinada temperatura na panela no fogo. Antes, esse processo era feito num ouriço de castanha ou sapucaia. Depois de pronta é usada tanto nas flechas como na corda do arco para ficar forte. Esse procedimento é útil para não deixar a corda do arco ressecar e, assim, dando resistência e durabilidade na corda deixando-a impermeável a líquidos e suor.

¹² Cera de abelha.

Como se vê cada flecha leva uma personalidade de quem a fez. A fala de *Parkrekapare* nos chama atenção para a questão da identidade nesse grupo social. Se podemos supor, ao se tratar de comunidade indígena, que a identidade socialmente dada (étnica) seja a unidade relevante, também percebemos que há a presença de processos e mecanismos de individuação (VELHO, 1994).

Além disso, a construção da flecha imprime nela marcas e sentidos que podem ser tanto o terreiro da casa de quem a fez/faz, ou ainda, do *acampamento*¹³ que serviu de oficina/campo, onde se juntaram anciões, adultos e jovens da comunidade para interação e competição de arco e flecha. Um lugar que se transforma em *acampamento* vivo de memórias, troca de conhecimentos e educação indígena. Lugar de contação de histórias e de manifestação das brincadeiras e da cosmologia do grupo. Os objetos, nesse caso, são manifestações concretas do *acampamento* e realizam a mediação para outras práticas. Isso é perceptível no cotidiano na aldeia *Krãpeiti-Jê* quando alguns indígenas estão realizando atividades coletivas ou mesmo nos espaços particulares interagindo no seio familiar como pode observar na fala de *Parkrekapare*.

Professor, mas só do fato do Reges tá vindo todo dia [referindo-se a sua casa] olhar, como está andaaando, ficar conversaaando e, ela [referindo-se a Nayara sua mulher] porque tá fazendo né [referindo-se a confecção de artesanatos: brincos e pulseira e colares], porque quando ela está confeccionando e tem alguém já conversando com ela que é, ele tá aqui, ele já se preocupa de estar aqui no meio dela e, pra ele ou pra qualquer indígena, quando vê alguém produzindo alguma arte. É... ele [em se tratando de qualquer indivíduo] se sente bem do lado dessas pessoas (...) artistas né; ele

¹³ Espaços de reunião do grupo que pode se realizar em diferentes espaços, seja na aldeia ou na floresta.

se sente bem! Ele... é... ele traz, vamos dizer assim, ele traz uma coisa positiva né?! Vamos dizer assim... uma coisa positiva. E... até mesmo né, assim... como eu falo né, é o ponto de momentos de a pessoa tá se encontraaando, tá se relembraaando, de algumas coooisas.... de história... sai muitas históóoria no meio né, de uma confecção né, que não tão fazendo calados. Aí surge ideias... de mais outras ideias nooovas: ‘- *Será que se fizer mais umas outras... será que vai ficar boniiiiiita?! Ou, assim, assim... ou então, eu pensei desse jeeito, o que que tu aaacha?*’. Alí, a pessoa começa a participar! todos começam a participar quando eles olham o objeto. E, depois que o brinco já está feito, que ele já está bem confeccionado e, quando alguém vai andar com ela [refere-se ao brinco] o brinco depois de feito, aí vão perguntar quem fez... E, aí onde começar as histórias né, ‘- *Ah!!! ela trabalha bem! ela se dedicou pra isso, ela fala isso*’ [referindo a uma outra pessoa que estava a admirar o brinco confeccionado]. Então aí, é isso, igual eu estava falando né, o importante é essa união... essa união, essa... , vamos assim dizer... de harmonia, de contar [refere-se as mais diversas histórias que vão surgindo no decorrer das confecções de objetos quer seja no acampamento e/ou nos contínuos das áreas de suas casas], de estar participando mas, não de confeccionando... mas, de conversando... aí... aí elas começam a aprender com o outro mesmo. (PARKREKAPARE, Entrevista Oral, em 24 de novembro 2021)

A narrativa sobre o processo de confecção dos objetos integra imagens espaciais e relações sociais. Como podemos vislumbrar na fala de Parkrekapare, o elo entre objeto, lugar e memória está presente na intersubjetividade dos indígenas na aldeia *Krãpeitê-Jê*. O lugar onde Nayara confecciona o artesanato como brinco, pulseiras e colares, se dá na área de sua casa, momento que ocorre a interação com outro(s) o(s) sujeito(s) na construção do objeto (i)material. Pois, os sujeitos envolvidos estabelecem uma simultaneidade de afetos com os objetos como também com o lugar, que é um local de familiaridade para ambos: “cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si tem um sentido que é

inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade” (HALBWACHS, 2004, p. 139). Isso decorrerá também na construção de memórias nesse lugar, bem como de troca e transmissão de conhecimentos entre eles.

Então nessa prática de selecionar, de fazer, de saber né, de confeccionar uma flecha potente né, como essas nossas flechas. Então, o nosso povo Gavião, ele se aprofundou tanto nisso que... ele teve que fazer, entender de... colocar na ponta da flecha um osso. Que marca um momento muito histórico do povo Gavião. (...) Hoje ela é uma arte muito procurada né? assim... no nosso povo Gavião né, hoje tem uma flecha boa que tem um arco bom; são pessoas assim...os arqueiros hoje, nós estamos ficando pouco né, ficando já velho... que praticam... que fabricam né, foi um legado que os nossos tradicional deixou para o nosso povo gavião. (PARKREKAPARE, Entrevista Oral, em 24 de novembro 2021).

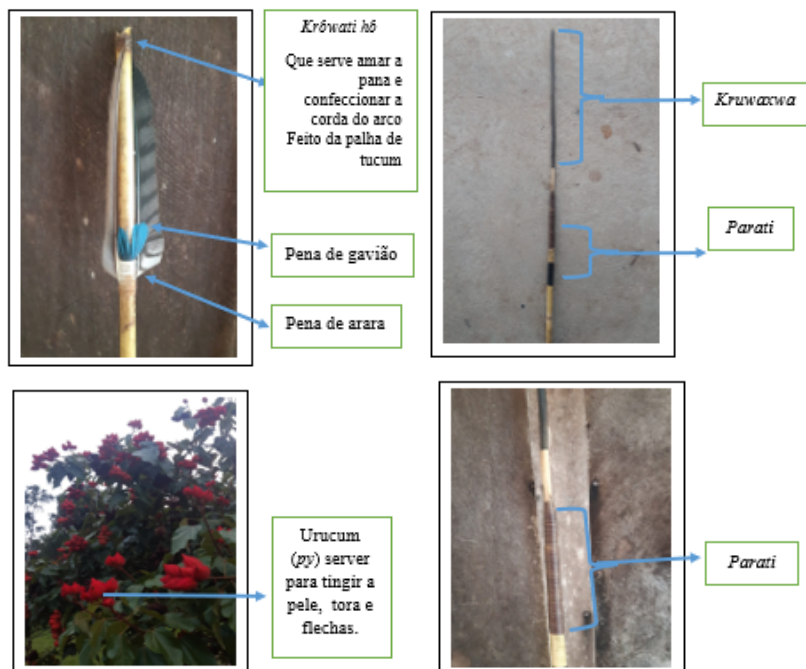
A arte da construção da flecha entre outros artefatos, ou seja, os objetos, são para o povo Gavião momentos de interação social que envolve a ativação de conhecimentos ancestrais e a afirmação da identidade e continuidade do grupo.

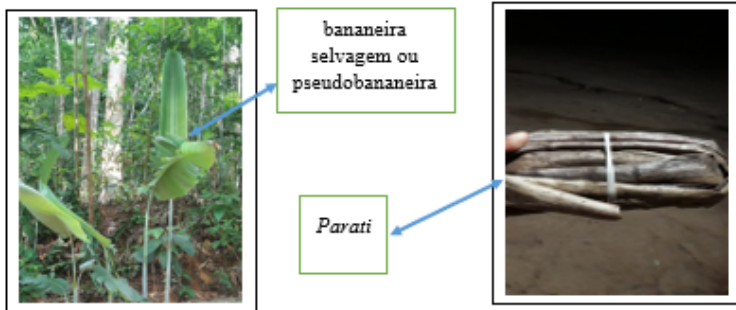
Então, a minha flecha e o meu arco me identifica, a minha região, o meu local. Então, aonde meu arco e minha flecha chegar os outros parentes, de outras etnias... eles vão entender: Não! isso aqui é de um gavião lá do Estado do Pará, do município tal... já vi eles... (...). Então, ela... a nossa identidade... vamos dizer assim... o nosso arco, nossa flecha, nossos artesanatos é a prática daquilo que o seu povo se identifica. Eu penso muito assim (PARKREKAPARE, Entrevista Oral, em 24 de novembro 2021).

Essa fala ressalta como os objetos (i)materiais servem não só no âmbito interno do grupo, mas para os processos de identificação e

diferenciação nas relações interétnicas, sobressaltando os territórios sociais específicos. Fica evidenciado que, no caso do arco e da flecha, como tecnologias de extensão do corpo, passa a representar simbólico e politicamente a identidade coletiva independente da presença física da pessoa que a produziu ou do grupo a qual pertence. Portanto, o objeto recebe, guarda e transmite repertórios de identidade do grupo e do seu lugar – território social específico – que poderão ser acionados ou acessados para além das fronteiras físicas imediatas.

Na observação assistemática das atividades quotidiana realizadas pelos indígenas, produzi um ensaio fotográfico sobre os objetos confeccionados por eles. Vejamos algumas dessas imagens fotográficas relacionadas ao processo de confecção da flecha.





CONSIDERAÇÃO FINAIS

Os objetos que nos cercam ou que criamos nosso dia a dia perfazem os sentidos de nossas vidas em sociedade ou em determinado grupo. Os objetos (i)materiais dizem muito ao nosso respeito, de quem somos, de como pensamos e agimos, assim como podem constituir arrimos de nossos afetos e memórias. Podem dar prova de nossa existência e transmitir histórias e memórias a outros povos e a outros lugares. Quem nunca viajou e trouxe consigo um objeto para guardar ou presentear como recordação daquele(s) espaço(s) geográfico-cultural daquele povoado ou daquela cidade em que esteve como viajante? Os objetos, imbuídos ou não de finalidade artística, podem ainda nos proporcionar experiências poéticas.

Os objetos (i)materiais que conformaram o objetivo desse trabalho dizem respeito a práticas socioculturais integradas em processos e dinâmicas intersubjetivas de afirmação de identidade coletiva e sentido de lugar entre indígenas Gavião. Processo de ativação de memórias e conhecimentos na cultura e no território social dos *Krãpeiti-Jê* e do povo Gavião da TIMM. Por fim, concordamos com Luciano (2016, p. 42) de que “O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a

autoestima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora”.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, Andrey Cordeiro. «Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro», **Anuário Antropológico** [Online], v.42 n.1 | 2017, posto online no dia 08 junho 2018, consultado o 06 junho 2022. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1709>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1709>

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. Trad. Lais Teles Benoir. Ed. Centauro São Paulo, 2004.

HÉBETTE, Jean. Reserva Indígena hoje. Reserva camponesa amanhã? In:_____ **Cruzando Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia** - Belém-PA: EDUFPA 2004, Vol. III, p. 241-264.

JÕPAIPAIRE, Toprãme Krôhônrenhum: **Mê ikwý tekjê ri: Isto pertence ao meu povo**. 1ª edição. Coordenação e edição de Leopoldina Maria Souza Araújo e Marília Ferreira. Realização Associação Indígena Parkatêjê: Parceria Vale. Marabá-PA, 2011.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MIRANDA, Adenilson Barcelos de. **Os “Gaviões da mata”**: uma história de resistência timbira ao Estado. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação *stricto Sensu* em História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO, 2015.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologia Afroindígenas na Amazônia. **Projeto História**, São Paulo, n. 44, pp. 197-226, 2012.

PARKREKAPARE, Krytpytiti Burjack Parkrejimokre. **Entrevista oral** cedida à Cícero Teresa dos Santos, Aldeia Krãpeitijê – Terra Indígena Mãe Maria. Bom Jesus do Tocantins-Pa. Em 24 Novembro de 2021.

TOTORE, Topramre Ahkytkwyi Junure. **Entrevista oral** cedida à Cícero Teresa dos Santos, Aldeia Krãpeiti-Jê – Terra Indígena Mãe Maria. Bom Jesus do Tocantins-Pa. Em 18 e 29 Novembro de 2021.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In **Projetos e Metamorfoses**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 97-105.

6

A MÍSTICA E OS MITOS DA FLORESTA NA BENZIÇÃO EM PARINTINS

*Deilson do Carmo Trindade*¹

INTRODUÇÃO

Em Parintins, vários aspectos do universo das benzedeiras que dizem respeito a crença e a magia estão intrinsecamente ligados a floresta. Não se trata aqui de uma discussão sobre o determinismo ecológico, mas de uma estreita ligação que existe entre a benzedeira e a natureza no campo do sagrado, fazendo com que se diferenciem em parte, da benzição de outras regiões do Brasil. Portanto, crer em elementos mágicos relacionados com a floresta que influenciam diretamente na vida e no dom das benzedeiras, não pode ser interpretado como atraso cultural, pois “mesmo nas nossas grandes metrópoles, as crenças em magia persistem face aos conceitos científicos mais modernos” (WAGLEY, 1988, p.218). Assim, ao afirmarem que foram olhadas por bichos da floresta², judiadas por botos³ ou em

¹ Doutor e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas-PPGSCA – UFAM; professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM; e-mail: deilson@ifam.edu.br.

² Dona Rosa, benzedeira reconhecida na cidade e uma de nossas colaboradoras, contou em entrevista que quando jovem no caminho de sua casa para a roça foi olhada por um jacurarú, espécie de lagarto que se assemelha a um camaleão, porém, maior e de cor avermelhada. Ao olhar para ela, o animal lhe retirou a sombra, o que causou uma enfermidade grave. Ela somente ficou curada quando seus pais a levaram a um sacaca, pessoa que cura por meio de plantas e orações, que em um ritual específico lhe devolveu a sombra.

³ Em muitas comunidades rurais na Amazônia, acredita-se que o boto tem o poder de fazer o mal a uma pessoa apenas pelo olhar, fazendo com que a pessoa olhada por ele contraia doenças físicas e/ou mentais.

suas práticas de cura benzerem a mãe-do-corpo⁴ ou ainda passarem a enfermidade para uma árvore⁵, as benzedeiras nos revelam um contexto especificamente amazônico.

Um desses contextos nos diz respeito a descoberta do dom, condição elementar para se assumir como benzedeira, que pode ser demonstrada de várias maneiras, com semelhanças em todas as regiões do Brasil. No entanto, em Parintins, esse rito de passagem se manifesta de maneira espontânea, evidenciando a relação das benzedeiras com a floresta. Um exemplo é o caso de dona Rosa, 74 anos, uma conhecida benzedeira da cidade, que ao relatar como se deu seu processo de aceitação, nos revelou que uma enfermidade, que de modo geral antecede o dom, foi obra de um boto, e que somente foi possível curar com a ajuda de uma benzedeira. Vejamos:

Uma vez eu peguei uma olhada de boto lá no estado do Pará. Era meio dia quando fui tomar banho e os botos me olharam. Olharam-me, ficaram me olhando, e depois foram embora. Depois disso, eu fiquei doente, não me penteava, andava assim na rua, assim como se estivesse de porre. Mas eu não sabia o que era. Quando eu fui numa benzedeira, ela me benzeu e disse: ‘olha foi um boto que te olhou, mas no mandado de outra pessoa, duma macumbeira, duma feiticeira. Mandaram o boto te olhar. E se o boto olhasse mesmo bem de frente, tu já tinhas morrido. Mas ele te olhou de lado’. Aí ela me disse: ‘eu vou tirar de você a olhada do boto. Você traga para mim três tubos de linha vermelha, três agulhas e três metros de fita vermelha e outras três de preta, traz que eu vou jogar no rio’. Aí olha, é o que eu sempre

⁴ A mãe do corpo é uma espécie de órgão localizado somente no ventre feminino, por detrás do umbigo e precisa estar bem localizada, fixa e harmonizada nessa região, caso contrário, a desordem é instalada no corpo da mulher e como consequência ela adoecerá.

⁵ Em entrevista Dona Nazaré (88), benzedeira de Parintins, nos informou que quando benze rasgadura, conhecida também como carne trincada, costura com linha e agulha um pedaço de pano junto ao machucado do enfermo, depois, deposita o pano no apuzeiro, cipó parasita que com suas raízes envolve e sufoca até a morte a árvore hospedeira, o pano representando a rasgadura também será envolvido pela planta até desaparecer, simbolizando a cicatrização da rasgadura.

falo, quem cura mesmo é fé da gente. Quando é que uma pessoa vai acreditar numa coisa dessa né? Mas quem acredita como eu, tenho certeza que acredita mesmo. Por isso que eu levei o que ela havia me pedido, ela benzeu tudo aquilo e mandou que fosse atirado no rio. Com isso, ela tirou também a doença e jogou no rio. A agulha, a linha, tudo ela mandou que jogasse lá. Foi até meu pai quem jogou. (Dona Rosa, entrevista de campo).

O contato com a benção em virtude da olhada do boto, fez com que dona Rosa criasse uma admiração pelas benzedadeiras: “naquele tempo quando eu via uma pessoa benzendo, ou que soubesse benzer, eu achava aquilo tão importante, é tão bonito quem sabe benzer, era tão bonito ver essa gente que sabia benzer, benzer os outros que estavam doentes” (Dona Rosa, entrevista de campo). O interesse pelos doentes e pela benção nasceu da própria experiência que teve quando a mesma se encontrava enferma e foi tratada por uma benzedeira.

Botos e outros animais que podem fazer o mal a uma pessoa fazem parte do imaginário dos povos tradicionais da Amazônia. Maués (1994), fala em encantados, seres invisíveis a olho nu, e que não são representados de nenhuma forma. Entretanto, podem se manifestar de diferentes maneiras, como os encantados do fundo que se revelam em forma de peixes, cobras, botos, dentre outros. Para esse autor, a crença nos encantados é a fundamentação da pajelança cabocla, muito popular principalmente na Amazônia rural e praticado por populações não indígenas. Assim como no caso de dona Rosa que foi atendida por uma benzedeira, para Maués e Villacorta (2004, p.29), “a mulher que é molestada pelo boto deve ser atendida por um pajé, caso contrário ela pode ser levada a morte”. O pajé assim como a benzedeira é capaz de curar, e indicar procedimentos que julgam indispensáveis para libertar a mulher da ação do boto.

A afinidade de cura da benzedeira com a pajelança cabocla pode ser entendida primeiramente pelo fato dos atores da pajelança cabocla não se identificarem como pajés, considerando-se curadores ou xamãs. A pajelança cabocla se distingue da pajelança indígena, pois mesmo tendo se originado na religiosidade tupi, “hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas” (MAUÉS, 1994, p.75). O crédito da pajelança cabocla “reside na figura do encantado. Apesar de algumas variações nas crenças de região para região da Amazônia” (MAUÉS e VILLACORTA, 2004, p.17), consequentemente, podemos entender como uma variante da pajelança cabocla a atuação de algumas benzedeiras. Combater o encantamento do boto, não é algo incomum na benção em Parintins, como podemos perceber na fala de Fernando Nascimento (36anos):

Uma vez eu fui para uma praia aqui no uaycurapá, uma praia muito famosa que dá no verão. Eu vi um boto incorporado⁶ numa moça. Eu assisti a cena. A moça queria ta entrando todo tempo dentro d'água. Ela ficou perturbada, ela ficou descontrolada e a gente tentava agarrar ela, mas ela estava com muita força. Ela falava diferente, entendeu, ela falava diferente, e ela só queria ir pra dentro d'água, e ainda dizia: 'ele vai me levar, ele vai me levar'. Mas ela não falava quem, nem citava nome, ela só dizia: 'ele vai me levar, ele vai me levar'. E a gente segurando. Aí chegou uma senhora que naquele momento a gente não sabia se era benzedeira, e falou: 'ela deve estar encantada pelo boto, ela deve ta menstruada ou coisa assim pro boto ta mexendo com ela'. Porque no rio, no caso a mulher não pode andar menstruada, porque chama o boto que encanta, chama a atenção do boto. E eu acho que era isso que ela tava, entendeu. Aí depois, essa senhora veio, eu não a conhecia até então como benzedeira, ela orou na cabeça da moça que estava encantada, pronto, aquilo foi passando, aliviou. Aí a benzedeira pediu

⁶ O significado de incorporada narrado por Fernando Nascimento tem o mesmo sentido de “malinesa” descrito por Maués (1994, p.76), onde os encantados podem provocar doenças e outros males.

pra gente tirar a moça encantada daquele local imediatamente, porque senão o boto ia mexer com ela de novo. Foi quando nós viemos embora pra cidade. Quando a gente chegou na cidade a moça ficou normal. (Entrevista de campo).

A atuação da mulher benzedeira foi fundamental, para que o boto deixasse a moça em paz. Motta-Maués (1994, p.116) nos diz que “entre os chamados ‘bichos do fundo’ ou ‘encantados’ estão as oiaras e o boto, considerados os mais danosos para a mulher menstruada, sendo que o boto pode prejudicá-la mesmo em qualquer ocasião. Na menstruação, porém, ela atrai (sem saber) esses encantados”. Para Fernando, a responsabilidade do encantamento se deve exclusivamente ao fato de a moça ter ficado no rio, estando menstruada, “porque muitas delas não avisam e viajam menstruadas, entendeu. Aí a mulher menstruada navega na frente da canoa, o boto a vê, e logo dá dor de cabeça, a minha sogra conta que a dor de cabeça no caso já é o boto malinando” (Fernando Nascimento, entrevista de campo).

Segundo Galvão (1976, p.68), “o boto tem atração pelas mulheres menstruadas. Durante esse período as mulheres devem evitar viagens em canoas ou aproximar-se dos rios ou dos igarapés”, no caso da moça “ela tava menstruada e ela não falou pra gente, entendeu. E ela ficou tomando banho, gritando dentro d’água, e aí eu acho que encantou, os mais velhos falam que é encantaria né” (Fernando Nascimento, entrevista de campo). Para Motta-Maués (1994, p.114) “a partir da menarca dá-se o afastamento compulsório da mulher dos domínios ditos masculinos (mar, porto, rios)”, pois elas estão sujeitas aos encantados e o território do homem fica ameaçado por uma força que ele não sabe conter.

Ao estar menstruada, a moça colocou em risco não somente a sua vida, mas a de todos, e obrigou o homem a abandonar seu território “foi quando nós viemos pra cidade”. Essa situação é influenciada pela relação direta que as populações tradicionais da Amazônia têm com o rio e com a mata. Trata-se de locais onde habitam os encantados que podem perturbar a vida dos caboclos, sendo necessária neste caso, a intervenção de uma benzedeira para afastar os encantados e neutralizar seus efeitos maléficos. Segundo nosso informante,

A gente mora em uma região de rio e de mata lá no uaycurapá. E eu entendo o caso do boto como encantaria, e tem os bichos do mato que às vezes encantam as pessoas também. A minha tia benze contra isso. Ela tem a reza de tirar a encantaria, ou de afastar o boto entendeu. A olhada do boto por exemplo. Pois dizem que o boto encanta né. Pra isso aí ela faz a reza pro boto se afastar, ou quando ele tiver incorporado em alguém, que nós chamamos de incorporado, ela também reza. Ou mesmo quando alguém é mau-olhada pelo boto, a pessoa pode até não enxergar o boto, mesmo assim pode ficar mau-olhada. Outro exemplo é quando alguém vai pescar e judia de um boto, e quando esse alguém chegar na sua casa de noite, ele não vai conseguir dormir. Só conseguirá dormir depois que a benzedeira fizer a reza. Que aí sim, alivia, entendeu. Eu já vi muitos exemplos disso. Minha tia reza, eu já a vi rezando, ela é benzedeira. Ela tem a reza dela pra afastar o boto, mas ela não reza por alto entendeu, é só entre si. Vou dar um exemplo: ela pega um galho de uma planta, depois pede os assessórios, aí ela faz aquela reza, faz o chamado fumacê, e aquilo ela reza só com ela. Você só vê a feição dela, ela muda até a feição quando ela faz esse tipo de serviço. Você não pergunta nada, ela só te pergunta se você está bem. Aí passa um banho, um tipo de banho, e você vai pra casa fazer aquilo e pronto, alivia, entendeu. (Fernando Nascimento, entrevista de campo).

Outro elemento comum na pajelança cabocla que também encontramos nas benzedeiras de Parintins, diz respeito à panema,

termo que para Galvão (1976, p.81), “passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de ‘má sorte’, ‘desgraça’, infelicidade’. Incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas, e para quais existem processos apropriados”. A panema é uma espécie de inabilidade em relação a várias atividades do cotidiano, inclusive as produtivas, que não significa exatamente uma forma de feitiço, embora em alguns casos ela possa ter sido causada por feitiçaria. A atuação da benzedeira desfaz a panema, no caso de dona Nazaré, 88 anos, outra nossa entrevistada, cujo marido, quando vivo, era caçador e pescador fazia-se necessária a eliminação de toda a panema, porque desse seu trabalho vinha o sustento da casa na época em que moraram na zona rural. É ela mesma que nos informa como fazia para tirar a panema do esposo, a saber:

Quando eu estava morando no interior [zona rural], eu puxava o braço do meu esposo com o banho que eu fazia. Era assim: eu lavava e puxava o braço dele pra endireitar a sua pontaria e com isso tirar a panemice dele. Eu fazia o banho para lavar o braço do meu esposo. Assim, eu tirava aquela panemice que dizem. Eu fazia o banho e lavava o braço dele. Quando não, ele tomava o banho de todo o corpo, tomava o banho e com isso melhorava a pontaria, graças a Deus. (dona Nazaré, entrevista de campo).

Embora haja uma facilidade em contrair a panema, ela pode ser prevenida, e até identificada. Galvão (1976), fala das maneiras de prevenção como: banhos e defumações, podendo até mesmo serem utilizadas técnicas simples para eliminar esse mal que inconscientemente porta a mulher menstruada, mas que pode também estar contido na inveja de amigos ou na feitiçaria. Dentre os fatores de prevenção da panema constam proibições às mulheres grávidas de se alimentarem de carne de caça; de menstruadas, tocarem objetos e

utensílios de caça e pesca; atirar ossos ou espinhas de peixe no quintal que podem ser alcançados por animais domésticos. A crença na panema e no conhecimento das benzedeiras para prevenir e neutralizar seus efeitos, está contida no imaginário dos povos tradicionais da Amazônia, fazendo parte de seu cotidiano de efetiva relação com a natureza. Fernando Nascimento, nosso informante, relata um caso de panemice da seguinte maneira:

O meu sogro é um pescador de lá do uaycurapá. Eu já tive esse exemplo de panemice no seguinte caso: eu já fui pescar com ele, eu numa canoa e ele noutra, e eu não pegava nada, e aonde eu não pegava o meu sogro ia e pegava o peixe. E eu ficava bestinha de ver. Eu acho que seja isso. Muita gente, no caso, as pessoas que rezam, citando a minha tia que é benzedeira, ela sempre diz: 'isso aí é panemice'. Ela tem o banho pra isso, ela faz um negócio dum banho e tem também o negócio da reza, entendeu. Não sei se é isso que o meu sogro tem, porque eu me comparo a um panema pescando ao lado dele. Porque ele pega o peixe e eu não pego, entendeu. Eu fico bestinha de ver. Às vezes ele até me chama de panema: 'por que tu é panema!', 'tu queres um banho? Eu te ensino!', mas só que não é ele quem ensina é a nossa tia que sabe fazer e ensina. (Entrevista de campo).

E, acrescenta:

Rapaz eu já vi a minha tia benzedeira passando banhos, banhos e defumações. Ela faz assim: tem a planta né, tem a erva que ela indica e você tem que fazer o banho em casa. Mas isso, vamos supor, só pode ser entre si. Eu já a vi explicando o banho da seguinte maneira: você pega a folha de tal planta você esmigalha na água, você toma o banho, joga num sei o quê pra cima. Só sei que eu já a vi indicando assim. (Entrevista de campo).

A proximidade com a floresta fez surgir uma característica nas benzedeiras de Parintins, pois além de intermediarem o contato com a

divindade no processo de cura do quebranto, cobreiro, desmintiduras e outras enfermidades de ordem psicossocial, essas mulheres ainda possuem conhecimentos capazes de reter os malefícios causados por seres sobrenaturais que habitam as matas e os rios. A concepção de que as mulheres benzedeiras têm “poderes” para afastar, deter ou reverter as forças sobrenaturais que se assemelham aos encantados descritos por Maués (1994), ganha uma especial singularidade devido ao respeito e confiança que a comunidade deposita nelas, ao contrário da pajelança cabocla em que a atuação masculina é predominante e a participação da mulher é cerceada e marginalizada. Segundo Maués e Villacorta (2004, p. 34-35)

No âmbito da pajelança, temos um domínio essencialmente masculino. Assim, o papel atribuído à mulher, nesse contexto, é de ajudante de pajé ou paciente deste, tendo assim quase sempre uma atuação passiva. Por outro lado, quando a mulher surge com um papel mais ativo, na pajelança, ela é freqüentemente apontada como feiticeira.

Ao relatar como trata os casos de rasgadura, dona Nazaré estabelece o contado com a natureza, posto que é indispensável no procedimento conhecido como costura da rasgadura. É assim que o auxílio do apuizeiro, um cipó muito comum na Amazônia que tem raízes aéreas e se hospeda em outras árvores para sobreviver se faz necessário nesse procedimento. O leite de apuí, extraído de suas raízes, é usado pelas benzedeiras para cicatrizar feridas, assim como a sua folha fervida juntamente com as de puru-puçanga e erva-de-passarinho, que também são usadas no tratamento de fraturas. O proveito desse cipó na costura da rasgadura é mostrado por dona Nazaré que narra a esse procedimento da seguinte maneira:

É no pano que se faz a costura da carne rasgada. E é assim: eu pego o pano, tiro uma medida do tamanho da rasgadura da pessoa e meço no pano, de acordo com o tamanho da rasgadura. Depois eu costuro [simbolicamente] a rasgadura no pano. Vou rezando e vou costurando. Depois disso, eu faço um furo no apuizeiro com uma faca e meto nele aquela medida de pano que costurei. Meto no apuizeiro o pano. Quando o apuizeiro fechar o pano no furo eu que fiz, pronto, a pessoa estará sarada. Com as orações o apuizeiro fecha o pano, e com isso sara a rasgadura. (Dona Nazaré, entrevista de campo).

E, continua:

O pano que for costurado é cortado do tamanho que é a rasgadura e mete lá no apuizeiro e pronto, deixa lá. A rasgadura somente irá sarar quando o apuizeiro fechar o pano. Quando isso acontecer, a rasgadura não terá mais por onde sair. Lá aonde [simbolicamente] foi costurado não abre mais. Só se for noutro lugar. Por exemplo: se a pessoa tem uma rasgadura aqui na barriga, a gente costura nesse lugar também no pano, e depois mete esse pano no apuizeiro. E lá aonde a pessoa foi costurada, que o apuizeiro fechou com nossas orações, lá não rasga mais. Pode até rasgar noutra lugar, mas lá não, entendeu? (Dona Nazaré, entrevista de campo).

Por se tratar de um cipó que envolve com suas raízes e sufoca até a morte a árvore hospedeira, o pano deixado no apuizeiro pela benzedeira depois de ela ter costurado o paciente, também será envolvido pela planta até desaparecer, representando a rasgadura que também cessará. Assim, é na planta que se define o tempo de cicatrização, pois “quando o apuizeiro fechar o pano no furo que fiz, pronto, a pessoa estará sarada”. Neste caso, a cura da rasgadura depende do tempo que o cipó levará para envolver o pano deixado pela benzedeira. É assim que benzedeira e benzido, natureza e benção, se juntam de uma maneira mística para a cicatrização da rasgadura.

Outro fator a ser considerado se refere ao campo da mitologia presente na Amazônia profunda, e que está repleto de uma sociodiversidade de seres sobrenaturais que agem como defensores da natureza, punindo todos aqueles que agredem as matas, os rios e os igarapés. Deixando ainda evidente o respeito que os amazônidas tem por esses lugares. Dentre os seres que habitam esses ambientes está a mãe do mato e mãe do rio. Conforme Maués (1994, p.76),

Isto, aliás, é um elemento importante na ideologia regional, desde que esses seres funcionam também como uma espécie de defensores míticos da floresta, dos rios, dos campos e dos lagos. Tudo tem sua ‘mãe’ (um ‘encantado’): abusos são castigados pela ‘mãe do rio’, quando este é poluído, pela ‘mãe do mato’, quando a floresta é devastada, e assim sucessivamente.

Nota-se a figura feminina, mesmo marginalizada, nunca deixou de continuar no campo do sagrado, as deusas mães ligadas à natureza nunca deixaram de existir. As mães do mato e mães do rio nos mostram que a figura feminina ainda tem notoriedade em vários campos, incluído o da religiosidade com as mesmas características de proteção e fecundidade. Para Terrin (1996, p.204),

A promoção da mulher e do feminino passa hoje pelo aspecto ecológico e vice-versa, a ecologia se serve do feminino. Neste sentido, não podemos considerar a deusa mãe como um fantasma do inconsciente, mas, como demonstra toda a história das religiões, a deusa tem uma personalidade e um nome próprio, embora estando sempre ligada estreitamente a terra.

Assim, a mãe do mato e mãe do rio, revestidas do discurso ecológico fazem parte da cultura amazônica, sendo elas benevolentes e fecundas com aqueles que a respeitam, e rigorosas na punição àqueles que tentam agredir a natureza. Elas estão presentes no dia-a-dia dos

povos tradicionais da Amazônia, através do compromisso que eles têm na preservação das matas, rios e lagos. A permanência e ação delas nesses lugares são valorizadas por eles, pois, nos locais onde não existem mais as mães do mato e dos rios há poluição e devastação.

A ação antrópica, ou seja, a interferência do homem extinguiu ou diminuiu a presença de peixes e caças, essenciais para a sobrevivência das populações locais. Pois, se a mãe do mato ou a mãe do rio sair do seu lugar, ali fica instaurada a desordem. Para Fernando Nascimento, a presença da mãe do mato e da mãe do rio é muito importante, pois,

Ela protege, meu sogro conta e minha sogra também conta, que gente que é da família ela protege. Pois vamos supor assim, no caso nós que somos do bem, que não agredimos a natureza, porque a gente só entra lá no mato e nos rios pra pescar, pra tirar o do consumo, e não para judiarmos dos peixes, e nem judiarmos dos animais. Esses assim ela protege. Agora, tem muita gente que entra nos rios e no mato com a intenção de judiar, gente assim que eu não sei te citar. Essas pessoas já reclamaram que viram a mãe do rio ou a mãe do mato. Meu sogro diz que também já viu a mãe do rio. Mas ele me disse que ela nunca mexeu com ele, pois ele é do bem, mas ele disse que já viu. (Entrevista de campo).

E complementou:

Eu cito como exemplo lá no uaycurapá no nosso terreno, ou melhor, no terreno do meu sogro, da família da minha esposa. Lá é um igarapé, como chamamos aqui no Amazonas, e lá tem a mãe do lago, a mãe do rio, e muita gente já viu. Tenho vários exemplos de amigos meus que foram da cidade pra lá, e ela judiou desses meus colegas. Eu tenho dois colegas meus que foram pra lá e viram. Eu, que já estou vivendo com a minha esposa e sua família faz oito anos, eu graças a Deus nunca vi nada lá. Mas meus colegas que foram lá, já passaram pela situação de ver a mãe do rio, chegando inclusive ao ponto de serem agredidos por ela, entendeu. A mãe do rio

agrediu todos eles. Por isso, meu sogro conta e a minha sogra também conta que lá no uaycurapá tem sim a mãe do rio. (Entrevista de campo).

A mãe como mantenedora do equilíbrio, também tem a mesma simbologia no contexto de cura das benzedeiras. Assim como existe a mãe do mato e mãe do rio, para as benzedeiras existe a mãe do corpo, espécie de órgão localizado somente no ventre feminino, por detrás do umbigo. A mãe do corpo precisa estar bem localizada, fixa e harmonizada nessa região, caso contrário, a desordem é instalada no corpo da mulher e como consequência ela adoecerá. Assim, será preciso a intervenção da benzedeira para reconduzir a mãe do corpo ao seu lugar para que a mulher retome a saúde. A mãe do corpo não é um espírito, mas a harmonia do próprio corpo, e é sentida pelas benzedeiras, através da pulsação da corrente sanguínea. Se a mãe do corpo está bem colocada, a benzedeira sente a corrente sanguínea pulsar normalmente. Para que entendamos melhor a mãe do corpo, dona Nazaré e dona Rosa nos dizem que,

A mãe do corpo é aqui, ela mora aqui no umbigo da gente. É tipo umas palpitações, mas na gente ela pode subir e sai do umbigo. A mãe do corpo mesmo da gente, é a mãe do corpo mesmo. Por isso, se ela subir ela dá tontura, ela dá fraqueza, a pessoa não pode comer, não pode beber, é assim que ela faz. Eu puxo e coloco a mãe do corpo, e torno a voltar ela para o lugar dela e pronto, aí depois passa o mal-estar. (Dona Nazaré, entrevista de campo).

A mãe do corpo a gente puxa, puxa de cima pra baixo até o umbigo. Porque quando a pessoa ta doente por causa da mãe do corpo, é porque ela subiu e saiu do lugar. Então a gente tem que puxar até ficar em baixo, aí no umbigo, que é o lugar dela. Pois quando ela sobe pra cá pra banda do estomago a gente tem que puxar ela de volta, pois ela tem que ficar aqui no umbigo onde é o lugar dela. (Dona Rosa, entrevista de campo).

A proximidade das benzedadeiras com a natureza influenciou os procedimentos da benção em Parintins. Assim, surgiu uma característica que as distinguem de muitas outras benzedadeiras na maneira de benzer e dar significado ao ato da benção. Esta característica também é compartilhada pelas pessoas que as procuram e conhecem a linguagem da benção local. Benções contra quebranto, mau-olhado e ezipla, fazem parte do ofício das benzedadeiras de várias regiões do país. Mas, benzer contra a malinesa do boto ou para tirar a panema de uma pessoa, remete a uma prática Amazônica que tem uma grande influencia na atuação das benzedadeiras de Parintins.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos apresentar uma mostra do universo da benção em Parintins, município do Amazonas, a partir de histórias contadas por um colaborador que acredita na prática da benção e duas mulheres que protagonizam esta prática nessa cidade e reunimos alguns elementos que nos remetem a mística e os mitos da floresta na benção amazônica. O universo da benção tem uma ligação intrínseca com a floresta que influencia diretamente na vida e no dom das benzedadeiras de Parintins. Essa ligação se assemelha à pajelança cabocla, porém, temos a consciência de que o nosso olhar é tão somente mais um caminho escolhido dentre as várias probabilidades de enxergar na benção amazônica um contexto singular. Sabemos que não se esgota aqui as possibilidades de pesquisa. Entretanto, esperamos que tenhamos contribuído para as discussões que tratam de questões amazônicas, principalmente àquelas que se referem às benzedadeiras da cidade de Parintins.

REFERÊNCIAS

- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- MALUF, Sonia Weidner. **Encontros noturnos**: bruxas e bruxarias da Lagoa da Conceição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MAUES, Raymundo Heraldo. “Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazonia”. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). **Saúde e doença um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- MAUES, Raymundo Heraldo. Gisela Macambira VILLACORTA. “Pajelança e encantaria Amazonia”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- MOTTA – MAUES, Maria Angelica. “Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazonia (Itapuã/Pará)”. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). **Saúde e doença um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era**: a religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia-São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

7

O ESPAÇO DOS SABERES, PRÁTICAS E MEMÓRIA DAS MESTRAS E DOS MESTRES CARANGUEJEIROS DA RESERVA EXTRATIVISTA (RESEX) DE SÃO JOÃO DA PONTA-PA NO CURRÍCULO E NAS ATIVIDADES DOCENTES DA REDE MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SÃO JOÃO DA PONTA (PARÁ)

Edvilson Filho Torres Lima ¹

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo é “saberes tradicionais”², dentro da perspectiva da identidade, do resgate e da valorização da história e memória das mestras e mestres caranguejeiros, que são trabalhadores que vivem o dia a dia da zona rural de São João da Ponta, com o foco de propor a presença dessas vozes no currículo escolar, por meio do diálogo e da sensibilização da rede de ensino local.

Busca-se a valorização e o resgate dos saberes e práticas tradicionais das coletoras e dos coletores de caranguejos pontenses³, a serem ensinados no Ensino Fundamental no Município de São João da

¹ Mestrando do PPGHIS (UFPA). Mestrando em Planejamento Territorial do PPGPLAN (UDESC). Esp. em Educação “Escola que Protege” pela UFPA (2015). Graduado em Letras-Língua Portuguesa Pela UEPA (2014) e em Direito pela UFPA (2012); Professor efetivo de Língua Portuguesa da Prefeitura Municipal de São João da Ponta/PA de Maracanã/PA. E-mail: edvilsonlima@hotmail.com.

² O conhecimento tradicional é um sistema de crenças e práticas características de grupos culturais diferentes, além de informação gerado, existe o conhecimento especializado sobre solos, agricultura, animais, remédios e rituais. Esse conhecimento, frequentemente, lida com elevados níveis de abstrações, tais como noção de espíritos e seres ou forças mitológicas. Os povos tradicionais, em geral, afirmam que, para eles, a ‘natureza’ não é somente um inventário de recursos naturais, mas representa as forças espirituais e cósmicas que fazem da vida o que ela é (Pose, 1996).

³ Pontense: Quem nasce em São João da Ponta – PA.

Ponta/PA. Isto é, investigar de que forma esses saberes e práticas tradicionais estão, ou não, presentes nas escolas e podem ser garantidos no currículo escolar e nas atividades docentes no município diante a Nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

A maior motivação deste trabalho é a identidade com as populações tradicionais, com suas práticas e costumes agroecológicos, que trazem uma lição considerável para ver o mundo de forma sustentável e respeitosa. Além do trabalho docente realizado na zona rural pontense há mais de cinco anos. Valorizar os saberes tradicionais é salutar, pois no caso dos mestres caranguejeiros há muitos costumes e técnicas de retirada do caranguejo que considera muitas décadas, e até séculos, de observação da natureza, das fases da lua, dos movimentos das marés e do cuidado e preservação mangue como fonte de alimento e subsistência de várias gerações de crianças, adultos e idosos. A Constituição diz que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (BRASIL, Art. 225).

Em razão do exposto, esses saberes tradicionais seculares precisam ser cativados e multiplicados, revelando para os estudantes locais que a arte/técnica agroecológica de coleta do caranguejo é fundamental para a manutenção da vida, do trabalho e do alimento diário das famílias pontenses. Ainda há a questão da preservação e conservação ambiental, pois quase toda cidade de São João da Ponta está dentro de uma RESEX.

O município em que está inserida a área de estudo está localizado na mesorregião do nordeste paraense e microrregião do Salgado, com uma área territorial de 196,9 km². Possui latitude 00°50'59”sul e longitude

47°55'12"oeste, com altitude de 34 metros em relação ao nível do mar. Limita-se ao norte e oeste com o município de São Caetano de Odivelas, ao sul com os municípios de Terra Alta e São Caetano de Odivelas e a leste com os municípios de Terra Alta e Curuçá, à cerca de 120 km da capital paraense (FERREIRA, M. B. P.; NASCIMENTO, C. P.; RIBEIRO, L. 2019, p. 119).

Atualmente, a economia de São João está baseada na extração de caranguejo, pois aproximadamente 80% dos habitantes da reserva dependem disso como fonte de renda e subsistência (ICMBio, 2010, *grifei*), além da pesca e da agricultura familiar a partir de lavouras temporárias: colheita de abacaxi, arroz, feijão, mandioca, melancia e milho; e permanentes: colheitas e plantio do coco da baia, maracujá e pimenta do reino (IBGE, 2016). São João da Ponta tem 25 anos de emancipação de São Caetano de Odivelas, de acordo com Gonçalves (2012):

O território de São João da Ponta enquanto município tem uma história recente, visto que até o ano de 1995 era apenas um distrito de São Caetano de Odivelas. Entretanto, como povoado e depois Vila de São João da Ponta, já existe há bem mais de cem anos. O desmembramento ocorreu por força de reivindicações de parte dos moradores da Vila, que já o solicitavam desde a década de 1980 devido ao atendimento precário de serviços básicos à localidade por parte da prefeitura. Assim, por meio de um plebiscito local e através da Lei Estadual nº 5.920, de 27 de dezembro de 1995, sancionou-se a elevação da Vila a município.

A RESEX foi criada por decreto presidencial de 13 de dezembro de 2002 (BRASIL, 2002), relativamente nova para ter sido degradada tão rapidamente pela sociedade. Por esta razão este trabalho busca corroborar com a conservação e o uso sustentável dos oceanos e seus recursos pela implementação do direito internacional, como refletido

na Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, que provê o arcabouço legal para a conservação e utilização sustentável dos oceanos e dos seus recursos, coadunando com os objetivos e metas da ONU 2030, já que São João tem área costeira, fauna e flora dentro do Bioma Amazônia. Por isso que em relação ao desenvolvimento sustentável, a RESEX se torna campo indispensável de conhecimento, pois sua área protegida beneficia para além da comunidade pontense coletora de caranguejos; beneficia todo o planeta, devido as áreas de marinhas refletirem nas mudanças climáticas globais.

A área de estudo encontra-se no bioma Marinho Costeiro. Possui uma área de 3.409,44 hectares. Foi criada pelo Dec s/nº em 13 de dezembro de 2002 com os objetivos de assegurar o uso sustentável e a conservação dos recursos naturais renováveis, protegendo os meios de vida e a cultura da população extrativista local. Sua coordenação regional está vinculada ao CR4 – Belém. Dentre as espécies animais na lista de Espécies Ameaçadas Protegidas nesta Unidade de Conservação está o Peixe-boi marinho (*Trichechus manatus*). Esta Unidade de Conservação não conta com plano de manejo (ICMBio, 2018). Segundo informações de Ferreira (2013) esta Resex encontra-se dentro da Unidade de Planejamento Hídrico Acará – Guamá, que comporta uma área de aproximadamente 84.433,30 Km², esta por sua vez, está inserida dentro da Região Hidrográfica (RH) do Rio Tocantins-Araguaia. O município de São João da Ponta, Pará, que abriga a Resex, foi criado em 1995 pela lei de nº 5.920 de 27 de dezembro de 1995. O clima se caracteriza como equatorial quente e úmido (FERREIRA, M. B. P.; NASCIMENTO, C. P.; RIBEIRO, L. 2019, p. 120).

OBJETIVOS DA PESQUISA, RECURSOS METODOLÓGICOS E FONTES

O principal tema de pesquisa desse plano de estudo é a valorização e resgate dos saberes e práticas tradicionais das coletoras e dos

coletores de caranguejos pontenses, a serem considerados e ensinados na escola básica (ensino fundamental II) do Município de São João da Ponta/PA. Entre os principais objetivos específicos da pesquisa destacamos:

- Buscar contato com a secretaria de educação da cidade, com os docentes do Ensino Fundamental II e com a RESEX, para a realização das pesquisas, licenças (permissões) e entrevistas necessárias e sensibilização sobre a importância da pesquisa e intervenção.
- Realizar rodas de conversas com a associação de coletores de caranguejos para entender e ouvir, para após sensibilizar sobre a importância da preservação do patrimônio imaterial e das técnicas agroecológicas deles.
- Convidar as mestras e mestres caranguejeiros para lecionarem seus saberes e práticas nas escolas da cidade, em especial nas do Polo Rural “Raul Rodrigues Lagóia”.

Com a permissão desses homens e mulheres, será realizada uma pesquisa para levantar o conhecimento da profissão deles, da vida, do cotidiano e das lembranças para serem utilizados no currículo escolar e nas práticas docentes da cidade. As mestras e os mestres e seus saberes são o foco, por essa razão será realizada a pesquisa para se produzir material didático e pensar em metodologias de aplicação docente para serem usadas no currículo e nas aulas locais, quiçá sirva de exemplo e modelo para outras realidades parecidas. A metodologia principal será a de pesquisa-ação, que

...é uma forma de investigação baseada em uma autorreflexão coletiva empreendida pelos participantes de um grupo social de maneira a melhorar

⁴ Polo que cobre as escolas da área rural do Município de São João da Ponta, formado pela escola sede que fica na agrovila de Deolândia e por outras escolas anexas, tais como: Agrovila de Porto Grande, Agrovila do Guarajuba, Agrovila de São Francisco e Agrovila de Santa Clara.

a racionalidade e a justiça de suas próprias práticas sociais e educacionais, como também o seu entendimento dessas práticas e de situações onde essas práticas acontecem. A abordagem é de uma pesquisa-ação apenas quando ela é colaborativa (KEMMIS & MCTAGGART, 1988, apud FERRAZ & FOLTRAN, 2014).

Na pesquisa com os/as docentes, de forma quantitativa e qualitativa, será investigado o percentual de professores que trabalham ou já trabalharam em suas aulas os saberes e práticas tradicionais das mestras e dos mestres caranguejeiros e a importância deles para preservação ambiental local. A análise partirá da coleta desses dados aplicados aos docentes em questionários conhecidos como *survey* (questionários online que garantem uma pesquisa ampla e de confiabilidade de dados). A ideia é aplicar o questionário a todos os professores do Fundamental II, pois a rede de educação pontense permite esse contato mais próximo dos profissionais da educação, muito dos quais são filiados ao Sindicato dos Trabalhadores da Educação Local.

A Pesquisa com a gestão da SEMED de São João da ponta buscará averiguar se a mesma tem domínio acerca da temática dos saberes e práticas tradicionais das mestras e dos mestres caranguejeiros e da importância deles para preservação ambiental. Também será investigado quais as políticas e projetos a secretaria tem para essa temática a fim de sensibilizar os estudantes matriculados no ensino fundamental II e a população local. A análise partirá, em razão até do período pandêmico, da coleta desses dados por questionários “survey”, vídeo-chamada ou entrevista escrita (e-mail) encaminhada para os membros da SEMED.

A pesquisa bibliográfica consta de um apanhado geral sobre os principais trabalhos realizados, capazes de fornecer dados atuais e relevantes relacionados ao tema. Nesta pesquisa serão consultados autores com reconhecida contribuição para temática, tantos os apresentados na fundamentação teórica, como de outros, pertinentes, que apareçam no percurso.

Após a coleta de todos os dados extraídos dos grupos focais, sejam os dos questionários, das entrevistas e/ ou das observações documentais e diretas, será realizada a análise de todo o conteúdo com o fim estatístico. Tudo isso para que haja uma inter-relação da coleta dos dados com os suportes teóricos, possibilitando, assim, uma maior clareza e entendimento, levando, então, a elaboração do texto final (relatório de pesquisa).

APLICAÇÕES DESSE ESTUDO À ÁREA DE ENSINO (PRODUTO EDUCACIONAL)

Esta proposta de estudo adequa-se, prioritariamente, aos anos finais do Ensino Fundamental II, vez que essa fase da educação básica será o espaço de atuação, análise e aplicação do material a ser produzido e da intervenção pedagógica futura. Isso porque a ideia central é estimular a temática dos saberes e das práticas tradicionais agroecológicas, com ênfase nas mestras e mestres caranguejeiros, nas aulas dos componentes curriculares e no currículo da cidade de São João da Ponta, inicialmente dentro da parte diversificada do currículo e de forma transversal às disciplinas do currículo.

O resultado deste estudo, após a dissertação, é produzir material didático sobre a temática supracitada e propor a legitimação da mesma no currículo e nas práticas docentes da cidade. Será proposto, como

produto educacional, além de formação aos docentes da rede de ensino sobre a temática deste trabalho, a elaboração de materiais didático-pedagógicos, como campanha educacional, folders, cartilhas, livro didático e um documentário coletivo a ser proposta sua confecção por professores, estudantes e secretaria de educação da cidade. Outra implicação importante é desconstruir a ideia de que a escola é o único espaço de produção de ensino e aprendizagem, trazendo para dentro das aulas da escola regular palestras das mestras e dos mestres caranguejeiros e, como proposta, levar os estudantes, de forma monitorada, a conhecer o cotidiano de trabalho desses verdadeiros guardiões das florestas.

Muitos dos estudantes trabalham nos mangues junto com suas famílias. E mesmo os que não trabalham, vivem o dia a dia da família como coletora de caranguejos. Em decorrência disso, levar essas práticas para as aulas será uma forma de valorização e fortalecimento da identidade desse estudante como população tradicional, dentro do conceito de “posse agroecológica”⁵, como guardião da floresta amazônica (rios, mangues e matas).

REFERÊNCIAS

BRASIL. MEC. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF, 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm Acesso em 29 mar. 2021.

⁵ José Heder Benatti, define a “posse agroecológica como sendo a forma que um grupo de famílias camponesas (ou uma comunidade rural) se apossa da terra, levando em consideração neste apossamento as influências sociais, culturais, econômicas, jurídicas e ecológicas. Fisicamente, é o conjunto de espaços que inclui o apossamento familiar conjugado com área de uso comum, necessários para que o grupo social possa desenvolver suas atividades agroextrativistas de forma sustentável” (BENATTI, 1997).

BRASIL. MMA. **Relatório Parametrizado - Unidade de Conservação. Brasília, DF, 2021.**

Disponível em: <http://sistemas.mma.gov.br/cnuc/index.php?ido=relatorioparametrizado.exibeRelatorio&relatorioPadrao=true&idUc=228> Acesso em 29 mar. 2021.

BENATTI, José Heder. Posse coletiva da terra: um estudo jurídico sobre o apossamento de seringueiros e quilombolas. **Revista CEJ**, vol. 1, nº 3, 1997. Disponível em: <https://revistacej.cjf.jus.br/cej/index.php/revcej/article/view/126> Acesso em: 28 Out. 2021.

FERREIRA, M. B. P.; NASCIMENTO, C. P.; RIBEIRO, L. Proposta de ecoturismo para desenvolvimento sustentável na Amazônia: estudo no município de São João da Ponta, PA. **Revista Tecnologia e Sociedade**. Curitiba, vol. 15, nº 35, pp. 113-131, jan./abr. 2019.

FRANCIELY, Ferraz, Kenia & FOLTRAN, Elenice Parise. O uso das tecnologias para o desenvolvimento de hábitos de estudos no auxílio à aprendizagem. **Cadernos PDE: Os Desafios da Escola Pública Paranaense na Perspectiva do Professor PDE**, vol I, 2014. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernosped/pdebusca/producoes_pde/2014/2014_uepg_ped_artigo_kenia_franciely_ferraz.pdf Acessado em 12/11/2021.

GONÇALVES. Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Hucitec, 2001.

ICMBio. **Caracterização dos Aspectos Socioambientais e Econômicos da Reserva Extrativista de São João da Ponta e Proposta de Estudos Complementares**. Instituto Chico Mendes de Biodiversidade, 2010.

POSEY, D. A. **Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade**. Apud: ARAÚJO, Maria Carolina de, (coord.). **Uma estratégia latino-americana para Amazônia**. São Paulo: Memorial, p. 149-157. 1996. ONU. Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar. Europa, s/d. Disponível em: Acessado em 30 abr. 2021.

8

EM BUSCA DE UMA VIDA MELHOR: A HISTÓRIA E MEMÓRIA DOS MIGRANTES DE LIMOEIRO DO AJURU/PA (1960/1970)

*Elias Diniz Sacramento*¹

INTRODUÇÃO

Era muita gente que ia do Limoeiro, de Cametá, do Joroca, tinha muita gente do Joroca, de Igarapé-Miri. A colônia japonesa da época era muita gente que eles precisavam pra apanhar pimenta. (João Damasceno Gonçalves Dinis)².

A fala acima, do senhor João Gonçalves Damasceno Diniz, um dos migrantes que saiu do rio chamado Tatuoca no município de Limoeiro de Ajuru em 1960 para ir em busca de uma vida melhor no município de Tomé-Açu, nos permite ter uma imagem do que foram aquelas duas décadas de 1960 e 1970 onde homens e mulheres deixaram suas casas e arriscaram uma travessia por uma baía e vários rios até chegarem nas terras dos ‘japoneses’.

Procurando seguir o caminho de pesquisadores que trabalham com a memória, como Ecléa Bosi no livro *Memória e sociedade: lembranças de velhos*³, optamos aqui em ouvir a voz de algumas pessoas, seis mais precisamente, quatro homens e duas mulheres que, nos fins da década de 1960 e 1970 percorreram os caminhos das águas em um tempo de

¹ Doutor em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Professor da Faculdade de História do Campus Universitário do Tocantins/Cametá. E-mail: edsacramento5@yahoo.com.br.

² Aposentado, 80 anos, entrevista em 03/03/2020. Belém/Pará. Via telefone.

³ BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

aproximadamente três dias e três noites em pequenas embarcações até chegarem ao destino, a cidade de Tomé-Açu, no Estado do Pará.

Dessa forma, assim como nosso memorialista mencionado acima, os demais entrevistados possuíam mais de sessenta anos quando realizei as entrevistas entre os anos de 2020 e 2021, com exceção da senhora Maria do Livramento, que me concedeu a entrevista em 2007⁴.

Para termos uma melhor compreensão sobre o uso da memória com pessoas mais ‘velhas’, como faz a autora Ecléa Bosi em sua obra descrita acima, nos mostra na sua apresentação que as pessoas entrevistadas para fazerem o relato de São Paulo do século XX, tinham mais de setenta anos de idade e assim, precisava ter criado uma relação de confiança com estes. Observamos no trecho abaixo com ela menciona essa parte,

O principal esteio de meu método de abordagem foi a formação de um vínculo de amizade e confiança com os recordadores. Esse vínculo não traduz apenas uma simpatia espontânea que foi se desenvolvendo durante a pesquisa, mas resulta de um amadurecimento de quem deseja compreender a vida revelada do sujeito (BOSI, 1994, p. 37-38).

O enunciado apresentado pela autora, mostrando sua interlocução com seus memorialistas, leva a uma questão que os leitores podem indagar sobre este autor. O que me fez pensar nesta proposta de pesquisa? Por que fazer um estudo sobre migrantes de três rios do interior do então município de Limoeiro do Ajuru nas décadas de 1960 e 1970? Qual a importância deste tema para a historiografia?

⁴ Aposentada, 74 anos. Entrevista no ano de 2006 para o projeto de mestrado intitulado *As almas da terra* a violência no campo mojuense defendido em 2007.

A resposta está ligada à minha relação com pessoas desses três rios. Em primeiro lugar, meus pais eram de dois dos rios mencionados. Minha mãe era do rio Tatuoca e meu pai era do rio Turuçu. Ambos depois de se casarem no ano de 1968 foram para Tomé-Açu. Alguns irmãos de minha mãe e os pais de meu pai, juntamente com outros filhos e muitos conhecidos também seguiram esse percurso.

Outra inquietação que me motivou a querer saber mais sobre o processo migratório também está relacionada a minha vida. Nasci, nas terras 'japonesas' com mais três irmãs, Maria de Nazaré, que faleceu recém-nascida, Edna e Sandra. Ainda em Tomé-Açu. Antes desses quatro nascimentos, minha mãe já tinha o Dorival, o mais velho e Maria Dinalva, a segunda filha. Depois de mim, nasceriam já em Moju, mais seis, João, Lourdes, Marlene, Ilene, Virgílio Júnior e Noemi, que viriam completar o 'time' de futebol do casal.

Deixo claro para o leitor então, que meus pais também foram migrantes que saíram em busca de uma vida melhor, deixando para trás o modo de vida e de trabalho que levavam. No interior do município de Limoeiro, havia trabalho, mas o retorno econômico era pouco, como perceberemos no decorrer das falas de nossos memorialistas.

Voltando ainda sobre a vontade de fazer esta pesquisa, estava o fato de sempre ouvir 'histórias' contadas por familiares e conhecidos que se recordam do 'tempo' que foram para o município tomeaçuense entre uma lembrança e outra ficava sempre um ar de 'saudosismo'. Estas memórias eram relatadas desde a década de 1980 quando minha avó paterna me levava para os rios mencionados, principalmente o Turuçu, onde muitos migrantes já haviam retornado. Essas viagens eram muito fascinantes principalmente ao andar pela praia, comer peixe e camarão.

Havia para mim uma sensação de nostalgia ao imaginar que por ali meus pais haviam vivido parte de suas vidas.

O autor Alessandro Portelli no seu artigo *O que faz a história oral diferente?*⁵, nos mostra que em sua análise as ‘barreiras’ que foram sendo desconstruídas da história oral e a importância desta, tal qual os documentos escritos ganhou significativa relevância no século XX. Algumas importantes observações apresentadas pelo autor são a de que com as fontes orais, pode-se dar importância para o sujeito que não é ‘letrado’. Outro ponto que nos traz o autor está relacionado com aquilo que ele chama de ‘parcialidade’ da história, entre narrador e historiador, como podemos ver a seguir,

A história oral não tem sujeito unificado, é contada de uma multiplicidade de pontos de vista, e a imparcialidade tradicionalmente reclamada pelos historiadores é substituída pela parcialidade do narrador. “Parcialidade” aqui permanece simultaneamente como “inconclusa” e como “tomar partido”: a história oral nunca pode ser contada sem tomar partido, já que os “lados” existem dentro do cantador. E não importa o que suas histórias e crenças pessoais possam ser, historiadores e “fontes” estão dificilmente do mesmo “lado”. A confrontação de suas diferentes parcialidades – confrontação como “conflito” e confrontação como “busca pela unidade” – é uma das coisas que faz a história oral interessante (PORTELI, 1997, p. 39).

Por isso que ao mencionar minha relação familiar com migrantes que saíram de seus espaços localizados nos rios Turuçu, Tatuoca e Tucumanduba para o município de Tomé-Açu, deixo claro que ao ouvir os meus entrevistados procurei manter com eles a relação de maior proximidade possível, criando assim uma ‘unidade’ no traço da reconstrução dos caminhos feitos por esses homens e mulheres.

⁵ PORTELI, Alessandro. O que faz a história oral diferente? **Projeto História**: São Paulo, 1997.

É isso que este artigo tem como proposta, mostrar como diversas famílias de três rios localizados no município de Limoeiro do Ajuru migraram para o município de Tomé-Açu nas décadas de 1960 e 1970. Embora o número de entrevistados seja 'reduzido', pois a pandemia do covid 19 acabou se tornando um empecilho para que mais pessoas fossem entrevistadas.

No entanto, considero que este número de depoentes não seja um problema, pois procuramos, ao conversar com estas, verificar como suas memórias recordavam a vida antes no lugar de origem, os rios, e depois como foi a experiência nas terras dos 'japoneses'. O que ficou muito claro, quando as respostas às indagações tiveram semelhanças sobretudo ao recordarem que no lugar de origem a situação econômica e social eram mais 'difíceis'. Enquanto que ao passo, trabalhando como assalariados, os ganhos foram melhores.

Ainda sobre o método que emprego neste artigo, está basicamente o uso da memória através da história oral. Ela é o fio condutor. Como não foi possível encontrar documentos como: cartas pessoais, matérias de jornais, diários ou anotações, decidi que correria o risco de escrever a história através das falas e das lembranças desses sujeitos.

Então, seguindo os passos da história oral, já mencionado anteriormente, que é parte condicionante dos estudos do tempo presente, como nos mostra Marieta Ferreira de Moraes no artigo *História, tempo presente e história oral*⁶, onde procura desconstruir a ideia de que a história oficial contada a partir dos grandes feitos deveria ser considerada ainda a única guardiã dos acontecimentos.

⁶ MORAES, Marieta Ferreira de. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro 2002.

Nos mostra a autora que a história oral ganhou força durante o século XX, permitindo que grupos sociais sem ‘estudos’ ou de camadas inferiores pudessem também ser sujeitos históricos. Isso, segundo a autora ocorreu graças a escola dos *Annales*, como podemos observar abaixo,

A fundação na França da revista *Annales*, em 1929, e da *École Pratique des Hautes Études*, em 1948, iria dar impulso a um profundo movimento de transformação no campo da história. Em nome de uma história total, uma nova geração de historiadores, conhecida como *École des Annales*, passou a questionar a hegemonia da História Política, imputando-lhe um número infundável de defeitos — era uma história elitista, anedótica, individualista, factual, subjetiva, psicologizante. Em contrapartida, esse grupo defendia uma nova concepção, em que o econômico e o social ocupavam lugar privilegiado (FERREIRA, 2002, p. 5)

Na descrição da autora podemos ver como a história oral de fato conseguiu dar oportunidade para que vozes de sujeitos, que provavelmente não teriam suas lembranças e memórias contadas, fosse possível de fazer parte da história social apresentada em livros, artigos, depois de captadas em áudio, sendo transformados em documentos, como é o caso da famílias dos moradores das localidades dos rios Turuçu, Tatuoca e Tucumanduba que foram para o município tomeaçuense e ao retornarem, guardaram e guardam ainda em suas lembranças os tempos por lá vividos.

LIMOEIRO DO AJURU

O município de Limoeiro do Ajuru fica localizado na região do Baixo Tocantins. Ele faz parte desta região assim como os municípios de Cametá, Mocajuba, Baião, Igarapé Miri e Oeiras do Pará. Devido a

construção da usina hidrelétrica de Tucuruí nos fins da década de 1970, estes sofreram impactos por conta de um lado que ficou com um volume maior de água e outro que ficou com o volume menor, sendo Limoeiro de Ajuru um desses.

Até o fim do século XX não existia o ‘fenômeno’ do açaí, como hoje se conhece nacionalmente e internacionalmente, um produto que ganhou valor econômico e hoje é exportado da Amazônia para o mundo todo. Limoeiro do Ajuru, assim como Cametá, município vizinho, além de Igarapé-Miri e muitos outros da ilha do Marajó são grandes produtores e exportadores deste produto. No entanto, nas duas décadas finais do século XX, este fruto era extraído basicamente para a alimentação das famílias dessas áreas. Como podemos ver na fala da senhora Maria de Nazaré Serrão Sacramento, que guarda memória lúcida deste tempo,

Ah, era muito difícil a situação nossa lá... tinha muito açaí mas não era comercializado. A mamãe cortava seringueira pra trocar a borracha com sal, açúcar, café, querosene. O papai pescava mas não tinha como vender. Nem o camarão nem os peixes eram vendidos. Tinha muito peixe, eles faziam aquelas tapagens lá na beira do rio, eles tiravam grande quantidade. Tiravam os maiores pra nós e dividia o resto pros outros moradores (Maria de Nazaré S. Sacramento)⁷.

Maria de Nazaré, que quando criança foi com seus pais para o município de Tomé-Açu, tem nesta lembrança, um dos ‘motivos’ que fizeram com que seus pais e muitos moradores saíssem em ‘busca de uma vida melhor’ para outra terra. Até então desconhecida por eles mas que ao chegarem lá se depararam com outra realidade, onde havia a

⁷ Costureira, 64 anos. Entrevista em 20/10/2021. Belém/Pará. Presencial.

circulação de dinheiro, algo raro nas terras limoeirenses, como podemos observar na fala do senhor Manoel Serrão Sacramento, irmão de Maria de Nazaré, comentando sobre o que faziam com os produtos que extraíam da floresta e da água. Vejamos,

A gente passava pro comerciante. Pra trocar com mercadoria, trocava com café com açúcar, com sal, com sabão, com querosene, que naquela época era querosene, dinheiro a gente não via dinheiro não. Na época não existia dinheiro, era só na base do troca. Aí o que fez o papai com a mamãe que tinha uma visão dos Sacramento mesmo, do Serrão Sacramento, sair de lá pra procurar outra visão de fora. Também por que lá não tinha escola (Manoel Serrão Sacramento 67 anos).

Como podemos perceber na fala do memorialista acima, a situação era bem difícil para as famílias que viviam nesta região dos três rios, uma vez que praticamente não se via a ‘cor’ do dinheiro, sendo a comercialização feita basicamente no modelo do ‘escambo’. Outro fator importante observado por ele, era a vontade dos pais em buscarem ‘ensino’ para os filhos, uma vez que essa era outra realidade que praticamente não existia no interior do município limoeirense.

As famílias da região do Baixo Tocantins, consideradas de área de várzea, saíram de uma microrregião e navegando por alguns rios da Amazônia foram parar nas terras tomeaçuenses, atraídas por melhores condições de vida. As conversas que chegaram até essa população é de que nestas novas terras o dinheiro circulava, diferente das localidades de suas origens, onde em grande escala o que existia era basicamente a troca de produtos, ora retirados da floresta ou rios pelos extrativistas comercializados com os donos das mercadorias que por lá negociavam os seus produtos.

PROCESSOS DE MIGRAÇÕES

O processo de migração de populações de um espaço para outro nunca foi algo novo na história da humanidade. Durante a colonização das Américas e consequentemente do Brasil, a ocupação se deu de forma impositiva pelos colonizadores, principalmente espanhóis e portugueses que para estas terras, trouxeram a força milhares de negros retirados de suas terras no continente africano.

Em fins do século XX iniciou-se um processo de convencimento para a vinda de novos imigrantes, acima de tudo da Europa para o Brasil. O grande contingente desses povos veio primeiro direcionado para as cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e a região sul do Brasil. Entre esses grupos destacam-se os italianos, poloneses, húngaros, belgas, japoneses, chineses entre outros. Grande parte se concentrou no estado de São Paulo, para o trabalho na produção do café. Outros grupos também ficaram na capital paulista atuando nos diversos empreendimentos, principalmente das fábricas.

De acordo com Francivaldo Alves Nunes no livro *Benevides: uma experiência de colonização na Amazônia do século XIX*⁸, nos mostra que para a então Província do Grão-Pará, ainda em fins do ‘oitocentos’, vieram diversos grupos de homens da Europa para trabalharem na lavoura, naquilo que foi chamado de ‘projeto de agricultura em núcleos coloniais’. Esses imigrantes, fizeram parte desse projeto político onde a ideia inicial seria a criação de vários povoamentos, iniciando um momento inovador, onde daria início o ‘desbravamento’ de áreas até então pouco produtivas.

⁸ NUNES, Francivaldo Alves. **Benevides: uma experiência de colonização na Amazônia do século XIX**. 1. ed. Rio de Janeiro: Corifeu, 2009.

Diz-nos o autor, que até então, grande parte das localidades povoadas na Amazônia e no Pará estavam localizadas às margens dos rios e por isso, não havia estrada e a maior parte dos produtos era transportada por embarcação para a capital Belém numa espécie de cabotagem. O grande problema, eram essas viagens, muitas vezes feitas a vela ou a remo que demoravam muito a chegar no seu destino, em geral a capital paraense. Dessa forma, quando chegavam, grande parte já estavam deterioradas, não servindo mais para o consumo.

Nesse sentido, segundo o historiador, os núcleos coloniais seriam uma estratégia de ‘salvação’ para a produção de alimentos mais próximo da capital provinciana. Assim, então, foram abertas as ‘estradas’ e a criação do núcleo de Benevides foi se consolidando. Em seguida vieram então os primeiros imigrantes, sendo italianos, belgas, poloneses, ingleses, norte-americanos, entre outros. Em seguida, a inauguração desse núcleo, outros foram se constituindo nas proximidades do primeiro, como, Santa Isabel, Castanhal, Santa Maria, entre outros até chegar no município litorâneo de Bragança, onde se iniciou já no início do século XX a construção da estrada de ferro Belém-Bragança.

Ainda sobre a vinda de migrantes para o mesmo projeto da construção dos núcleos coloniais, a historiadora Franciane Gama Lacerda nos apresenta em seu livro *Migrantes cearense: Faces da história no Pará*⁹, a saga de homens e mulheres vindos do Ceará que chegaram no estado Paraense no finalzinho do século XIX e durante todo o início do século XX empreenderam desafios na construção do núcleo criado às margens da estrada de ferro que ligava Belém ao município de Bragança.

⁹ LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)**. 1. ed. Belém: Açai/Centro de Memória da Amazônia/PPHIST-UFPA, 2010.

A autora nos mostra que na chegada encontravam grandes dificuldades, tendo que enfrentar diversos desafios para sobreviver no mundo amazônico ‘selvagem’ que era a região nesse período. Problemas como doenças, animais peçonhentos, ferozes como as onças eram alguns dos obstáculos que mais ‘atormetavam’ esses homens e mulheres recém-chegados nas terras do Norte.

Ainda no início do século XX, depois de consolidada o projeto da formação dos núcleos coloniais em torno da estrada de ferro Belém-Bragança, chegou uma nova ‘leva’ de imigrantes para o estado do Pará. Tratava-se de um número significativo de japoneses que, ao chegarem, foram enviados para o vale do Acará, em uma localidade que passou a se chamar Tomé-Açú. Nessa primeira metade do século, os japoneses foram aos poucos sendo colocados num processo de colonização. As terras tomeaçuenses nesta ocasião pertenciam ao município de Acará.

Bruno de Souza em sua dissertação de mestrado intitulado *Viveres de maranhenses no Pará: Migração, terra, trabalho e conflito no vale do Acará (Décadas de 1960-1990)*¹⁰, nos fala que no município de Tomé-Açú, na metade do século XX, um grupo de migrantes vindo do Maranhão também chegou nas terras tomeaçuenses e ali ajudaram no desenvolvimento rural e urbano. Assim, podemos ter a compreensão de que não foram somente os japoneses os únicos personagens nesse processo de construção de um espaço que ganhou contornos de crescimento e desenvolvimento.

¹⁰ SILVA, Bruno de Souza. **Viveres de maranhenses no Pará: Migração, terra, trabalho e conflito no vale do Acará (Décadas de 1960-1990)**. Belém: PPHIST/UFPA, 2016.

Airton dos Reis Pereira em seu livro *Do posseiro ao sem-terra: a luta pela terra no sul e sudeste do Pará*¹¹ nos mostra o processo de migrações, ocupações, conflitos de terra e de como se deu este processo todo nas regiões mencionadas no subtítulo do seu trabalho, procurando enfatizar uma análise sobre o grande imbróglia sobretudo pela abertura das diversas rodovias que ali foram sendo criadas.

Com um aporte historiográfico pautado por diversos autores que já trataram do tema, principalmente dos ‘migrantes’, Airton dos Reis Pereira nos proporciona também um olhar e um convite para ouvirmos também alguns dos personagens que foram marcantes para a consolidação deste território, com muitas lutas e sofrimento.

Seguindo os passos desta historiografia observamos na autora Idelma Santiago da Silva em seu artigo intitulado *A (des)graça desse riso: migração e colonização de alteridades subalternadas no sudeste do Pará*¹², uma análise sobre os discursos e falas sobre migrantes ‘maranhense’, que segundo esta, tem sofrido diversos estigmas e preconceitos colocado por uma sociedade que procura de todas as formas inferiorizá-los, fazendo ‘graças’ através de piadas no sentido sempre de procurar diminuí-los socialmente.

O autor Elias Diniz Sacramento no livro *As almas da terra: a violência no campo mojuense*¹³, nos mostra o contexto da luta pela terra no município de Moju na década de 1980, apresentando grandes transformações que ocorreram naquele espaço. Um dos personagens

¹¹ PEREIRA, Airton dos Reis. *Do posseiro ao sem-terra: a luta pela terra no sul e sudeste do Pará*. Recife: Editora UFPE, 2015.

¹² SANTIAGO DA SILVA, Idelma. *A (des)graça desse riso: migração e colonização de alteridades subalternadas no sudeste do Pará*. In: PEREIRA, Airton dos Reis et al (Orgs.). **Culturas e dinâmicas sociais na Amazônia oriental brasileira**. 1. Ed. – Belém, PA: Paka-Tatu, 2017.

¹³ SACRAMENTO, Elias Diniz. *As almas da terra: a violência no campo mojuense*. Belém: ed. Açaí, 2012.

desse período, que se tornou liderança expressiva, foi Virgílio Serrão Sacramento, que organizou os trabalhadores rurais e ao vencer as eleições do Sindicato dos Trabalhadores Rurais em 1983, se tornou presidente.

Virgílio era natural do município de Limoeiro do Ajuru, mais precisamente do rio Turuçu e havia se casado com Maria do Livramento Diniz Sacramento no final dos anos de 1968. Ela era do rio Tatuoca. Depois de consumado o matrimônio, ‘fugindo’ do extrativismo, saíram em busca de uma vida melhor. Primeiro foram para Tomé-Açu, trabalhar na colheita da pimenta. Em 1971 foram para Almeirim trabalhar na extração da juta. Ficaram um ano lá e depois voltaram novamente para Tomé-Açu, onde permaneceram até os fins de 1977, quando rumaram para o município de Moju. Vejamos o depoimento de Maria do Livramento,

Olha eu meu filho a gente era uma família de trabalhador rural também, o meu pai agricultor né? Trabalhava com corte de seringa. Eu naquela época, a gente perdeu a mãe, ele nos ensinou, nós educou, como assim pra trabalhar igualmente ele. Nós era criança mas nós fomos trabalhando com ele, ele era uma pessoa que conversava muito com a gente. Assim, aconselhando, dizendo como era que a gente tinha que trabalhar, pra sobreviver né? E depois que chegasse no tempo que a gente fosse namorar, ele dava assim um conselho que a gente namorasse pra depois casar. Só saía da casa dele se fosse casado. (...). Então nós fizemos, restamos obediência a ele e saímos todos casados, todos os seis, casado mesmo. Então daí pra frente quando eu me casei com o finado Virgílio que era um jovem também de lá. Nós morávamos perto um do outro, a família dele também humilde, pobre, mais rico de espírito que eu acho. Depois que nos casamos, nós vimos que lá, ele era um rapaz que trabalhava muito também. Aqui e se adaptou com povo de lá. Trabalho que era melhor do que lá em Limoeiro do Ajuru. Lá era mais difícil um pouco. Trabalho era muito mais, o ganho era pouco.

Então nós casamos e o que nós levou até Almeirim onde mora meu irmão mais velho, que a promessa dele era nos levar pra lá porque chegava lá era melhor, ganhava bem dinheiro e nós fomos. Chegamos lá, não foi aquilo que era né? Ele não se deu muito bem e nós voltamos, moramos só dois anos pra lá e voltamos. Chegamos em Limoeiro do Ajuru, de novo e ele queria voltar pra Tomé Açu. Nós fomos. Aí, daí pra frente nós continuamos a ter filhos o Dorival, a Dinalva (...) Daí nós chegamos em Tomé Açu, ele foi trabalhar com o Japonês, eu também né? E daí nós tivemos a Edna, o Elias e a Sandra lá. Trabalhamos compramos um lote de terra e lá a gente vivia uma vida digna lá, trabalho né? Muito trabalho. A gente ganhava melhor lá (Maria do Livramento Diniz Sacramento)¹⁴

A história do casal Virgílio e sua esposa Maria do Livramento é a história de dezenas de famílias que nas décadas de 1960 e 1970, que saíram de suas casas. Do município de Limoeiro do Ajuru, dos rios Tatuoca, Turuçu e Tucumanduba, outros núcleos familiares também se ‘aventuraram’ ao descobrirem as histórias de que havia um produto chamado de ‘ouro preto’, como também era conhecida a pimenta do reino devido ao fato desta pequena semente ficar escura depois de processada. Iniciava assim, uma migração de um povo em direção a outro espaço em busca de melhores condições de vida, na busca do ‘eldorado’.

ATRAVESSANDO RIOS EM BUSCA DE UMA VIDA MELHOR

Em 1929, a bordo do navio Manila Maru, chegaram na capital paraense 43 famílias de japoneses que iniciaram uma ocupação territorial na região nordeste paraense. A maioria se dirigiu para Tomé-

¹⁴ Aposentada, 74 anos. Entrevista no ano de 2006 para o projeto de mestrado intitulado *As almas da terra* a violência no campo mojuense defendido em 2007.

Açu que ainda pertencia ao município de Acará. Aos poucos o número foi aumentando, e por volta de 1965 diversas famílias de japoneses já haviam criado raízes definitivas, sobretudo fixando moradia agora no recém-criado município tomeaçuense. A chegada destes homens e mulheres das terras do ‘oriente’ ajudaria a modificar em larga medida a agricultura do estado, principalmente com a produção da pimenta do reino.

Com os japoneses, veio a cultura da pimenta do reino. O Pará se tornou o maior produtor deste gênero e se não fosse uma doença que devastou centenas de pimentais em fins dos anos de 1977, poderia ter dado muito mais riquezas para esses homens e mulheres que ajudaram a escrever a história deste estado e que proporcionou melhoria de condições de vida para muitas famílias.

Em 1960, começaram a chegar notícias nos rios Turuçu, Tatuoca e Tucumanduba. Eram ‘histórias’ das terras do município de Tomé-Açu, onde existia um produto rentável, chamado de ‘ouro preto’. Era a pimenta do reino, que aos poucos foi motivando e encorajando as famílias a se deslocarem pelas águas deixando suas casas e o modo de vida para trás.

Nos rios limoeirense, o dinheiro pouco circulava. Os produtos extraídos da floresta ou das águas eram basicamente para o consumo ou em algumas ocasiões para trocas. Dos rios tiravam o pescado, camarão e turu. Da floresta tiravam o muru-muru, o açaí para consumo e o principal produto e mais rentável, a borracha extraída das seringueiras.

Andreolino Marques Viana, nascido em 1957, morador do rio Turuçu relembra a vida que seus pais tinham nesta localidade. De uma família com mais onze irmãos, sendo que um faleceu aos nove anos de idade por

ter caído de uma árvore de açaizeiro, tem uma recordação das notícias ‘animadoras’ que chegavam das terras tomeaçuenses, como podemos ver a seguir,

Todo mundo queria ir, porque aqui não tinha outro recurso. O povo vivia aqui da seringa, da semente que era o cuuba, o coco, o azeite, essas coisas, viviam disso. Então quando chegava o verão, o açaí que era um produto daqui não se vendia nessa época, era só pra alimentação, não se vendia. Então quando chegava o verão ficava muito difícil a situação pro povo aqui, porque não tinha outra lavra aqui. Por isso, quando chegava a safra da pimenta no mês de agosto, aqui dessa região, tinha três rapazes que levavam gente pra lá que era o Beca, o Dondon e o Oscarino. Dois já morreram, o Oscarino e o Dondon. Então eles alugavam um barco aí, o barco era muito difícil, não tinha motor quase. Alugavam um barco e aí iam avisando as famílias. Eles iam primeiro em Tomé-Açu e arranjavam emprego lá com os japoneses, perguntavam pros japonês quantas famílias eles queriam, por exemplo. Aí o japonês dizia, 15, 20, 30 família, cinquenta conforme. Aí eles vinham aqui, iam entrando em contato com essas famílias e essas famílias daqui eram levadas pra lá. Essas famílias eram levadas daqui com o que tinham, e lá quem pagava a passagem era o japonês. E lá no porto de Tomé-Açu, o japonês ficava esperando lá. Nesse tempo não tinha comunicação, era tudo na carta, tinha que escrever uma carta pra poder saber, não tinha comunicação. Então o japonês vinha esperar no porto. Então, tal dia, nos chega aqui, e o japonês já estava lá com o caminhão. Cada japonês tinha a quantidade de sua família. Aí ia embora pro sitio, para colônia. A colônia em cada japonês desse, tinha um alojamento chamado barracão (Andreino Marques Viana)¹⁵.

Como podemos ver na fala do senhor Andreino, a lembrança de sua localidade contrastava com a das terras onde tinham ido em busca do ‘ouro preto’. Enquanto onde morava praticamente o dinheiro não

¹⁵ Aposentado, pescador, 65 anos. Entrevista em 10/03/2020. Limoeiro do Ajuru/Pará. Presencial.

circulava, tendo os produtos por ele mencionados como seringa, ucuuba, azeite e o próprio açaí, sem valor comercial. Eram usados basicamente para trocas com outros produtos que precisavam para o dia a dia, como querosene, e algumas ferramentas de trabalhos. Em Tomé-Açu, era diferente, o dinheiro era real.

Assim, cada japonês possuía uma estrutura para receber esses homens e mulheres que chegavam e iam para as colônias. Havia uma separação quando deixavam o porto da cidade de Tomé-Açu e iam em direção aos sítios, saindo de um espaço tomado pelas águas para irem para um lugar de terra firme. Sobre as viagens, apesar de dois a três dias, eram atribuladas, como veremos na fala do senhor Andreelino,

Levava três dias de viagem de Limoeiro para Tomé-Açu. O barco corria muito pouco né? E a água corre muito, da boca do Acará pra cima. A água corre muito. Então era três dias de viagem pra chegar em Tomé-Açu. O barco cheinho. Era o barco era o seguinte, era onde você sentasse, lá era seu lugar até chegar em Tomé-Açu, porque um barco de quinze toneladas, pra levar duzentas, trezentas pessoas, não tinha onde se mexer, não tinha de jeito nenhum, era onde você sentasse, tinha que ficar lá, até chegar em Tomé-Açu. 'Xixi' fazia por lá mesmo, você não tinha como chegar da proa a popa do barco, fazia por lá mesmo. A maioria da rapaziada como o Izaias, o Zé, um cidadão chamado Vera Cruz, iam todos em cima da torda, passavam essas noites, todos em cima da torda porque não tinham como descer. Ali debaixo estava para as crianças que era nós e as mulheres, não tinha como descer. As mulheres iam fazer a comida e iam dividir nas tigelas porque no prato não podia, na verdade não era nem tigela, era cuia naquele tempo (Andreelino Marques Viana)¹⁶.

¹⁶ Idem.

A viagem de dois dias e meio ou três dias, de fato parecia ser demorada devido a rota traçada pelos donos das embarcações que preferiam ‘fugir’ da baía do Arroizal, localizada em frente a vila do Conde no município de Barcarena, conhecida por suas ondas sempre fortes e com histórico de diversos naufrágios. Por essa rota, a viagem demoraria menos. No entanto, precisavam então ir por outro trajeto, como também nos mostra o senhor João Damasceno,

Era dois dias pra chegar, dois dias e duas noites, o barco ia cheio, tinha sacanagem de namorados (risos). O barco ia por dentro, pelo Maiuatá, Igarapé Miri, furo do Miri, rio Moju, entrava no rio Acará, depois que entrava no rio Tomé-Açu. Era dois dias e duas noites de viagem. Não tinha banheiro, quando era de noite, fazia as necessidades da beira do barco mesmo (João Damasceno, 80 anos).

José Maria Ferreira Progênio é outro que compartilha desta lembrança, mostrando ainda o caminho das águas, como veremos a seguir,

O barco saía do porto do tio Madico por volta das dez horas da manhã, entrava na baía, pegava o rio que passava em frente a vila de Maiuatá, depois passava em frente a cidade de Igarapé Miri, entrava no furo que ia dar no rio Moju e continuava neste rio até passar em frente a cidade de Moju. Nos anos de 1970 era muito pequena esta cidade. Como o barco ia muito carregado, não dava tempo de parar ali, mas tinha o porto do seu Getúlio. Depois o barco entrava no rio Acará e levava muito tempo pra passar em frente a cidade de Acará. Depois entrava no rio que ia dar em Tomé-Açu, mas a correnteza era muito forte até chegar nesta cidade. As necessidades que precisava fazer, as vezes o barco parava em uma beirada e o pessoal iam pro mato. Quando era a noite, se fazia pelas beiradas por que o barco não parava. Ai essa viagem era muito difícil porque os barcos não eram grandes e além das famílias, iam mantimentos, porcos, ‘capados’ e tinha gente que

levava tudo o que tinham. Então de noite não conseguia dormir com o barulho dos ‘capados’ gritando no fundo do barco. Era assim a viagem (José Maria Ferreira Progenio)¹⁷.

A partir dos testemunhos acima, podemos ter uma ideia das dificuldades das famílias ao encarar o desafio de sair de suas casas para chegarem até as terras dos ‘japoneses’. Embora tivessem em mente que estariam indo em busca de melhores condições de vida, os dois ou três dias dentro das embarcações que iam e voltavam era uma aventura. Permanecer em uma única posição praticamente o tempo todo da viagem sem dormir direito nesse tempo não era uma tarefa fácil. Só era compensado com a chegada na cidade e nos barracões, como retornamos ainda ao senhor Andrelino para comentar como era o procedimento,

Então cada família pegava um barracão. Lá se hospedava, chegava lá o japonês chamava o chefe da família e então ele perguntava quanto era pra fazer a despesa. Aí ia com o japonês na cantina, se o japonês não tinha a cantina, pegava o dinheiro pra ir pra Quatro Bocas do Arraia. Em Quatro Boca fazia as compras. Tinha que levar no sábado pra comprar só no outro sábado, aí fazia a compra lá. Me lembro que a tia Ana, que eu chamava tia Ana pra ela lá, chegava o charque lá da rua, ela cortava tudo em ‘tom tom’, era três ‘tom tom’ pra cada um no dia. Por isso que eu não como charque assim, porque lá era três ‘tom tom’. Um ‘tom tom’ na merenda, um ‘tom tom’ no almoço e um ‘tom tom’ na janta, era essa nossa vida lá. Tinha que cortar tudinho e colocar num paneiro, se alguém comesse mais de um ‘tom tom’, uma hora não ia comer. Era assim que era a vida lá (Andrelino Marques Viana)¹⁸.

¹⁷ Aposentado, extrativista, 78 anos. Entrevista em 20/03/2020. Rio Turucú/ Limoeiro do Ajuru/Pará. Via telefone.

¹⁸ Aposentado, pescador, 65 anos. Entrevista em 10/03/2020. Limoeiro do Ajuru/Pará. Presencial.

Na lembrança do senhor Andrelino, a vida da população em Tomé-Açu se diferenciava totalmente dos costumes que levavam nos rios de origem. Acostumados com uma cultura alimentar com base no pescado e o açaí, nas novas terras tiveram que se adaptar a uma nova ‘culinária’. O feijão diário e o charque, ou o ‘tom-tom’, como era chamado por eles, faziam parte desta nova culinária incorporada por estas famílias. Para terem um melhor aproveitamento em fins de cada período de trabalho, precisavam economizar. Comer ‘regrado’ era uma das alternativas. Por isso o charque cortado em pedaços pequenos, eram chamados de ‘tom-tom’. Daí terem a consciência de que por dia cada um tinha direito apenas a uma fração do que era separado pra semana toda.

Sobre o novo ‘cardápio’ alimentar, diferente das terras de origem, onde não se tinha o peixe, o camarão e o açaí, sendo substituídos pelo feijão, arroz e o ‘tom-tom’, temos a lembrança do senhor João Damasceno, como veremos a seguir,

Ah não, era bom, era só o feijão com o charque, todo dia era feijão com charque, a gente gostava, de comer aquela feijoada, ainda era contada os pedaços, cortava tudinho, os pedaços até chegar sexta feira, que no sábado fazia as nossas compras de novo lá no japonês, na cantina do japonês (João Damasceno Gonçalves Diniz)¹⁹.

Como se pode perceber na fala do senhor João Damasceno, a cultura alimentar se modificou. Deixaram então pra trás, embora de forma periódica os alimentos naturais da região para poderem então vislumbrar melhoria de condições de vida, como veremos a seguir na fala ainda do senhor João Damasceno,

¹⁹ Aposentado, 80 anos, entrevista em 03/03/2020. Belém/Pará. Via telefone.

Os cara nos levava lá e ia nos vender lá pros japoneses, chegava lá eles pegava o dinheiro deles por conta de nós e a gente ficava lá por conta dos japoneses, vendido pra eles (risos). Aí nos trabalhava, aí descontava o dinheiro que eles pagou por nós trabalhando pra eles pros japoneses. Aí depois de descontar o débito deles, é que vinha o saldo que ficava todo dia, trabalhava já em cima do saldo. A gente trabalhava e quando terminava eles iam somar e viam a quantia do saldo. Pegava o dinheiro, era o dinheiro, não era negócio de cheque. A gente pegava o dinheiro e vinha com ele no bolso (João Damasceno, 80 anos)²⁰.

Todo o sacrifício era compensado no final. Embora o trabalho fosse árduo, o saldo era positivo. Todos sabiam que precisavam se desdobrar nas tarefas destinadas pelos japoneses como: preparar as áreas, empinar estacas, capinar os pimentais e apanhar pimenta. Tudo isso acordando muito cedo e procurando seguir as regras dos patrões como o cumprimento dos horários, além claro de manter a alimentação ‘regrada’, como veremos a seguir na fala do senhor Andreolino,

Era assim que era a vida lá. Era barato o trabalho e tinha que acordar quatro horas da madrugada pra botar o feijão do fogo lá, era feijão, arroz e charque e tinha que trabalhar de sol a sol direto. Quem trabalhava direto diário, o Zé, que trabalhava diário, tinha quinze minutos, nove horas pra merendar, uma hora pra almoçar, tinha quinze minutos nas três horas. Era assim que era detalhado lá. O japonês suspendia uma jança de carro grande lá, e batia a campá, tinha que atender e pronto. Eu lembro que o Bigico não trabalhava lá, ele já tinha família, ele trabalhava num japonês, que esse eu lembro mesmo o nome, eu cheguei ir lá várias vezes com ele, chamavam de Kusuó pra ele e o Kusuó ficava lá pra onde já ia pra Bragantina, era lá que o Bigico

²⁰ Idem.

trabalhava. Então era esse nosso trabalho lá, braçal, sol a sol mesmo (Andreino Marques Viana)²¹.

Maria de Nazaré lembra desse período com orgulho, uma vez que foi criança para lá e conta que depois das aulas no período matutino nas escolas próximo dos japoneses, à tarde, tinham a liberdade de irem para o pimental também ajudar a ‘catar’ a pimenta a fim de ganharem algum ‘dinheirinho’, como podemos ver a seguir,

Eu fui pequena, mas eu me lembro que trabalhava todo mundo, a mamãe, o papai. Primeiro era na apanhação da pimenta que nós ia... eu me lembro do último japonês que a gente trabalhou que foi o Tanaka. Todo mundo trabalhava. A gente estudava de manhã e de tarde a gente ia direto pro pimental. Terminava a safra a gente ia embora. (Maria de Nazaré Serrão Sacramento)²².

Manoel Serrão Sacramento, irmão de Maria de Nazaré, que foi criança para Tomé-Açu junto com os pais e outros irmãos, recorda desse momento. Depois dos estudos pela manhã, eram liberados para irem para o pimental. Aí, segundo ele, era só alegria pelo fato de poderem também desfrutarem no final da safra de algum recurso, como podemos ver a seguir em sua fala,

Todo mundo, quando chegamos lá que vimo o negócio da pimenta mesmo, aí de tarde o papai liberava nós pra ir apanhar pimenta lá e era pra nós. Aí nós corria, nós ficava lá quatro horas até seis horas, quando dava seis horas nós botava o saquinho na costa da pimenta e cada um pesava o seu lá. Aí quando chegemo lá de volta... passemos um mês em Tomé-Açu, a pimenta fraccassou e aí voltemo de novo pra lá, aí quando chegemo lá todo nós

²¹ Aposentado, pescador, 65 anos. Entrevista em 13/03/2020. Limoeiro do Ajuru/Pará. Presencial

²² Costureira, 64 anos. Entrevista em 20/10/2021. Belém/Pará. Presencial.

estribado de dinheiro, eu, o Jairo, a Naza, o Celito, todo mundo tinha o seu trocado porque era independente de lá, o papai liberava, mas também quando era na hora do pega-pega nós tirava até 1.000 quilos de pimenta por dia (Manoel Serrão Sacramento)²³.

De fato, todos tiravam saldo positivo no final dos períodos que passavam trabalhando com os japoneses. Alguns compraram motores e construíram embarcações e de assalariados, trabalhadores dos japoneses, passaram a ser ‘barqueiros’, levando ‘conterrâneos’ e mercadorias dos rios para Tomé-Açu. Outros compraram terras próximo dos japoneses e passaram a investir também na pimenta, de modo que antes da doença, os que ‘arriscaram’ a travessia se deram bem, como menciona o senhor João Damasceno,

Compraram, todos compraram...mas tu sabe quem se deu bem, soube investir o dinheiro, o Pisca lá do Turuçu, ele comia regrado. Olha o primeiro ano que ele trabalhou, já pensando no futuro dele, quando ele saiu de lá, ele trabalhava muito lá, ele já comprou um motor lá. Tu sabe o que ele fez, ele já comprou um motor do japonês, um Yama de 10. Aí ele já trouxe. Quando ele veio pro Mocoins, ele morava no Mocoins, ele guardou o motor dele e voltou pra lá, pra Tomé-Açu, pra arrumar o dinheiro pra comprar a canoa, motorizada. Aí ele voltou, trabalhou, ele voltou pro Mocoins, chegou lá, comprou logo uma canoa, uma bajara. Aí ele deixou a canoa e voltou, foi arrumar o dinheiro pro capital pra poder trabalhar. Aí na terceira viagem, ele colocou o motor no barco, aí com o dinheiro do japonês, ele começou a comprar mercadoria lá no interior e ir vender lá pro Abaeté. Comprava no interior e ia vender no Abaeté. Comprava mercadoria em Abaeté e ia vender no interior, assim ele começou. Agora é o homem mais rico lá do Turuçu (risos). Quando tu for, tu vai na casa dele, é o Manduca, é o Manoel, mas o apelido dele é Pisca, porque ele pisca muito (risos). Esse vai te contar história de Tomé-Açu. E o irmão dele, o Zeli, de novo a mesma coisa, o Zeli

²³ Aposentado. 67 anos. Entrevista em 02/05/2021. Tailândia/Pará. Presencial.

mora lá no Tatuoca, tá riquíssimo, tem dois barcos, tem comércio lá no Mocoins (João Damasceno Gonçalves Diniz)²⁴.

A memória do senhor João Damasceno, rica em detalhes, nos mostra que alguns ‘limoeirenses’ trabalharam com muita firmeza objetivando mudar de vida e por isso procuravam não ‘desperdiçar’ nada por conta de seus objetivos e metas, como foi o caso do senhor Manoel.

No entanto, os que aproveitaram a chance de ter uma vida melhor, conseguiram bons resultados. Em fins da década de 1970, uma doença devastou os pimentais dos japoneses, criando uma crise econômica, fazendo com que o fluxo da mão de obra que saía dos rios Turuçu, Tatuoca e Tucumanduba fosse interrompido. Muitos japoneses saíram das terras tomeaçuenses e procuraram outras áreas em outros municípios, como Moju, outros para Abaetetuba, Igarapé-Açu, entre outros.

Ficaram as boas lembranças dos que arriscaram atravessar as águas entre vários rios em busca de melhores condições de vida. Para estes, foi uma grande experiência atravessarem a baía, os diversos rios nas embarcações apertadas, carregadas de mantimentos, com privações e pouco tempo de sono em um tempo aproximado de três dias. Para esses sujeitos que não estavam acostumados a esse tipo de viagem, aquilo parecia um tempo bem longo. Mas no final, a experiência foi positiva e importante.

²⁴ Aposentado, 80 anos, entrevista em 03/03/2020. Belém/Pará. Via telefone.

CONCLUSÃO

Este artigo procurou retratar através da memória a história de homens e mulheres que saíram de suas terras e águas nos rios Turuçu, Tatuoca e Tucumanduba para seguirem rumo ao município de Tomé-Açu em busca de melhores condições de vida nos anos de 1960 e 1970. O que foi exposto acima é apenas uma parte desta história.

Infelizmente, como já mencionado no começo deste trabalho, a pandemia do Covid 19, que teve início em 2020, coincidiu com a proposta de organização quando se daria a coleta das entrevistas. O que se conseguiu, através dos depoimentos mencionados, foram em parte produzidos através do uso dos meios de comunicação.

No entanto, estes que se submeteram às entrevistas, é visível uma memória saudosista remetendo quase sempre a um tempo bom que foi a experiência vivenciada pelos que resolveram sair de seus lugares. Embora sejam apenas alguns exemplos mencionados, mas eles nos ajudam a termos uma compreensão do que foi esse período, onde nos relatos é possível observar o estilo de vida que existia nas localidades de origem, a memória sobre as viagens e sobretudo do período de trabalho nas terras japonesas.

Creio que a partir dessas memórias seja possível compreender que para esses homens e mulheres, a vida nos seus lugares de origem era calma, pacata, tranquila. No entanto, sem perspectiva de comercialização dos produtos de forma mais valorizada ou de terem acesso ao dinheiro, diferente da vida que passaram a ter com a experiência no trabalho dos pimentais dos japoneses, onde sempre retornavam com saldo positivo.

As ‘aventuras’ das diversas famílias permitiu um encontro com outra população de costumes e modos diferentes. Os japoneses, que estavam a décadas nesta parte do estado do Pará e ali já cultivavam a pimenta do reino, que por volta de 1960, havia adquirido um valor comercial significativo. Por conta da grande produção, precisou-se de uma grande quantidade de mão de obra, sendo esta formada pelos ‘cametaenses’ como eram chamados todos os que viviam às margens do rio Tocantins, desde o município de Baião, Mocajuba, Cametá, Limoeiro do Ajuru.

Embora tenha sido interrompida pela doença que dizimou as plantações das pimenteiras, os ‘cametaenses’ ou as famílias dos três rios, recordam do êxito que tiveram ao trabalharem nestas terras. Mesmo em um tempo aproximado de uma década, entre fins dos anos de 1960 até 1977, conseguiram tirar proveito deste produto.

A história desses migrantes, ocorrida no fim do século XX e ainda hoje sem qualquer tipo de registro historiográfico é de fundamental importância para que as gerações futuras possam saber que mesmo sem ‘estudos’, essas famílias deixaram um legado importante para a história, pois ousaram fazer o que fizeram, trocar experiências de vida com outros povos de culturas diferentes da sua.

A viagem que era feita basicamente pelo percurso fluvial, uma vez que não tinham estradas, foi se modificando a partir do final da década de 1970 quando diversas rodovias foram se criando. O tempo de três dias que duravam com todos os percalços, mudou completamente. Hoje, ao sair do rio Turuçú de embarcação com motor de maior potência ou lancha, tem a duração de aproximadamente duas horas de viagem até o porto de Abaetetuba. Em seguida, ao se pegar um transporte como um carro particular, com mais quatro horas de tempo, se chega ao

município tomeçuense, totalizando um percurso gasto em seis horas de viagem.

Os tempos mudaram, e com ele, esta modernidade veio pra ajudar. Infelizmente a cultura da pimenta do reino entrou em colapso, mesmo tendo diversas famílias japonesas permanecendo em Tomé-Açu, agora trabalhando com outras plantações como laranja, acerola, mamão e cupuaçu.

As famílias da região do baixo Tocantins, incluindo os três rios, encontraram em um produto natural da floresta, o açaí, que na década de 1960 e 1970 era utilizado apenas para o consumo, um valor econômico que lhes permite viver uma vida melhor. Fora a nova cultura alimentar deste ‘pretinho bom do Pará’ que se espalhou mundo afora, o que ficou da experiência destes migrantes, foram memórias de muitas histórias, descritas neste texto, pelo autor, filho de migrantes que também saíram em busca de uma vida melhor.

ENTREVISTAS

Andrelino Marques Viana (64 anos). Entrevista realizada em 13/03/2020 na cidade de Limoeiro do Ajuru/PA.

João Damasceno Gonçalves Diniz (78 anos). Entrevista realizada em 03/03/2020 em Belém/PA.

Jose Maria Ferreira Progênio. (78 anos). Entrevista realizada em 20/03/2020 no rio Turuçu/Limoeiro do Ajuru/PA.

Manoel Serrão Sacramento (66 anos). Entrevista realizada em 02/05/2021 em Tailândia/PA.

Maria do Livramento Diniz Sacramento. (74 anos). Entrevista realizada em 2006 em Moju/PA.

Maria de Nazaré Serrão Sacramento (64 anos). Entrevista realizada em 20/10/2021 em Belém/PA.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará**: faces da sobrevivência (1889-1916). 1. ed. Belém: Açai/Centro de Memória da Amazônia/PPHIST-UFPA, 2010.

MORAES, Marieta Ferreira de. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, 2002.

NUNES, Francivaldo Alves. **Benevides**: uma experiência de colonização na Amazônia do século XIX. 1. ed. Rio de Janeiro: Corifeu, 2009.

PEREIRA, Ailton dos Reis. **Do posseiro ao sem-terra**: a luta pela terra no sul e sudeste do Pará. Recife: Editora UFPE, 2015.

PORTELI, Alessandro. O que faz a história oral diferente? **Projeto história**. São Paulo, 1997.

SACRAMENTO, Elias Diniz. **As almas da terra**: a violência no campo mojuense. Belém: Editora Açai, 2012.

SANTIAGO DA SILVA, Idelma. A (des)graça desse riso: migração e colonização de alteridades subalternadas no sudeste do Para. In: PEREIRA, Ailton dos Reis et al (Orgs.). **Culturas e dinâmicas sociais na Amazônia oriental brasileira**. 1. Ed. – Belém, PA: Paka-Tatu, 2017.

SILVA, Bruno de Souza. **Viveres de maranhenses no Pará**: Migração, terra, trabalho e conflito no vale do Acará (Décadas de 1960-1990). Belém: PPHIST/UFPA, 2016.

ESCOLA BÍBLICA E PERIÓDICOS CRISTÃOS: EDUCAÇÃO CRISTÃ, COTIDIANO E ORALIDADES NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO CONSERVADOR PENTECOSTAL NO TEMPO PRESENTE PARAENSE

*Eliezer da Rocha Gonçalves*¹

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo é comunicar algumas das primeiras percepções a partir da pesquisa em torno do projeto de doutoramento *O “reino dos céus” não é para os fracos! Pentecostalização política como práxis entre regimes de historicidade e produção de presença no Tempo Presente paraense (1980-2020)*, apresentado e aprovado durante a seleção ao Programa de Pós-Graduação em História (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA), turma de 2021. Considerando como problema de pesquisa a busca de um meio de aproximação ao *lôcus* de formação discursiva histórico-social do segmento religioso (neo)pentecostal² na região metropolitana de Belém, Pará, na guinada em direção à escalada conservadora e autoritária das quatro últimas décadas, proponho como debate analisar parte do conjunto documental disponível, enfrentado pela pesquisa e cruzados por fontes orais obtidas a partir de entrevistas com indivíduos oriundos do movimento (neo)pentecostal, como meio de

¹ Bacharel e licenciado pleno em História pela UFPA; especialista em Teoria da História e Historiografia pela FAMEESP-SP; mestre e doutorando em História Social pelo PPHIST-UFPA. Professor do Ensino Básico da rede privada na região metropolitana de Belém. Contato: alsospricht5@hotmail.com.

² Referência a pentecostais e neopentecostais quando não houver necessidade de tratá-los em suas especificidades e diferença.

subsidiar a análise e conclusões iniciais da pesquisa. Nesse sentido, a proposta segue o periódico *Mensageiro da Paz* (MdP) e a *Revista da Escola Bíblica Dominical* (REBD), ambos editados e publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) que, além de conformadores do núcleo institucional de registro editorial-seletivo, informativo-enfático e pedagógico-formativo do conjunto de *representações* cultural, mental e identitárias do genérico *assembleiano* – em se tratando da Igreja Assembleia de Deus (AD) – e *pentecostal* – em amplo sentido relacionando os (neo)pentecostais – ultrapassa os limites de *copyright* por apresentar e ressignificar discurso e *práxis* em meio à escalada conservadora (neo)pentecostal na História Imediata paraense.

REGISTRO EDITORIAL-SELETIVO: “PONTO DE ENCONTRO DOS EVANGÉLICOS”

Conforme se lê à capa dos *Estatutos e Atas da Convenção da Assembleia de Deus no Brasil* (CADB) e da *Casa Publicadora da Assembleia de Deus* (CPAD), de 1947 (*Estatuto de 1947*), claramente ficam distribuídas funções específicas à CADB e à CPAD. Logo, conforme seu art. 2º, caberia aos “ministros do evangelho” da CADB e “sob a proteção de Deus e direção do Espírito Santo”

1. Reviver e continuar a história da Assembleia de Deus, iniciada em Belém do Pará, tendo a Bíblia como regra de fé e prática e os princípios éticos, morais e espirituais do *Evangelho Pentecostal*;
2. Ser um fórum fraterno e voluntário de reflexão, estratégias e cooperação, priorizando a evangelização e missões no Brasil e até os confins da Terra, *respeitando o papel e missão da Igreja*;
3. Congregar, congregar e promover o ministério cristão, sem distinção da vocação e chamada divina de homens e de mulheres;

4. Promover a *responsabilidade social da Igreja, especialmente nas áreas da educação, cultura e comunicação* (Estatuto de 2017. Itálicos do autor).

Concomitantemente, conforme registrado no livro K nº 01, sob o número de ordem 855 e Protocolo número 87.554 do 3º Ofício de Registro de Títulos e Documentos, a CPAD

[...] a) publicará revistas, livros, jornais, folhetos de caráter educativo e Instrutivo e de *fundo evangélico*; b) incentivará e contribuirá para a criação e manutenção de orfanatos, asilos para velhos desamparados, institutos educativos; e) angariará os recursos necessários [...]. A Casa Publicadora da Assembléia [sic] de Deus *poderá ser dissolvida quando não puder preencher os fins a que se destina*, [...] (DOU, 14 fev. 1947, Seção 1, p. 39. Itálicos do autor).

Aprovado em Belém do Pará no dia 31 de outubro de 2017, data comemorativa dos 500 anos da Reforma Religiosa do século XVI, o *Estatuto da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB, Estatuto de 2017)* na redação institucional de seu 2º artigo reproduz *ipse litteris* o Doc. nº 1-1947 e, ainda que não se trate de complementação ou confirmação da redação do registro jurídico de 1947 (*Registro Jurídico de 1947*) da CPAD, apresenta duas incógnitas no *Estatuto de 2017* e duas proposições dos *Estatuto* e *Registro Jurídico de 1947*.

A princípio, o apego (neo)pentecostal à Bíblia como regra de fé – para práticas espirituais – ou base moral – para práticas sociais –, respeitados os limites do sagrado, não é diferente da espiritualidade ou pragmática de outros matizes religiosos. Contudo, o destaque radical dado a princípios éticos e morais por protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais vem ultrapassando as fronteiras da religiosidade desses segmentos, a exemplo da primeira incógnita, certo

“evangelho pentecostal” – *euangellion*³, fundamento cristão atemporal e universal; acrescido pelo *pentekostes*⁴, evento de ocorrência única – imposto sobre a sociedade e seus campos ético, moral, filosófico e científico, como palavra de ordem que insufla a multidão a se manifestar e avançar contra instituições do governo, minorias sociais, academia e posicionamentos científicos. Acresce que mesmo admitindo uma associação identitária pentecostal com ênfase nas manifestações espirituais entre comungantes das mesmas crenças – a exemplo das chamadas línguas estranhas –, por definição, seriam práticas em nada assemelhadas aos campos éticos ou morais de manifestação material entre membros de uma dada sociedade. Do mesmo modo, a segunda incógnita, da “responsabilidade social da igreja”, que avança sobre áreas como “educação” e “cultura” em caráter “especial” e implica em ação que também ultrapassa a fronteira espiritual e restrita da *ekklesia*⁵ e adentra o espaço concreto e amplo da *ágora*⁶ e, *stricto sensu*, contraria os atribuídos “papel e missão da igreja”.

Nesse sentido, as proposições do *Registro Jurídico de 1947*, que seguem em parte o *Estatuto de 1947*, são destoadas pelo *Estatuto de 2017* nas afirmações “fundo evangélico” e “poderá ser dissolvida quando não puder preencher os fins a que se destina”. Antes de tudo, no *Estatuto de 1947* não há a expressão “responsabilidade social” e, nesse aspecto, o

³ “Evangelho”, do grego εὐαγγέλιον (2098), a boa mensagem ou boa nova de salvação, cf. STRONG, **Dicionário Bíblico Strong**, 2002.

⁴ “Pentecostes”, do grego πεντηκοστή (4005), era a festa dos cinquenta dias após a Páscoa judaica e que no pentecostalismo se refere à descida do Espírito Santo, conforme o texto de Atos dos Apóstolos 2, cf. STRONG, op. cit.

⁵ A “igreja”, do grego ἐκκλησία (1577), a assembleia dos cristãos, unidos espiritualmente através da comunhão uns com os outros e destes com o Deus cristão, cf. id.

⁶ A “assembleia” ou “reunião”, do grego ἀγορά, lugar de reunião dos cidadãos de Atenas para debater decisões para a cidade, cf. ibd.

Registro Jurídico de 1947 concorda com o *Estatuto de 1947*. Entretanto, a possibilidade estatutária de dissolução da CPAD por não cumprimento de “seus fins” confirma sua adaptação às mudanças de *práxis* da liderança assembleiana, sobretudo, de sua pragmática política. Assim, à medida que a CADB foi se conformando como CGADB e à medida que o “fundo religioso” foi gradativamente tornado “responsabilidade social”, a CPAD foi adaptada para continuar seu papel de edição e publicação de “revistas, livros, jornais, folhetos de caráter educativo e Instrutivo” com a diferença dos “fins a que se destinam”, indo do anterior “fundo evangélico” para o posterior “especialmente” educacional e cultural editado, selecionado e comunicado, configurando *framing* assembleiano. De tal sorte que a Imagem 1 sintetiza os *Estatutos de 1947*, 2017 e o *Registro Jurídico de 1947*, numa única fotografia, em uma logomarca e em três linhas de texto verbal.

Imagem 1. Fachada do prédio da 2ª Sede da CPAD, de 1970 a 1992, à Rua Vicente de Carvalho, Rio de Janeiro, em fotografia p&b. No discurso da “Matriz”, (A) traz o dito da sede física; e (B) o não dito que produz *presença* identitária, cultural, religiosa e representativa.

(A)



(B)



“Ponto de encontro dos evangélicos”,
“Matriz” da mentalidade (neo)pentecostal.

FONTE: <<https://www.editoracpad.com.br/institucional/integra.php?s=5&i=398>>.

Acesso: 15 nov. 2021.

Produzida em fotografia característica das máquinas analógicas, filmes de celulose e técnicas manuais de revelação em *preto & branco* da década de 1970, a Imagem 1 apresenta a fachada arquitetônica de um prédio urbano, contemporâneo e funcional. Com uma placa figurando a logomarca CPAD, anuncia na primeira linha de texto e em caixa alta de proporção maior a “Casa Publicadora das Assembleias de Deus”; na segunda linha são apresentadas as principais publicações da CPAD, tais como: o *Mensageiro da Paz*, *A Seara*, *O Obreiro* e *Jovem Cristão*, além da venda de *Bíblias*, *Harpas*⁷ e produtos para o *Círculo de Oração*⁸; na terceira linha de texto, lê-se o imperativo “o ponto de encontro dos evangélicos”. Por último, a placa é finalizada com o termo “Matriz” em caixa alta de menor proporção, mas possuindo significância maior no discurso. Ademais, a partir da finalidade primeira, que é anunciativa, ficou sutilmente estabelecida a *enunciação* produzindo não apenas o *dito* físico e concreto do prédio – enquanto “Matriz” operacional da CPAD. Outrossim, essencialmente evocou o *não dito* (ORLANDI, 2007): da “Matriz” como *representação* (CHARTIER, 1991) identitária (de assembleianos) e cultural (de pentecostais e neopentecostais), significando a legenda CPAD como *retor* (HALLIDAY, 1996) que influencia a mentalidade (neo)pentecostal e produz *cultura de presença* religiosa que rompe a distância entre observador e coisa observada (GUMBRECHT, 2013). Assim, “[...] os extratos do Estatuto publicado no Diário Oficial do Estado do Pará sob nº 766524 [...]”, a AD “[...] começou

⁷ *Harpa* ou *Harpa Cristã* é o hinário oficial das Assembleias de Deus (AD).

⁸ *Círculo de Oração*, grupos formados na sua quase totalidade por mulheres de idades e setores sociais variados, reunidas uma ou mais vezes por semana para cânticos, pregação e oração por empregos, prosperidade, pelos líderes da igreja, milagres e curas. Suas participantes são muito respeitadas e seriam como um grupo de “elite” espiritual.

a existir legalmente como pessoa jurídica adequando-se aos artigos 16 e 18 do primeiro Código Civil Brasileiro que entrara em vigor em 1º de janeiro de 1917”⁹, enquanto a CPAD demarca e amplia seu espaço com periódicos como o *MdP*, livros como o *Curso de Aperfeiçoamento de Professores da Escola Bíblica Dominical* e as REBD.

REGISTRO INFORMATIVO-ENFÁTICO: “JEHOVAH ABENÇOARÁ SEU POVO”

A partir de dezembro de 1930, mês da publicação do primeiro número do jornal *MdP*, a AD iniciou-se na produção e controle de periódico regular. Nos seus mais de noventa anos de existência, o *MdP* consolidou-se como um dos ícones identitários da AD, fruto de um reticente desejo por editar, distribuir e manter um veículo de mídia próprio. Contudo, tal projeto era bem anterior, recuando até 1917 com o jornal *Voz da Verdade* e, principalmente, a 1919, como enfatizado no editorial do pastor sueco Gunnar Vingren à primeira edição, do primeiro número do jornal *Boa Semente*, sobre

A nossa atitude [sic], pois, para com todos os crentes de qualquer denominação, é esta: Não queremos dissensões, nem discussões. Ao contrário, queremos que todos sejam unidos, em um mesmo parecer. Achamos que todos são nossos irmãos, desde que verdadeiramente creem em Jesus como diz a Escripura [sic] e ainda que pertença a igreja [sic] ou denominação a que pertença. E, por isso, o nosso dever é amal-os [sic], e não combatel-os [sic], pois Jesus disse: Amae [sic] uns aos outros assim como eu vos amei (*Boa Semente*, 1919: p. 1).

Ao mesmo tempo em que Gunnar Vingren enfatiza em sua *fala* a união com crentes de todas as denominações – então chamadas

⁹ Moção de Congratulação n. 667/211, Americana, SP, 20 jun. 2011.

“protestantes” – reunidos numa mesma ‘irmandade’, impede e exclui o debate (“discussões”) para evitar divisões internas (“não queremos dissensões”); fundamenta a prognóstica “(nossa) atitude” da *AD* de *práxis* política conciliatória (“não combatel-os”), corporativista (“mesmo parecer”) e pactuante (“desde que creem em Jesus”), simultaneamente delimitadas pela fronteira identitária (“nossa”, “nosso” vs. “sua”, “seu”/“não queremos”, “queremos” vs. “você quer”, “você não quer”/“achamos” vs. “outros acham”) que relacionam fé, falas e práticas, reconfiguradas sentimentalmente (“Amae uns aos outros assim como eu vos ame”) na *produção da presença* de um corpo-coletivo – e político – (“como diz a Escripura”) evocado pelo esforço de manter a linha contínua a partir da Igreja Apostólica do Primeiro Século, guardada na tradição reformada do século XVI e distendida por sobre a historicidade do Tempo Presente e da História Imediata. Em síntese, o pioneiro sueco estabeleceria em 1919 a linha editorial que seria seguida pelo *MdP* – após a fusão dos jornais *Som Alegre* e *Boa Semente* – ao longo de pelo menos cinquenta anos e que só seria mudada a partir da segunda metade da década de 1980 e início da década de 1990. Nesse sentido, Frida Vingren, no texto “Deus mobilizando as suas tropas”, escreveria sobre a caminhada da *AD* e do *MdP* como uma “mobilização”

[...] um movimento pertencente às guerras. É o acto de preparação das tropas para a lucta. Vivemos em tempos de apprehensões, guerras e revoluções, e, em muitos paizes, tem havido, ultimamente, taes movimentos. Quando a guerra é declara numa nação, chama-se o povo para a mobilização.

Deus também está mobilizando as suas tropas, ou, em outras palavras, chamando o seu povo para a actividade e lucta pela causa santa do

Evangelho. Delle procede um despertamento espiritual, mas necessário que o material, pois, a felicidade de um povo, não consiste apenas no progresso material, mas, sim, no verdadeiro conhecimento de Deus e de sua Palavra (Mensagem da Paz, S/D, p. 3).

Sob o mesmo ponto de vista, em carta enviada à sessão *Carta do Leitor do MdP*, o pastor Gilberto Malafaia recordava na década de 1980,

Quando jovem, novo convertido, pelos idos de 1940, eu me deliciava com os artigos do MP, especialmente os escritos por Emílio Conde, que exerceram preponderante influência na minha formação moral e espiritual. O nosso jornal não é somente o Evangelista Silencioso, mas também o Mensageiro Silencioso da Educação Cristã. Atualmente o conteúdo doutrinário e evangelístico do MP não precisa de reparos. Está ótimo. Quanto à sua apresentação, com papel de primeira, representa uma nova imagem de um jornal sério, de conteúdo, que se impõe pela sua grandeza moral, espiritual e cultural (Mensagem da Paz, fev. 1980, p. 4.).

Acresce que além da função informativa, *MdP* em seus noventa anos de existência assumiu também a função pedagógica de “mensageiro silencioso da educação cristã”, como expresso pela enunciação do pastor Gilberto Malafaia, na qual há uma premeditada exclusão da educação curricular – escolar, técnica ou científica – e da cultura secular – considerada “mundana” –, como também há o silenciamento da opinião de outros jornais (“jornal sério” vs. “jornais não sérios”). Como contrapartida, há um proposital *framing*¹⁰ ou ênfase de enquadramento (“grandeza moral”): os artigos do *MdP* – citando um dos escritores assembleianos tradicionais, Emílio Conde – operaram pragmática, decisiva (“influenciaram decisivamente na minha

¹⁰ Dividido em *Seleção (I)*, *Exclusão (II)* e *Ênfase (III)*.

formação moral e espiritual”) e silenciosamente (“mensageiro silencioso”) a específica “Educação Cristã” que, nesse aspecto, oposta à educação escolar/curricular e combatendo moralmente (“que se impõe pela sua grandeza moral”) a cultura secular, habilita enunciativamente a enfática educação doutrinária (“conteúdo doutrinário”) assumida/assumindo, gradativamente, prioridade dos esforços da AD, o que relegou ao evangelismo – como característica identitária dos pentecostais – a posição de segundo plano a partir do início da década de 1980. Logo, “a tropa mobilizada por Deus”, necessitaria ser preparada para a “lucta”.

REGISTRO PEDAGÓGICO-FORMATIVO: “PARA AS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL”(?)

O *Curso de Aperfeiçoamento de Professores da Escola Bíblica Dominical (CAPED-1976)*, escrito por Antônio Gilberto para o I CAPED e ocorrido no então Estado da Guanabara em comemoração ao jubileu de prata da AD, em 1974, após sua primeira edição daquele ano foi sucessivamente reeditado – tanto o curso quanto o livro – pela CPAD desde então, dividido em unidades de ensino específicas: *Bibliologia, Doutrinas Bíblicas Fundamentais, Escola Dominical, Pedagogia e Psicologia Educacional*, o que correspondeu a um curso intensivo de uma semana, com carga horária de 35 horas aulas – quase a carga horária de uma disciplina acadêmica de graduação ou pós-graduação –, nas quais

Cada capítulo é seguido de um *questionário* para conveniência do leitor na *retenção da matéria* ou sua utilização em atividades discentes. [...] Uma palavra final [...]: Se não ensinarmos a Palavra de Deus às nossas crianças e novos convertidos, os outros o farão, inoculando neles o *veneno do erro* e das *tendências negativas*. O *futuro espiritual* deles depende, pois, do que que lhes

ensinarmos agora, da parte de Deus. [...] se não *treinarmos nossos professores*, eles procurarão melhorar seus conhecimentos bíblicos de outra maneira [...]
(GILBERTO, 1976:11-15. Itálicos do autor).

Na fala de Gilberto há um instrumento conteudista, decorativo e recitativo (“questionário” para a “retenção da matéria”) a ser memorizado e utilizado para evitar/combater o problema da educação não cristã e de tudo que não seja cristão (“veneno do erro”; “tendências negativas”, respectivamente). Utilizando certo método específico de ensino (“lhes ensinarmos agora”, “treinarmos nossos professores”), percebe-se que a sutil diretriz fundamental é impedir o professor/discípulo de aprender por si mesmo com independência ou autonomia. Logo, o aprendizado principal é treinar o professor/discípulo da EBD a aceitar/acatar o ensino do professor/mestre – estruturalmente, um pastor. Dessa forma, na fala de Antônio Gilberto há outra sutileza: o alerta da necessidade de evitar que outros “inoculem” o “veneno do erro” nos professores/discípulos da EBD. Segue-se que aranhas, cobras, escorpiões e serpentes quando atacam e picam podem matar por inocular veneno em suas vítimas. Na tradição bíblica judaico-cristã a “antiga serpente”¹¹ é uma referência à satanás, o diabo ou o demônio. O que Antônio Gilberto sugere é que informação, conhecimento ou ensino não cristão é satânico, diabólico e demoníaco. Assim, a EBD é constituída como instituição de combate a tudo que é diabólico por não ser cristão; seus mestres e discípulos se tornam a “tropa escolhida por Deus”; as mentes e corações dos crentes o campo de batalha; e a educação cristã, via REBD, a arma para combater satânicos, diabólicos e demoníacos ensinamentos, culturas e tendências não cristãs: o *habitus cultural*

¹¹ No grego, *ophin ton archarion* (ὄφιν, 3789; τὸν, 3588; ἀρχαῖον, 744; cf. STRONG, op. cit), conforme texto do Livro das Revelações, o Apocalipse 20.2: “Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos”.

controlado e o *capital religioso* massificado (BOURDIEU, 1989) que, respectivamente, limitam o *espaço de experiência* e o *horizonte de expectativa* (KOSELECK, 2006) dos cristãos em meio ao seu *cotidiano* (CERTEAU, 2014).

Precipualemente, sabemos que há aspectos do documento escrito que não chegaremos a tocar heurísticamente. Da mesma forma, há aspectos da pesquisa em história oral que não há possibilidade ou permissão para que sejam colocados (GARRIDO *apud* PRINTZ in: BURKE, 1993:39-40). Contudo, podemos fazer um exercício de mensuração de alguns desses aspectos de controle, massificação e limitação em dois registros orais: o primeiro, que chamarei de Entrevistado 1¹² representado na fala de homem, 30 anos, representante de vendas, morador da cidade de Belém, que vivenciou a religiosidade em sua juventude nas escolas bíblicas, treinamentos e aperfeiçoamentos e, na idade adulta, passou a integrar a liderança na Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ); o segundo relato, que chamarei de Entrevistada 2, mulher, docente de 26 anos, graduada em filosofia e especialista *lato sensu* em filosofia da educação e sociologia, atuando como professora substituta em instituição pública federal de ensino, vivenciou a experiência religiosa desde a infância até a maioridade na AD, como aluna na juventude e professora da EBD na idade adulta.

Sigamos primeiro a fala da Entrevistada 2, surgida a partir de uma exposição do autor sobre o tema *Varões salutareis: o “reino dos céus” não é para os críticos!* em comunicação oral *on line* durante a I Semana Acadêmica de História do Instituto Federal do Pará, Campus de Conceição do Araguaia, ocorrido a 26 de agosto de 2021. Após a exposição

¹² Em virtude da pesquisa estar em andamento, faço a opção de manter o mínimo sigilo dos entrevistados.

dos trabalhos do dia, como de *praxe*, iniciamos os debates sobre as apresentações quando, então, a Entrevistada 2 manifestou-se muito identificada em relação à fala do autor. Devido a agendas de trabalho, estudo e pesquisa, meses depois, em conversa gravada via *whatsapp*, a Entrevistada 2 comentaria

[...] bom, num é nem como eu me senti. É porque, ah... o que você falou lá, com relação aos críticos, né... Os críticos não herdarão o Reino de Deus, é porque realmente o que tem é essa cultura de passividade, né... De você aceitar as coisas como elas são, como está dita, pra gente, colocada dentro das igrejas, nas escolas dominicais, do ensino bíblico e não a questão realmente de ir no cerne de Cristo... [...] Ninguém fala disso não! A gente fala de um, um conformismo, né... [...] com uma doutrina e Cristo vai pra outro lado. [...] Cristo era um dos principais críticos, né... E aí quando você diz lá que o “reino dos céus” não são para os críticos, realmente, ne-nessa visão bíblica e, né... doutrinária, da igreja, que a gente conhece, desta igreja, realmente ser crítico não é ser bem visto, né... ser excluído... é ser colocado de lado. Então a partir do momento que você começa a criticar, começa a questionar determinadas doutrinas, comportamentos e tudo o mais, é, é, é... acaba queee... você perde toda autoridade! Você só tem autoridade eclesiástica se você obedece à risca todas as doutrinas colocadas pela igreja, não pela Bíblia, né... Então por isso, assim, claro que o trabalho ele traz um certo impacto porque realmente é uma, uma visão de um... de uma realidade que pouca gente vê, né... E só vê se já esteve lá durante muitos anos, já esteve lá durante muitos anos e depois teve outra visão de mundo, como a gente que estuda, né... Então por isso o trabalho ele tem essa, esse significado grande, porque realmente as doutrinas não estão concernentes com a doutrina bíblica, não concordam, né... (Entrevistada 2, 2021, arquivo do autor).

Perguntada sobre a relação entre a igreja e a política brasileira e paraense, a Entrevistada 2 confirmaria que

[...] o aspecto que você fala com relação à, à política brasileira, o cenário político brasileiro, quando a gente tá lá, e eu sei porque eu estive no tempo da eleição do nosso presidente, éééé... você vê sim, né... algumas posturas de defesa a esse governo, não diretamente... Mas já aconteceu também diretamente, por exemplo, de deputados, como o deputado, ééé... Zequinha Marinho que vem pra cá... A Júlia, né, que é a, a mulher dele... os outros parentes... Então assim, o, o genro que hoje é vereador aqui na cidade da... e por ai vai, né... Então você vê isso se perpetuando na igreja e eles dizendo que vão defender a bandeira da, da família brasileira, da, da questão cristã e aí você vê sim uma massa de manobra, né, sendo utilizada dentro da igreja pra defender essas pessoas. [...] o que eu estou pontuando aqui é que se usa, né, do discurso cristão, né, prááá... continuar no poder. E dizer que estão na defesa da família brasileira e dos princípios cristãos. Então isso é muito perigoso porque... o que acontece, nós vivemos num país laico, né... e aqui não, nós não temos só cristãos. [...] Então isso acaba sendo perigoso [...]. E sim, eles defendem alguns políticos, assim, de forma muito, como eu posso dizer... [riso] direta, né... às vezes até citam, utilizam ali o momento ali, que é pra trazer a palavra, e tudo, pra fazer isso, e isso acaba deixando a gente muito desconfortável, né... [...]. Mas, quando você percebe que você, né, não concorda com determinadas situações políticas na igreja, [...] você se sente como se você fosse um intruso ali, porque você realmente se põe a pensar, né... é, de forma profunda a questão política; e não de forma superficial como os cristão têm feito no Brasil, [...] e aí eu sou muito cobrada pelos meus parentes... a minha mãe: 'Ai, volta pra igreja'... Voltar pra igreja pra ela é voltar pra Deus, né... ela acha que eu estou distante de Deus porque eu não consigo estar nesse meio, né, principalmente nesse momento político que a gente está vivendo no Brasil (Entrevistada 2, 2021, arquivo do autor).

A fala da Entrevistada 2, como evidência oral, penetra mais profundamente a história e o *lôcus* discursivo pesquisado, transforma objetos em sujeitos (THOMPSON, 1992, p. 137) e confirma a fala do Entrevistado 1 sobre sua

[...] adolescência, juventude e idade adulta foi na Quadrangular...participei de escola bíblica, treinamento teológico... pequenos grupos fui líder... [...] e meu grupo junto com todos os pequenos grupos da igreja que eu frequentava foram convocados para participar da campanha do Paulo Bengston. [...] enquanto obedecia, tava tudo bem... quando comecei a questionar fui cortado da liderança e dos eventos... E foi isso que me afastou da Quadrangular (Entrevistado 1, 2021, arquivo do autor).

Ambos estão afastados de suas igrejas de origem. A Entrevistada 2, voluntariamente se afastou da AD, mas não concorda com a ideia de estar “afastada de Deus”; o Entrevistado 1, por imposição da liderança da IEQ, foi afastado de suas funções – “desigrejado” – e, tempos depois, passou a frequentar outra denominação pentecostal, onde está hoje; ambos, enquanto seguiam a passividade acrítica, sentiam-se e eram sentidos como membros de suas respectivas comunidades. Contudo, a partir do momento em que questionaram e criticaram a postura – partidária imposta à religiosa – da liderança na AD e na IEQ passaram a ser estranhados pelo meio. Assim, a mentalidade construída coletivamente pela constituição da essência identitária na percepção de si e de outros (HALBWACHS, 2005, p. 85), no matiz cristão consolidado ao longo dos mais de noventa anos da circulação do jornal *MdP*, dos mais de cem anos de atividades da *EBD* e dos mais de oitenta anos de circulação das *REBD*, é dada à compreensão pelos texto verbal, oralidade e texto não verbal de rostos, poses, roupas e épocas registradas em fotografias que podem ser lidas se soubermos como ler (MORELI *apud* BURKE, 2017, p. 35) e que são sintetizadas na imagem 2 (A) e (B), principalmente, devido à diferença cronológica de sessenta e dois anos entre ambas.

Na imagem 2 (A) temos uma fotografia em *p&b* reproduzida na edição de janeiro de 1931 nas páginas do *MdP*; na imagem 2 (B) temos outra fotografia em *p&b* reproduzida na capa da *REBD* do quarto trimestre de 1993. A fotografia do *MdP* referenciada pela legenda “O Missionário Samuel Hedlund e família” e o texto intitulado “Quão suaves são sobre os montes os pés dos que annuncia [sic] boas novas”, assinado pelo próprio Samuel Hedlund em “Nietheroy [sic], Novembro de 1930”. No texto, o missionário e sua esposa agradecem “por ter Jesus novamente dirigido os nossos pés para o Brasil” (*Mensagem da Paz*, nº 1, 1º jan. 1931, p. 5). Já a fotografia da *REBD* retrata três gerações de uma mesma família, representadas na geração dos pais, na geração da filha e genro e na geração dos netos.

Da mesma forma que as *selfies* de hoje são produzidas fotografando, apagando, arrumando, rearrumando, montando e filtrando a imagem perfeita, nas fotografias do *MdP* e da *REBD* temos poses que tentam simular o cotidiano e produzir a imagem perfeita. Há a escolha do lugar, das roupas, da posição e da gestualidade, construção que, simultaneamente, nega o casual e denuncia a cumplicidade entre retratados e fotógrafos. Logo, por não se tratar de “espelhos da realidade”, por constituírem evidências de um discurso e seguirem um “viés paralelo ao viés do historiador” (STRYER *apud* BURKE, id.), como discurso, constroem certa imunidade cultural, permitem certa licença do real e desempenham performance social em relação de oposição à cultura, realidade e sociedade brasileira e paraense tanto em 1931 quanto em 1993, por construir impositivamente um padrão familiar que excluiu todas as famílias de 1931 e de 1993 fora dessa padronização.

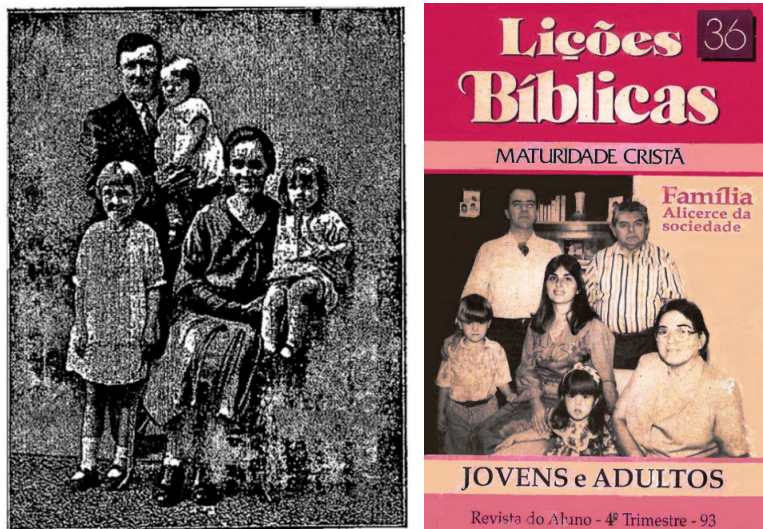
Observa-se que o processo de ensino da *EBD* do mestre-discipulador e do aluno-discipulado é reproduzido familiarmente, com

filhos imitando pais e avós nas roupas, nos penteados, nos gestos e na expressão dos rostos, para além da forma de pensar. Consequentemente, na foto de 1931 as meninas Hedlund com mais idade imitam o mesmo sorriso da senhora Hedlund – menos como “as filinhas da mamãe” e mais como a própria mamãe –, enquanto na foto de 1993 o menino imita pose e expressão facial grave do pai e avô – muito mais como um “homenzinho” e bem menos como um menino. De modo que, enquanto os homens postam-se em pé, com olhares seriamente posados em direção à lente da câmera, à exceção da primogênita Hedlund, as mulheres permanecessem sentadas, postadas e – ainda que sorridentes e tentando ser casuais – posicionadas quase ao mesmo nível das crianças em pé e ambas, mulheres e crianças, niveladas abaixo dos homens – a exceção da menina de colo Hedlund. Logo, a hierarquia da imagem 2 (A) é reproduzida nas gerações da imagem 2 (B), seguindo a tradição cultural ocidental matizada pelo cristianismo que docilizou deusas, sacerdotisas, oráculos, profetizas, pitonisas e guerreiras à imagem de Maria, noiva, esposa e mãe que não escolheu o noivo, o momento da gravidez e nem o nome do próprio filho, apenas acatou e obedeceu acriticamente ao pai, ao marido e ao filho¹³. Nesse sentido, a imagem 2 (B) da capa da REBD de 1993 representa uma lição que seria usada pelos alunos da EBD. Na diagramação de texto e imagem da capa podemos perceber a *agenda setting* (ou “configuração”), capaz de transferir aos professores e alunos da EBD o que é relevante de ser ensinado, não necessariamente dizendo aos alunos *o que pensar*, e sim, optando pela eficiência da determinação *sobre o que* os alunos devem pensar (McCOMBS e SHAW *apud* PORTO, 2002:3): a partir da legenda

¹³ Agradeço à historiadora Leila Mourão (PPHIST-UFPA), por essa percepção sobre o sagrado feminino durante minha apresentação no XII Encontro Regional Norte de História Oral.

“Jovens e Adultos. Revista do Aluno” é enunciado o público a que se destina a *REBD*; a legenda “4º Trimestre – 93” enuncia um tempo processual vindo do 3º Trimestre – 93 e seguindo ao 1º Trimestre – 94, como *continuum* da doutrinação, ensino e treinamento *ad aeternum* em direção ao futuro de crianças, jovens, adultos e de professores. Por conseguinte, a foto das três gerações da família de 1993 representam a confirmação da validade da doutrinação, a eficácia do ensino dogmático e utilidade do treinamento prático da *EBD*, baseados no princípio do padrão familiar preconizado pela *REBD*: da “Família. Alicerce da sociedade” representada pela sutil e significativa posição a meio caminho da legenda acima, a “Maturidade Cristã” ou o ponto a que “Jovens e Adultos” deveriam convergir através da doutrina, ensino e treino, únicos meios para alicerçar-se na sociedade. Nesse sentido, seguir o padrão familiar tema das “Lições Bíblicas” número “36”, mantém o processo *ad aeternum* vindo do nº 35 e indo ao nº 37 e como sequência da imagem 2 (A) de 1931 reproduzida e mantida intocada na imagem 2 (B) de 1993. Logo, aprender na *EBD* sobre a “Família. Alicerce da sociedade” evitaria o “veneno do erro” e as “tendências negativas” e levaria, num crescente, à “Maturidade Cristã”, desde que, o crente permaneça passivo, acrítico e obediente.

Imagem 2. O dogma mental familiar: (A) missionário Samuel Hedlund e família; (B) família como representação do alicerce da sociedade.



Fonte: Arquivo do autor.

IMPACTOS. À GUISA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante observar que o uso do discurso religioso como viés docilizador das categorias críticas – principalmente as marxistas, desde a década de 1950 demonizadas como “perigo vermelho” – tornam, em amplo sentido, *locutor/enunciante* e *interlocutor/receptor* reféns da *enunciação*. Afinal, a *práxis* discursiva de pastores com intenções materiais e pastores interessados apenas na vida cristã, *a priori*, imiscui a ambos no discurso religioso: aqueles enredados pela trama político-religiosa; estes entregues à *ascese*. Porém, ambos são *retores* que originam, enunciam e demarcam projetos e crenças fundadoras de *silêncios* e produtoras de *falas* (ORLANDI, 2007) nas posições de poder ou nos setores subalternizados, menos como representatividade e bem mais como postura crítica a partir dos *lugares de fala* (RIBEIRO, 2019).

Nesse sentido, a declaração do primeiro “CREMOS [...] Na inspiração divina verbal e plenária da Bíblia Sagrada, única regra infalível de fé e prática para a vida e o caráter cristão (2 Tm 3.14-17)”¹⁴, encerra em si a amplidão que enreda confissão religiosa e pragmática político-social dos (neo)pentecostais. Logo, verificados os quinze outros “cremos” direcionadores da via religiosa, não há diferenças de postura ao compará-los a qualquer outro credo religioso – cristão ou não cristão – e nisso seguem a máxima Reformista seiscentista *cuius regio, eius religio*¹⁵.

Contudo, tais complexidades – e contradições – presentes no discurso (neo)pentecostal impõem o monopólio da tese à relação dialética – *antítese* e *síntese* – e consolida o que venho chamando de *inversão (neo)pentecostal*: pastores, como líderes “escolhidos/ungidos espiritualmente”, permitem-se assumir cargos e mandatos políticos sob a égide de “escolhidos/ungidos por votos”; as igrejas, como espaço físico sagrado da *epifania* divina, são transformadas em espaços impositores da unilateralidade política; os púlpitos, altares da pregação do *euangellion* nas igrejas, são tornados palanques políticos para propagação de agendas políticas; e finalmente, o texto bíblico, dogmático alicerce da fé, é reconfigurado como justificador/legitimador de práticas políticas na *publicização religiosa* (BURITY, 2020).

Acresce que a *inversão (neo)pentecostal* interdita os setores subalternizados em seus *lugares de fala* (RIBEIRO, 2019) sociais, classistas, econômicos, técnicos, culturais, educacionais, científicos e,

¹⁴ Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. **Declaração de Fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016, p. 11. Disponível: <<https://assembleia.org.br/wp-content/uploads/2017/07/declaracao-de-fe-das-assembleias-de-deus.pdf>>. Acesso: 15 nov. 2021.

¹⁵ Literalmente: “De quem é a região, de se siga a religião”.

mais recentemente, no diverso. Controla, ainda, tanto o *capital cultural* quanto o *habitus religioso* (BOURDIEU, 1989) que, discursiva e pragmaticamente, estende sobre o presente a escatologia cristã através do estabelecimento de uma agenda política conservadora em defesa da sociedade pró-vida (antiaborto), patriótica e nacionalista (anticomunista), neoliberal (antiprogressista) e da família tradicional (antidiversidade), priorizados no ensino ortodoxo das escolas bíblicas, institutos teológicos e escolas confessionais que doutrinam tão – ou mais – eficazmente quanto a utópica “escola sem partido”, as já implantadas escolas “cívico-militares” ou o modelo para ambas: as escolas militares. Logo, as escolas bíblicas têm-se configurado espaço privilegiado de formação dos indivíduos que venho chamando de *varões salutare*s ou crentes acríticos. Nisso incorreu a necessidade de meios de difusão de informações e cultura religiosa – como o *Mensageiro da Paz* – e de ensino doutrinário – como a *Revista da Escola Bíblica Dominical*.

Desse modo, procurei fugir à mera exegese hermenêutica no esforço por apreender a *presença produzida* (GUMBRECHT, 2013) em meio à trama do discurso (neo)pentecostal: o enredamento da *práxis* religiosa, imiscuída da *ratio* e do *res publicus* políticos, interpassados pelo *logos* religioso ensinado nas Escolas Bíblicas e não limitando ao espaço ou ao tempo religioso. Ao contrário, invade os limites da vida cotidiana dos crentes e – *pari passu* – conforma quadros do conservadorismo político no Tempo Presente paraense, *lócus* discursivo tocado pela análise historiográfica social através da História Oral.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. (Coleção Memória e Sociedade).

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História**. Novas Perspectivas. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

_____. **Testemunha Ocular**. História e imagem. Bauru, SP: Editora da UNESP, 2004.

BURITY, Joanildo. “Religião, política e cultura”. **Tempo Social**, São Paulo, USP, (20), 2008, pp. 83-113. Disponível: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/rvTvKJ5tW6KLvNt9wB8nqny/?lang=>>>. Acesso: 3 jun. 2020.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. **Revista Estudos Avançados**. V. 5, n. 11, 1991, pp. 173-191. Disponível: < <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601> >. Acesso: 20 nov. 2022.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de Presença**. O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2010.

PORTO, Mauro P. “Enquadramentos da Mídia e Política”. **XXVI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS** (Sessão “Estratégias de Comunicação e Política: Teoria e Pesquisa” do GT Mídia e Política: Opinião Pública e Eleições), Caxambu/MG, Brasil, 22 a 26 out. 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As Formas do Silêncio**. No movimento dos sentidos. 6ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**. Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

DOCUMENTAÇÃO

Estatutos e Atas da Convenção da Assembléia de Deus no Brasil e da Casa Publicadora da Assembléia de Deus, Rio de Janeiro: CPAD, 1947.

Estatuto. Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (CADB). [documento online]. Disponível: <<https://portalcadb.com.>>>. Acesso: 14 out. 2020.

GILBERTO, Antônio. **Curso de Aperfeiçoamento de Professores da Escola Bíblica Dominical**. 3ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1976.

ESTADO DE SÃO PAULO. Câmara Municipal de Americana. Moção de Congratulações para com o pastor João Torrezan, pelo Centenário da Assembleia de Deus no Brasil, n. 667/2011. Disponível: <https://americana.siscam.com.br/arquivo?Id=94540&Id=94540>>. Acesso: 20 jan. 2022.

Jornal Boa Semente, Belém, 18 jan. 1919, anno I, nº 1, p. 1. (arquivo do autor).

Jornal Mensageiro da Paz, 1930, s/d, p. 3. (arquivo do autor).

_____, anno 1, nº 1, jan. 1931, p. 5. (arquivo do autor).

_____, ano L, nº 1114, fev. 1980, p. 4. (arquivo do autor).

Revista da Escola Bíblica Dominical. 4º trimestre, Rio de Janeiro: CPAD, 1986. (arquivo do autor).

Entrevistado 1. Entrevistador: Eliezer da Rocha Gonçalves. Belém, PA, 20 set. 2021.

Entrevistada 2. Entrevistador: Eliezer da Rocha Gonçalves. Belém, PA, 28 out. 2021.

10

ENSINANDO E APRENDENDO, AS MULHERES TECEM SUAS HISTÓRIAS: MEMÓRIAS E DOCÊNCIA DE MULHERES-PROFESSORAS-APOSENTADAS

*Érica de Cássia Maia Ferreira*¹

INTRODUÇÃO

Escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas (PERROT, 2019, p. 16).

Crescer no campo, para muitas crianças, parece ter sido um aprender bem cedo as relações entre homens e mulheres, tanto no que diz respeito à lógica do trabalho quanto a submissão justificada pelo respeito. Boa esposa era aquela que cuidava dos afazeres domésticos, procriava, cuidava dos filhos e ainda ajudava na lida braçal. Cumpria às mulheres, os múltiplos afazeres que davam condições de os homens cumprirem os seus, segundo essa lógica patriarcal. No dia a dia, crianças e mulheres, em função dos afazeres domésticos, conviviam a maior parte do tempo. Raras exceções e parece que por puro privilégio, embora em condições pouco favoráveis ao livro e à leitura, alguns de nós pudemos conviver com mães e avós letradas e leitoras. Quando leitoras, faziam da leitura uma experiência para si e para os filhos, fosse em rodas de contação de histórias no quintal, ou quando o sol se punha para

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino de Língua e Literatura – PPGL/UFT com bolsa CAPES. Mestre em Letras pelo Programa de Mestrado Profissional em Letras – PROFLETRAS/UFT. Membro do Grupo de Estudos do Sentido – GESTO/UFT. Atua como formadora de professores da educação básica nas redes municipais e estaduais. E-mail: ericadecassia@mail.uft.edu.br

nascer a lua. Foram elas, pois, as vozes afetivas que formaram em muitos, o leitor ou a leitora de hoje.

Outra narrativa capturada das escutas por pesquisas em andamento² e outras já concluídas³ consiste no registro do processo migratório do campo para a cidade, em geral empreendido pelas mães, para assegurar aos filhos a escolarização formal. Na escola, as crianças encontravam continuidade no ciclo de formação por vozes femininas. Em sala, professoras, nas demais dependências, mulheres trabalhadoras responsáveis pela limpeza, merenda escolar, gestão técnica-pedagógica. Nada disso, à época, causava estranheza porque fora naturalizado esse lugar como um lugar do feminino. A pré-escola atendia apenas crianças com 6 anos e nos anos iniciais, crianças de 7 a 10 anos. Daí, as mulheres eram tidas como ideais, pois, nesta etapa de ensino, exigia-se uma postura mais maternal, embora saibamos que esse fato, esteja mais ligado às escolhas dos homens do que necessariamente uma condição do feminino. Aos homens, o ensino para jovens e adultos, o ensino de conhecimentos e áreas que julgavam que as mulheres não tinham competência para ministrar, a exemplo, a literatura. Pegamos por empréstimos esses fatos capturados das vozes narradoras femininas já mencionadas, para dizer da importância e urgência quanto a escrever a história das mulheres.

Na epígrafe, um excerto de “Minha história das mulheres” de Michele Perrot (2019), um livro que trata da história das mulheres e das

² Pesquisa de mestrado em andamento que trata do mapeamento e registro da história de vidas de contadores de história no Norte e Nordeste, realizada pela professora Francisca Verônica Feitosa, vinculada ao PPGL/UFNT. E a tese da qual faz parte o recorte apresentado aqui, que trata da história de vida de mulheres-professoras-aposentadas no Norte do Tocantins.

³ Tese da professora Dra. Naiane Vieira dos Reis que registrou o percurso de mulheres universitárias do curso de Letras da UFT. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/bitstream/11612/2449/1/Naiane%20Vieira%20dos%20Reis%20-%2020Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf>

relações entre homens e mulheres que, historicamente, tem sido marcada pela opressão e apagamento, em todos os campos da vida. A motivação do estudo do qual faz parte o pequeno recorte apresentado aqui, parte dessa consciência, um dever assumido enquanto mulher-professora-pesquisadora, que consiste em desvelar os silêncios de dez mulheres-professoras-aposentadas que atuaram aqui no Norte do Brasil, entre os anos 70 e 2000. É urgente dar visibilidade à história das mulheres, sujeitas históricas e biográficas que abrigam tantas outras histórias. Nas palavras de Fernandez (1994), revelar a “mulher escondida na professora”, a mulher não ensinada na escola, não-dita porque excluída, apagada, embora construtora da escola. Com isso, buscamos ainda colaborar no sentido de romper com o silêncio em que estavam e no qual muitas permanecem confinadas tendo como motivação maior, tentar “...devolver às pessoas sua própria história, mostrando a elas que isso **tem [grifo nosso]** valor” e, assim, “...construir, mediante uma série de relatos individuais, uma história geral de vida e do trabalho”. (THOMPSON, 1992, p. 40)

Discussões no âmbito literatura de testemunho, bem como o envolvimento com mulheres-pesquisadoras e escritoras do Coletivas Raimundas, acentuou o desejo e a importância de registrar histórias de vida de mulheres-professoras-aposentadas e, com isso, dar visibilidade a narradoras que pareciam não reconhecer o valor de sua própria história. No momento em que narraram suas histórias, parece que só ali, no momento dado, reconheceram-se *sujeitas reais* (ORLANDI, 2002). Esse fato ganha força quando as narradoras, após as entrevistas, terem solicitado que fossem mencionadas pelos seus nomes próprios na tese, o que deu origem a reflexões quanto ao modo de inscrevê-las, uma vez que são elas as vozes que dão corpo e alma ao estudo. Alessandro Portelli

(2016), em “História Oral como Arte da Escuta” concebe o trabalho com fontes orais como um trabalho de “cocriação” que se dá, fundamentalmente, pela “troca dialógica” no trabalho de campo empreendido pelo historiador/pesquisador (PORTELLI, 2016, p. 10). Isso incide, pois, na coautoria e, portanto, respalda-nos a legitimar as vozes narradoras de todo o estudo, em especial aqui, a voz da professora-aposentada Valdeci (em memória), que rememorou suas experiências de vida referentes ao seu percurso de formação na educação básica e na licenciatura, a atuação docente e aposentadoria.

Outra questão está ligada ao uso da primeira pessoa que marca a inscrição da pesquisadora no texto, rompendo com uma fronteira prescrita pelas normas técnicas do trabalho acadêmico. Esse modo de escrever nasceu da relação estabelecida entre narradoras e pesquisadora, construída, sobretudo, pela confiança que parece advir do vínculo afetivo ou profissional, sobrevivendo de uma relação intergeracional (relação entre professoras e ex-aluna), ou mesmo, pela confiabilidade estabelecida, uma espécie de contrato fiduciário, entre narradoras e pesquisadora.

Para tanto, buscamos ancoragem em Larrosa (2003) que trata da autoria nos ensaios e as fronteiras existentes entre a ciência e a arte, a racionalidade e a subjetividade a partir das experiências Nietzsche, por Foucault, por Benjamin que foram reprovados quanto ao padrão de escrita que adotaram. Ciente dos riscos que navegar nessa fronteira pode imputar quanto ao uso da primeira pessoa assim como a adoção dos nomes próprios, essa linha será seguida sustenta ainda em Paulo Freire (2011) que nos ensina que juntos construímos saberes, logo, precisamos fazer ecoar essas vozes por elas mesmas.

Como técnica de coleta de dados e metodologia de análise, adotamos a História Oral (HO) ancoradas em Paul Thompson (1992), Ecléa Bosi (2003), Alessandro Portelli (2016), Jeane Marie Gagnebin (2009) e Walter Benjamin (2012), em função de a HO ser cooperativa e permitir a criatividade, assim como o compartilhamento de experiências que exige a escuta atenta. Tudo isso permitiu-nos uma imersão mais profunda na história individual das narradoras e no entrecruzamento de suas histórias. Mobilizamos ainda os processos modais à luz da semiótica francesa.

O fato de elegermos mulheres-professoras-aposentadas como narradoras situa a pesquisa num estudo de gênero, o que levou-nos a fazer escolhas teóricas também privilegiando mulheres autoras, tanto da literatura quanto de estudos teóricos. As histórias individuais das mulheres e professoras aposentadas parecem colaborar para a história da educação no norte tocantinense, e suas narrativas lançam luz sobre a época e as condições de trabalho, entre outros aspectos que precisam ser considerados nesse processo de entender o papel social da escola e da profissão professora. Obras autobiográficas e memorialísticas foram essenciais para melhor compreensão do modo como as narradoras enunciam suas histórias de vida.

“FOI ASSIM QUE FIZERAM COMIGO...”

Em sua casa, em Araguatins, no dia 7 de janeiro de 2020, às 16h30minutos, a professora Valdeci Ribeiro de Souza, concedeu-nos a sua entrevista. Durante 1hora e 09 minutos, entre risos e choros, na sala de casa, sentada numa cadeira de balanço, narrou o seu percurso enquanto menina negra e pobre, que foi forçada a migrar várias vezes

perseguindo o desejo de estudar. Nascida em Araguatins, estudar não era um direito assegurado a todas as crianças e jovens.

Valdeci nasceu em 25 de dezembro de 1953, no município de Araguatins quando ainda estado de Goiás. Aos 3 anos de vida mudou-se para Gama, no Pará. Em 1964 retornou para Araguatins, para estudar. Os pais não tiveram a oportunidade de frequentar a escola, mas empreenderam a educação de seus filhos. Em 1971, sob os cuidados de uma família de pessoas conhecidas, mudou-se para Goiânia para cursar o antigo ginásio, num Colégio particular chamado Cruzeiro do Sul. Em 1977, concluiu o ensino médio. Valdeci sonhava cursar Psicologia, mas no final de 1978 teve que retornar para Araguatins para cuidar da mãe que estava doente. Casou-se em 1984, aos 31 anos e tiveram 2 filhos. Fez Magistério pelo projeto LUME, programa de formação para profissionais leigos, lançado e subsidiado pelo Ministério da Educação (MEC). Nos anos próximos à sua aposentadoria, cursou História em Regime Especial⁴ pela Universidade Estadual do Tocantins (UNTINS), por entender que “...todo tempo é tempo de aprender”, afirma.

Logo no início deste texto, tratamos a respeito de a escola constituir-se como um lugar do feminino. Ancorada numa das memórias de Valdeci que, ao narrar sobre a rede de solidariedade que construiu na escola, na sua relação com as suas colegas de trabalhado e em torno da docência, revela a profissão professora como própria da mulher de sua geração.

⁴ Programa de formação de professores em exercício que possuíam apenas o Magistério ou eram leigos, oriundo do convênio celebrado entre a Secretaria de Educação do Estado do Tocantins – SEDUC e a Fundação Universidade do Tocantins - UNITINS que implantou, acompanhou e concedeu título de licenciatura a professores da Rede Pública Estadual de Ensino.

... a finada Dejanira... MEU DEUS... ela ia lá pra minha casa... me ensinar como era que fazia... planeja:r... preparar as aulas... ela me ensinou mu::ito... muito... muito mesmo... () a maioria eram mulheres... a maioria eram mulheres... : eu acho que isso ainda é um ranço antigo... né? que a profissão talvez mais acessível pras mulheres... os homens ficavam talvez por conta de comércio... de roça... talvez... eu não sei exatamente... mas eu acho que talvez era mais isso... questão cultural... que a gente foi herdando... acredito que tenha sido isso... no meu tempo mesmo... eu não lembro de quais professores homens... eu não lembro... muito pouco... já ma::is bem na frente... eu lembro do professor Adercy... (VALDECI, 2020).

Muitas questões emergem do que enuncia Valdeci. Mas, persistindo na ideia da escola como espaço feminino, tem-se que, durante muito tempo, o Magistério foi exercido por homens. No Brasil, só no final do século XIX é que ocorre a feminização do magistério, fato que está vinculado ao desenvolvimento econômico do país. O contexto de industrialização dos modos de vida e urbanização da sociedade, fez surgir uma demanda escolar tanto para profissionalização de trabalhadores quanto para o atendimento dos filhos desta classe. Como consequência desse processo social e econômico, é que ocorre a inserção da mulher no magistério. Absorvidas, a princípio, para atuar na formação inicial de crianças, mais especificamente na alfabetização, as mulheres assumem essa etapa de ensino, sobretudo pela capacidade cuidadora que estigmatizada, julgavam e ainda julgam natural do gênero (FEITOSA, 2017). Implicou para a saída dos homens do Magistério, a ausência de remuneração condigna e a jornada de trabalho exaustiva. Os homens sempre vislumbraram os maiores salários. Apesar disso, o magistério se conformou para as mulheres uma possibilidade de trabalho fora do lar que, além de socialmente aceito, se constituiu

um lugar de atuação pública onde puderam assumir sua voz e iniciaram lutas históricas em prol da coletividade (LOURO, 1989).

Para Valdeci, o ingresso no magistério como prática, não foi diferente. A necessidade de subsistência foi o fator que determinou a escolha da profissão, distanciando-a ainda mais da realização pessoal. Formar-se em Psicologia, um curso não ofertado em Araguatins tampouco em cidades ou estados vizinhos (Pará e Maranhão), tornou-se um desejo retraído. Apesar disso, Valdeci transpôs para a docência as motivações que tinha com a Psicologia:

... recém chegada de Goiânia... formada apenas com o Ensino Médio... no curso de Contabilidade... procurei ingressar em outros serviços... mas não foi possível... aí terminei indo pra sala de aula... mas acredito que o meu lugar realmente era a sala de aula... pois meu sonho era fazer psicologia... quando eu vim de Goiânia... cheguei aqui no dia trinta e um de outubro de 1978... com intenção de voltar pra fazer vestibular em janeiro... de Psicologia... que era o meu sonho... trabalhar em orfanato... ou então uma escolinha... em coisa pra crianças... né? ou então de velhinhos... mas aí vim pra cá...

... foi um desafio muito interessante pra mim... quando eu fui convidada pra trabalhar... só tinha vaga pra educação física masculina e Inglês... (...) e aí como eu precisava... assumi educação física masculina... logo logo surgiu Geografia... História...

(...) naquela época tinha um... como se fosse um supletivo... mas era chamado projeto (LUME)... o projeto (LUME) que a gente fazia o Magistério... o ensino **superior**... já praticamente... vim fazer já quase no final já... da minha vida como professora... foi quando veio...da UNITINS... que veio a UNITINS... veio a primeira vez... e eu... fiz a inscrição/ eu vou fazer vestibular não... eu já tava lutando pra aposentar... (VALDECI, 2000).

Nas regiões Norte e Nordeste, antes da aprovação da LBD 9394/96, eram admitidos sujeitos e sujeitas chamados leigos, nomenclatura

aplicada àqueles que não possuíam formação em nível superior para atuar na docência. Valdeci é um exemplo disso e traz, em sua história, a história de dois programas de formação que foram importantes para a valorização dos profissionais da educação aqui no Norte: o LUME (modalidade a exemplo do supletivo) e o Regime Especial (ministrado no período de férias), modelo seguido pelo PARFOR hoje. Os profissionais que atuavam em sala sem formação para a docência, ingressam na universidade para cursar as licenciaturas de interesse e condizentes com sua atuação. Um profissional que tenha se formado ou que encontra-se em processo nessas condições, embora importante e necessária a formação, implica no comprometimento das férias do professor ou professora. A experiência de formação da professora Valdeci, tanto no LUME quanto no Regime Especial, ocorreu nesse modelo casa-trabalho-estudo, sucessivamente, por quatro anos. Viveu, pois, uma rotina frenética e exaustiva imposta por essa lógica de vida justificada pelo compromisso político e ético assumido por ela e as demais narradoras da pesquisa, aprender para ensinar. Soma-se a isso a aceleração das aprendizagens, pois são submetidos a um projeto de curso extenso e carga horária igual à dos cursos regulares. Não contavam com bolsas de estudo, nem infraestrutura educacional, a exemplo, biblioteca, sobretudo porque foram cursos ministrados fora da universidade e, em geral, em escolas estaduais cedidas para subsidiar os encontros. O percurso formativo de Valdeci e de tantas outras mulheres-professoras, é um reflexo da ausência de investimento na formação dos profissionais da educação. No período de 2003 a 2016, foram significativos os avanços nesse sentido, como a expansão das universidades e institutos federais, o fomento de programas de bolsa de estudos, o investimento contínuo em pesquisa, entre outras ações, que

contribuíram consideravelmente para a formação inicial e continuada de profissionais do magistério. Porém, a realidade hoje é de desinvestimento em educação e agravamento das desigualdades de toda natureza.

Embora imaginando que histórias contariam as professoras, pesquisar parece ser sempre da ordem do inesperado. Afinal, no caso das histórias de vida, trata-se de um “progresso narrativo” que não poderia mesmo ser compreendido sem levarmos em consideração o modo como as sujeitas-professoras relacionaram-se com seus objetos semióticos (GREIMAS, 1979), bem como a existência de antissujeitos e o que estes provocaram. Valdeci, ao narrar a sua história de professora, narrou traumas, medos, e os modos silenciosos e afetantes que foi suplantando tudo isso. Todas essas questões estão intimamente ligadas à sua experiência migratória e de escolarização e as duras consequências impostas a ela em detrimento da sua condição racial, social e econômica. Daí, re-ler a própria história de vida, recordar acontecimentos ora bons, ora complexas, não pareceu um movimento fácil considerando que exigiu da narradora, mobilizar sentimentos há muito silenciados. Um silêncio que podia estar relacionado à falta de clarificação do vivido e não ao trauma em si. O modo como cada sujeito ou sujeita sente e/ou narra a vida é subjetivo, e acessar as “camadas de memória” (THOMPSON, 1992, p.197), exige sensibilidade e respeito durante a escuta. Exige ainda trato na transcrição das narrativas que não devem sofrer adaptações ou serem modificadas, mas servir como registro fidedigno do narrado. Afinal, adentramos densamente na intimidade da professora Valdeci e das demais narradoras, e elas, por sua vez, partilharam suas experiências e emoções por confiarem em quem estava diante delas.

Sair de casa ainda criança para estudar longe da família, parece ter sido a experiência mais traumática vivida por Valdeci e, possivelmente, uma história de inúmeras meninas desta geração, nascidas no Norte do Brasil.

...foi assim que fizeram comigo... lá... o ginásio lá (...) eu já fiz o ginásio lá (Goiânia)... eu fiz aqui a 5ª série ... eu fui pra lá em setenta e um (71) ... a gente pobre... a minha mãe sempre dizia assim... " minha filha... cê tem que estudar..." porque ela não estudou... ela não sabia ler nem escrever ... nem ela nem meu pai... então o sonho deles era que a gente estudasse... "porque minha filha é pobre... minha filha é feia... minha filha é preta..." minha mãe dizia essas coisas assim pra gente... aí eu acho que isso foi enraizando né ... quando eu fui pra Goiânia... eu fui morar nas casas alheia... e lá eu sofri muito... e as vezes as senhoras diziam pra mim... que eu tinha que ficar na lama de onde eu tinha vindo... ((choro e pausa prolongada))
 (...) no meu interior eu vejo que eu sofro muito por isso ainda... éêh:: também quando eu... fazia a quarta série primário aqui em Araguatins... chega uma professora bonita... de Belém... eu achava ela linda... mas ela não me considerava assim como... como gente... eu acredito que não... (VALDECI, 2020).

As vozes da mãe parecem ter ressoado em Valdeci, anos a fio, a ideia da invisibilidade. Vivendo em contextos desfavoráveis à vida digna, a mãe ao tentar fazer com que a filha aceite viajar e morar com pessoas pouco familiares, manipula-a utilizando-se da sua condição de classe, raça e gênero. Afinal, era preciso estudar " porque minha filha é pobre... minha filha é feia... minha filha é preta...". As palavras enunciadas pela mãe provocaram um dever-fazer em detrimento de um querer-fazer. Tal experiência parece ter instaurado em Valdeci, sentimentos afetantes e ainda não curados: "(...) no meu interior eu vejo que eu sofro muito por isso ainda....". Tomando esses recortes do

enunciado supracitado, somado às emoções (choro, pausa prolongada) da narradora, e a narrativa da docência, o sentimento de resignação inaugurada por essas vozes, depois de tornar-se professora, Valdeci parece ter transformado tudo numa espécie de insígnia da dignidade. Tomou para si a responsabilidade de romper com o ciclo de opressão atuando como professora.

Todas as entrevistas seguiram o mesmo roteiro semiestruturado e, apesar disso, não foi uma ordem cronológica que prevaleceu. Isso não era mesmo pretensão desse estudo. Mas é importante destacar que embora seguindo um roteiro, lembrar não é linear. Rememorar o que viveu e viu, como testemunhas diretas (GAGNEBIN, 2009, p.57) os acontecimentos de uma vida, pode revelar tanto o sofrimento quanto as alegrias advindas da experiência do vivido, num movimento de ir e vir, no tempo da memória. Quando Valdeci começa a rememorar o seu passado elaborando as reminiscências do percurso de escolarização básica, esse processo narrativo não linear, fica evidente. Porém, isso não dificulta a compressão. Ao contrário, revela as tramas do vivido e os seus reflexos sobre a sujeita real, a narradora biográfica e histórica diante de si e do Outro, a elaborar sua história de vida.

A história atravessa os sujeitos e, dessa forma, suas memórias, com o passar do tempo, são narradas ou silenciadas. A depender das experiências vividas pelas sujeitas ou sujeitos, se traumáticas, estes podem não conseguir dizer sobre suas experiências porque o horror, para muitos, é inenarrável (GAGNEBIN, 2009, p.55). Por isso, adotamos a história oral como técnica, uma vez que constitui-se como possibilidade única de apropriar-se do dizer do Outro. Revisitar a memória silenciada e partilhá-la pode despertar sentimentos diversos e constitui-se uma oportunidade de rompimento/libertação com o

passado ou mero prazer de dizer sobre suas experiências pessoais e profissionais, afinal: “Toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta” (THOMPSON, 1992, p. 197).

Embora complexo o modo como foi elaborada pela mãe, a importância de estudar, vale destacar que vivendo à margem da sociedade e submetida a relações sociais excludentes, parece ter sido este, o modo de demonstrar que era a escola a possibilidade mais real que Valdeci tinha de promover-se enquanto sujeita social. Aliás, em todas as histórias de vida que comporão o estudo final, é recorrente o discurso de “estudar para ser alguém”. Valdeci queria estudar, porém, não queria sair de casa, viver longe e com pessoas estranhas, num lugar estranho,

... o sonho da mamãe era a gente estudar... e ela não queria nem saber... queria que a gente estudasse... aí surgiu essa oportunidade... ela queria por que queria que eu fosse... eu não tava muito a fim de ir... porque eu não queria sair de casa... né? era uma menina doente... até meus catorze anos eu sofria asma... (VALDECI, 2020).

Estudar sempre foi um desejo de Valdeci, porém, parecia antever as circunstâncias a que seria submetida. Foi uma experiência traumática de exclusão entre outras formas de violência, uma convocação para pensarmos sobre o modelo de escola que estamos reproduzindo ou construindo. Paulo Freire (2019) em “À Sombra desta Mangueira”, reitera a educação como ato político e leva-nos a refletir sobre: a serviço do quê e de quem estamos ensinando? Pensar ainda

sobre o “caminho político” que os pais Valdeci definiram para sua família, sobretudo a mãe, que foi quem mais empreendeu a formação para os seus filhos. E também de Valdeci que dedicou-se a aprender para ensinar, embora pareça não ter se dado conta disso antes, no instante em que atuava. Ser vítima de preconceito recorrentemente, parece ter levado Valdeci a eleger a docência e renunciar a Psicologia e a fazer disso uma oportunidade de transformar a sala de aula, dia após dia, num lugar político onde ensinar e incluir deram sentido à sua insígnia da dignidade. Parece ter sido esta a forma mais legítima de ressignificar o trauma.

Analisar narrativas exige, pois voltar a atenção para as transformações e evolução dos sujeitos, sobretudo, porque as histórias de vida e a “memória do trabalho” (BOSI, 2003) estão imbricadas e constituem um tecido complexo, carregado de sentidos, especialmente pelo que oferecem como resgate da memória nacional. Por isso: “É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem” (THOMPSON, 1992, p. 17).

Nesse sentido, a história oral, como experiência de reminiscência, motiva-nos “...pelo desejo de não deixar nada se perder (...) [a] apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter importância nem sentido, algo com que a história oficial não sabe o que fazer” (GAGNEBIN, 2009, p. 54). Afinal, “Toda história depende, basicamente, de sua finalidade social” (THOMPSON, 1992, p. 20).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Relembrar a infância fez sobrevir a experiência do racismo, um acontecimento que teve papel determinante na vida da professora Valdeci, pois influenciou o seu modo de ser professora. Valdeci fez do trauma uma espécie de lembrete sobre quem ela jamais deveria ser. Quando criança não soube significar o vivido, mas com o tempo, assimilou o sofrimento. Por imaturidade ou desconhecimento, à época, não soube nomear tampouco narrar, mas sentiu e sofreu no corpo, a exclusão. Durante a entrevista, ao relatar esse acontecimento, ela chorou por um tempo prolongado, tendo sido acolhida com um abraço e escuta.

Anzaldúa (2000) diz que precisamos escutar as palavras que ressoam em cada uma de nós, em nossos corpos. No início desta comunicação, foram apresentadas algumas das motivações deste estudo que consistiu mesmo numa ideia perseguida por anos e, como Paulo Freire que ao viajar para o Chile, mesmo em dias frios, buscava a sombra das árvores pelo significado que tinham para ele (memória do lugar onde nasceu e cresceu, saudade do Brasil), as vivências advindas da experiência enquanto estudante e depois professora, nutriu o desejo de registrar as histórias de vida de mulheres-professoras. Talvez por se configurar uma forma de revisitar nossas próprias histórias ou por reconstruir histórias outras que podem fortalecer e encorajar outras mulheres.

Ademais, pesquisar histórias de vida de mulheres-professoras-aposentadas tem revelado a urgência de que escrevamos as nossas histórias de mulheres-professoras-pesquisadoras do Norte. Precisamos desconstruir estereótipos que imprimem o sofrer como único lugar da

profissão professora e defender o esse lugar político e ético enquanto sujeitas sociais. Precisamos revelar a precarização da profissão e a ausência de uma política de valorização, e combater, de certa forma, o atentado iminente contra a escola e universidade pública que tem sido empreendido nos últimos seis anos. Fazer ecoar vozes do Norte é também por consciência de que ninguém, senão nós mesmas, pode discursivizar nossa prática tampouco representá-la.

Na tese serão apresentas as dez histórias de vida interessando-nos o percurso formativo e as condições de vida e trabalho dessas mulheres-professoras-aposentadas aqui do Norte. O estudo reuniu 6 professoras ligadas à atuação na educação básica, em Araguatins, e 4 professoras-aposentadas de Araguaína considerando o contexto na qual a universidade está inserida.

REFERÊNCIAS

- ANZALDUA, Gloria. **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Estudos Feministas, 2000, p. 229-236.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios da Psicologia Social. São Paulo: Atelie Editoria, 2003.
- FERNANDEZ, Alicia. **A mulher escondida na professora**: uma leitura psicopedagógica do ser mulher, da corporalidade e da aprendizagem. Tradução: Neusa Kern Hickel. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1994.
- FEITOSA, Ana Regina Azevedo. **Quando o Magistério passa a ser um trabalho de mulher**: percursos e impasses. Jamaxi, Ufac, v.1, n.1, 2017. Disponível em: periodicos.ufac.br.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. 51. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

FREIRE, Paulo; FREIRE, Ana Maria de Araújo (Orgs.). **À sombra desta mangueira**. 12. Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo, Editoria 34, 2009.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTES, Joseph. **Dicionário de Semiótica**. Tradução: Alceu Dias Lima, Diana Luz Pessoas de Barros, Eduardo Penuela Canizal, Edwardo Lopes, Ignacio Assis da Silva, Maria Jose Castanetti Samba, Tieko Yamaguchi Miyazaki. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.

HISTÓRICO DA UNITINS. Disponível em: <http://www.unitins.br/portal/historico.aspx>. Acesso em 5 de jul. de 2011.

LARROSA, Jorge. **O Ensaio e a escrita acadêmica**. Tradução: Malvina do Amaral Domeles. *Revista Educação e Realidade*, jul./dez, 2003, p. 101-115.

LOURO, G. L. Magistério de 1º Grau: um trabalho de mulher. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, 14(2):31-39, jul./dez. 1989.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do Discurso**: princípios e procedimentos. 4a ed. Ed. Pontes, 2002.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Tradução: Denise Bottmann. 10a ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como arte da escuta**. Tradução Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução: Lólio Lourenco de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

NARRADORA

Valdeci Ribeiro de Souza, professora-aposentada. Araguatins, TO, 7 jan. 2020.

11

HISTÓRIA DE VIDA, MEMÓRIA E SABERES TRADICIONAIS NO NORTE DO TOCANTINS: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PESQUISA EM HISTÓRIA ORAL

*Francisca Leidiane Privino Gomes dos Santos*¹

*Kênia Gonçalves Costa*²

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado parcial da pesquisa de mestrado em andamento sobre as vivências da matriarca dona Lucelina Gomes dos Santos autodenominada como Dona Juscelina. Esta ancorada na metodologia de pesquisa bibliográfica tendo em vista que possibilita compreender em menor tempo o histórico desta mulher e conhecer como se deu a fundação do quilombo que leva o seu nome.

A relevância deste estudo se dá, levando em consideração que vários pesquisadores descreveram a história do quilombo, da líder quilombola da mulher resistente que conduziu seu povo na preservação da tradição cultural. No entanto nesta pesquisa daremos ênfase na mulher negra que com maestria e cuidado atendeu várias mulheres parturiente para trazer seus filhos ao mundo.

¹ Professora de Biologia na rede municipal de Muricilandia e atualmente Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território - PPGCULT Universidade Federal do Norte do Tocantins UFT/UFNT, Campus Araguaína-TO.

² Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (2014, professora do colegiado de Geografia da Universidade Federal do Norte do Tocantins, professora no Programa de Pós-graduação em Cultura e Território – PPGCULT. Diretora de Assuntos Comunitários e Cultura da Pró-Reitoria de Extensão, Assuntos Comunitários e Cultura (PROEX-UFNT).

No centro norte tocantinense é território de mulheres protagonistas de suas histórias, esta pesquisa apresenta as memórias e narrativas de mãe Celina (Lucelina Gomes dos Santos), (*In memória*) era uma mulher negra, neta de uma escravizada, quebradeira de coco, parteira, griô, benzendeira, devota e romeira de Padre Cicero e do Divino Espírito Santo. Ficou conhecida como Dona Juscelina, matriarca da Comunidade Quilombola. Localizada no município de Muricilândia (TO), a comunidade é localizada no perímetro urbano deste município, região norte do Brasil, aproximadamente a 449 km de Palmas, a capital do estado do Tocantins, com acesso pela rodovia TO – 222,, que cruza todo o estado de leste a oeste e a BR-153. Este trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado em andamento que tem como objetivo analisar trajetória socioespacial e de parteira de Mãe Celina, Dona Juscelina, do parto à benção aos nascidos no quilombo Dona Juscelina em Muricilândia TO.

Neste sentido, propomos nessa pesquisa a verificação de como seus saberes, tradições e técnicas, enquanto parteira contribuiu de forma efetiva na formação sociocultural de Muricilândia (TO). Bem como considerar a importância objetiva e interdisciplinar e o valor epistemológico dessa profissão carregada de saberes, identidade e memória. Ponderando que a identidade é um segmento interdisciplinar construído e reconstruído historicamente, social e culturalmente, condicional e contingente a partir da relação com o outro e consigo (HALL, 2000). A cultura é o que nos faz e nos torna o que somos ao crescermos em um determinado ambiente.

Dona Juscelina possuiu uma grande influência na história de formação socio-territorial e política de Muricilândia-TO, com a sua família, com sua ancestralidade e cultura evidenciou na população,

basicamente negra e oriunda do norte e nordeste do país, suas raízes quilombola. Na busca por novas oportunidades de vida, motivada pela fé, nesse espaço de lutas e anseios, ela se tornou liderança, no tempo que foi uma das primeiras parteiras do povoado, sem apoio dos órgãos de saúde locais, pois o SUS é bem posterior ao início de sua vida como agente promotora da saúde da mulher e da população como um todo e dentro das possibilidades, trazendo consigo conhecimentos adquiridos de seus antepassados, heranças da cultura afrodescendente.

Desta forma, abordaremos a visão de como uma mulher negra, quilombola e religiosa ascende como liderança de um grupo étnico, com orgulho de suas origens negras eminentes, com essa luta de ajudar as mães a darem à luz os seus(suas) filhos(as). Nesse sentido, nossa proposta é de pesquisar as memórias, vivências e narrativas de Dona Juscelina, enquanto seu exercício na profissão de Parteira a relação dessa profissão.

SAGA DOS ROMEIROS E A CHEGADA EM MURICILÂNDIA – TO

Apesar de Dona Juscelina não ser a fundadora do município, sua chegada neste aconteceu em 1962, e os primeiros chegam à região do rio Murici em 1952 a junto com a devota e romeira de Padre Cícero dona Antônia Barros de Sousa (*in memoria*) que morava nas proximidades de Araguaína. Dona Antônia Barros relata que apareceu uma pessoa para ela que se dizia ser Padre Cícero, e falou para ela vir para as matas altas que tinha uns morros e que em cima desses morros tinha uma cruz (santo cruzeiro), sua devoção ao Padre Cícero fez ela seguir suas ordens e sair em busca dessa cruz em cima de um morro (SANTOS, 2018).

Dona Antônia Barros encontra o santo cruzeiro e esse Morro Santo encontra-se hoje no município de Aragominas - TO, também de chamado “Pé do Morro”, processo de configuração é referente às Bandeiras Verdes (VIEIRA, 2001). Porém o Sr. João Francisco de Sousa (João Paulino, *in memoria*) discordou com alguns pontos nessa fixação no “Morro Santo” e seguiu com alguns romeiros, “[...] Barnabé José de Sousa, Marciano, Abdias, José Pequeno, Manoel Barracão, Zacarias e o jovem João Fernandes de apenas dezessete anos e programa para 20 de agosto de 1952 pela manhã a data da partida” (BORGES, 2015, p. 08), em busca de um lugar com água abundante e ao chegar no local que hoje é Muricilândia, as primeiras reações, além de averiguar a qualidade e a quantidade da água, foi o estabelecimento de moradias improvisadas e o desbravamento da mata para o plantio de roças.

Porém, Dona Juscelina a partir de 1962 chega e se estabelece de corpo, alma e coração, se destacando com seus saberes e cuidados ao apoiar na realização dos partos das famílias, acudindo as mulheres em suas dores sendo sua atuação de extrema importância tornando-se a grande mãe da comunidade. Considerando os desafios do exercício da profissão, dos preconceitos e intolerância sobre os rituais realizados pelas parteiras, as negações da sua importância social e cultural, os(as) nascidos(as) de Dona Juscelina representam os laços de respeito e luta que esta possui para com seu povo e sua comunidade até hoje. Os “filhos e filhas” inúmeros (as) nascidos(as) por suas mãos, criam uma relação próxima, que passam a chamá-la de Mãe (Jus)Celina. Com o peso simbólico de ser Mãe, de seus filhos de “pegação” como ela definia as crianças as quais realizou seus partos.

Sob essa ótica, as investigações buscam cingir as narrativas de Dona Juscelina, suas memórias e saberes sobre as experiências

vivenciadas enquanto parteira, no diálogo do contexto de realização dos partos naturais realizados pela matriarca na construção do município. Levando em consideração os modos de vida da Comunidade e sua imensa relação com a natureza, práticas e saberes que respeitam os ciclos naturais.

Neste contexto, compreendemos o conceito de território em Saquet (2010. p.34) “[...] o território é um lugar de relações a partir da apropriação e produção do espaço geográfico, com o uso de energia e informação, assumindo, desta maneira, um novo significado, mas sempre ligado ao controle e à dominação social”. Nesta perspectiva, o modo como está organizado o território nesta comunidade é determinado pelo uso feito por Dona Juscelina mulher que teve forte representatividade de cunho político e feminista. Abordamos territorialidade em Rogério Haesbaert (2004) quando este assevera que, “[...] a territorialidade além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significados ao lugar (HAESBAERT, 2004, p.03)”. Deste modo, a maneira como Dona Juscelina organiza e usa os espaços desenvolve os saberes tradicionais é de fundamental relevância para manutenção da ancestralidade e da cultura. Neste panorama, nasce a afeição do homem pelo lugar. A própria identidade está imbrincada no espaço que é apropriado e utilizado pelas pessoas, ao ser vivido, passa ter sentido e dar significado às suas vidas.

Dona Juscelina foi uma mulher como outras que vivem no centro norte tocantinense e estabelecem seus territórios e tornam mulheres protagonistas de suas histórias, Entendemos que espaço é anterior ao

território, ou seja, para Saquet (2007, p. 75) “[...] o território, dessa maneira, é objetivado por relações sociais, de poder e dominação, o que implica a cristalização de uma territorialidade, ou de territorialidades no espaço, a partir das diferentes atividades cotidianas”.

Assim, o território em si materializa-se a partir das malhas, nós e redes de comunicação em coletividade, constituindo a territorialidade das mulheres quilombolas quando interagem entre si e com todos que busca seus saberes, além de parteiras, são mães, negras/indígenas, que realizam diversos trabalhos e são várias as interserccionalidades que lhes atravessam. Suas (re)existências são essenciais, pois em sua maioria atuam em locais onde o “Sistema de Saúde institucional” não “chega” e há falta de atenção à saúde da mulher em todas as etapas da reprodução.

Essa experiência de cuidado com a mulher (e não somente a ela, pois se estende ao recém-nascido e à família), antes, durante e após o parto, mostra o saber feminino acessado pela corporeidade e maternidade. Reconhecer as parteiras a partir do seu lugar de saberes, vivências e fala, oportunizando a visibilidade de suas narrativas, histórias e lembranças em seu território é problematizar as formas, técnicas e práticas de saúde consideradas não-científicas ou ultrapassadas. As técnicas, conhecimentos e práticas que foram transmitidos de geração em geração, aprendidos com as antepassadas, foi durante muito tempo e continua sendo uma estratégia de (re)existência de práticas e saberes.

MÃE CELINA A PARTEIRA

Ao observarmos as memórias e história de vida da parteira Mãe/Dona (Jus)Celina entendemos que essa profissão, é também uma forma de manifestação cultural, de identidade e ancestralidade negra quilombola. Representando nitidamente a cultura de seu povo, é um símbolo de saberes, cultura e ancestralidade da Comunidade, ou mesmo de Muricilândia (TO). Dona Juscelina ou Mãe Celina é a base estrutural da Comunidade Quilombola que leva seu nome. Simbolicamente, a Parteira é referência de liderança, conhecimento, representatividade, vigor e força. Mantendo laços de afetividade e cuidado para com todos(as) os(as) nascidos(as), que por suas mãos mantém uma relação de proximidade, pedem sua benção e a chamam de Mãe. Demonstrando uma relação de respeito, hierarquia, simbolismos e significados.

Nessa perspectiva Carlos Porto-Gonçalves (2009) afirma que território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Sendo assim essa Parteira firmou seu território dentro da comunidade local e regional (na região do rio Murici até as margens do Rio Araguaia).

Sob essa ótica, as relações sociais, seus costumes, rituais e modos de vida frente às adversidades, o universo de preconceitos e rejeição se mostra relevante pesquisar os saberes e práticas de parteiras através da história de vida dessa figura feminina tão representativa e atuante. Esta proposta de trabalho é importante por possibilitar uma pesquisa científica sobre os modos de vida de povos tradicionais, bem como as tradições e identidades firmadas em suas tradições, memória e territorialidade.

Esboçar uma discussão sobre territorialidade, ao dialogar com Saquet (2007) traz uma definição aprofundada,

[...] a territorialidade é um fenômeno social, que envolve indivíduos que fazem parte de grupos interagidos entre si, mediados pelo território; mediações que mudam no tempo e no espaço. Ao mesmo, a territorialidade não depende somente do sistema territorial local, mas também de relações intersubjetivas; existem redes locais de sujeitos que interligam o local com outros lugares do mundo e estão em relação com a natureza. O agir social é local, territorial e significa territorialidade (SAQUET, 2007, p. 115).

Esta mulher negra, descendente de escravos, que quebrou coco, colocou roça, realiza desde 1968 o aclamado Festejo da Abolição no dia 13 de maio até sua morte, Dona Juscelina relata sobre a primeira festa que fez em Muricilândia (TO) em 1968; “[...] eu levei, arrumei uma moça no lugar da Princesa Isabel porque eu comemoro o dia daquele feliz dia que ela se propôs a acabar com a escravidão no Brasil[...]”. (Dona Juscelina. VII SCABQ da ACQDJ, 2018).

Toda a comunidade se empenhava desde a organização até a realização e sempre a personagem histórica princesa Isabel era exaltada. E reforça os laços com a cultura negra, protagonista nas transferências dessas memórias com teor de ancestralidade africana, por meio da oralidade repassa aos demais habitantes e se ergue como ícone desse grupo. A metodologia utilizada é história oral na modalidade história de vida, por entender que dá maior liberdade para os entrevistados expressar seus sentimentos. THOMPSON considera que a história oral se constrói entorno de pessoas, onde suas vidas são lançadas na história admitindo toda e qualquer pessoa desde líderes até desconhecidos do povo como sujeitos dessa história. O autor nos indica

que “[...] Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade [...]” (1992, p. 44).

Dona Juscelina foi também uma das Parteiras mais solicitadas da região. A história de Muricilândia e de Dona Juscelina se entrelaçam, suas trajetórias se misturam constituindo a formação sociocultural e territorial desse município.

Se o país em que vivemos é resultante de uma colonização, onde uma parte da população foi marginalizada e sua corporeidade é um marco dessa marginalização, o corpo negro e generificado carregam marcas da opressão sofrida, se tornando mais uma vez, uma forma de identificação e expressão como descendência da diáspora. E assim, o ato de partejar, de cooperação, solidariedade nos e para os corpos negros femininos; experiência colaborativa e de cuidado integral entre mulheres, é, portanto, um ato de (re)existência. (HALL, 2006.)

Neste sentido, Hall (2006) fala que uma das concepções de identidade trata-se do sujeito sociológico, onde a cultura é entendida pelo autor como – valores, sentidos e símbolos, influenciando os sujeitos por sua interação com a identidade que está inserida. Assim ao explicitar a relevância de resguardar essa identidade, fortalecer as memórias de conhecimentos de 25 anos realizando partos, aos quais derrama até a atualidade suas benções, sim, pois todos os seus “filhos de pegação” fazem o pedido de “benção Mãe Celina!”.

A mesma com muito orgulho de dizer sobre os(as) seus(suas) filhos(as) que são tantos, que através dos rituais e símbolos vieram ao mundo com vida e saúde. Meninos e meninas tão frágeis, hoje são pais e mães também. Ela não teve conhecimento formal para esse ofício, mas com ensinamento de seus ancestrais, através de seus rituais e fé, para garantir a integridade das mães e os bebês. Até o aparecimento da

medicina moderna, as mulheres pariam seus(suas) filhos(as) em casa, e eram assistidas por outras mulheres que sabiam “aparaar crianças”.

Os acontecimentos acerca da gravidez, do parto e do cuidado com as crianças eram decifrados por práticas e gestos de uma cultura essencialmente feminina, que ainda trilhava equidistante ao olhar da Medicina. Assim demonstra Del Priore (1993), pois as práticas que envolviam o parto das mulheres no Brasil colonial eram um evento de mulheres; revela também que a situação agonizante gerada por um parto difícil requeria a participação da vizinhança, tornando-o num evento coletivo. Entendemos desta maneira, que as Parteiras tradicionais agiam como detentoras de conhecimentos e técnicas do passado sobre a saúde da mulher. Dona Juscelina é uma mulher que sabe eternizar sua memória, quantas vezes se aproximar dela para ouvir sua história de vida, ela irá repetir que sua vida é como um romance.

Ela sabe o quanto representa para a cultura afrodescendente que deseja manter viva, carrega consigo suas tradições, memórias, saberes e fazeres. Fica satisfeita em deixar registros do seu legado, o qual buscaremos entender. Conforme Pinto (2001, p. 326), o parto pode ser visto por duas óticas, a da mãe e da parteira, para a primeira o parto atua como o “iniciador da maternidade” e para a segunda “transforma-se num momento canalizador de energias místicas, quando a confiança divina e a crença no sobrenatural servem de inspiração”.

Nesse contexto, este trabalho busca compreender o significado da experiência do parto natural em domicílio, a partir da história de vida de Dona Juscelina. Apreciando território enquanto vivido, substantivado por relações, homogeneidades e heterogeneidades, interação e conflito, localização e movimento, identidades, representações, terra, relações de poder, religiões, instituições,

diversidade, unidade e (i)materialidade (SAQUET, 2009). Assim, pesquisar a experiência de cuidado à mulher é também decompor a cultura, os saberes e as identidades dos sujeitos.

Essa pesquisa nos permite pensar o território da Comunidade Quilombola como um lugar de resistência de mulheres como Dona Juscelina: Parteira e matriarca quilombola, suas narrativas, memórias, vivências e sua identidade negra. Dentro do contexto das parteiras brasileiras, Dona Juscelina acrescenta em sua trajetória a característica de ser negra, neta de escravizados, romeira de Padre Cícero e matriarca da comunidade Quilombola que leva seu nome.

Em 1962 chega em Muricilândia (TO) a Família Gomes, logo Dona Juscelina se alia a João Paulino para buscarem reconhecimento político para o povoado e proporcionar o desenvolvimento local, trazendo consigo heranças da cultura negra e afrodescendente e memórias do cárcere. Muito religiosa, se veste de branco e emerge uma líder de um grupo étnico. Foi benzedeira, rezadeira, líder imbuída de uma cultura com fortes expressões. Por volta de 1960 a 1980, quando os moradores da comunidade não tinham acesso ao polo mais desenvolvido que era a cidade de Araguaína (TO), pois não tinham transportes, o traslado era feito a pé e lombo de animal, que demorava dias para ser concluído, Dona Juscelina atuou como parteira com mais ou menos 583 partos realizados em diversas ocasiões. E sua atuação se deu extremamente necessária em razão da falta de profissionais de saúde no município.

A cidade de Muricilândia será estudada como território de formação de identidade dos sujeitos que lá moram e fazem parte da Comunidade Quilombola Dona Juscelina. Sabemos que de alguma maneira, os(as) quilombolas e a maioria dos moradores locais, tem sua identidade marcada por memórias e histórias de lutas e de conquistas

ao longo de vários anos, o que forma uma identidade local por causa de suas raízes afrodescendentes e a formação do atual município. Já Stuart Hall (2003) menciona, em seu livro *Da Diáspora*, que, na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas. As identidades não são algo estável, não são fixas, elas estão em constante transformação em relação às formas pelas quais os sujeitos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam.

No início os quilombos travavam guerras pela sobrevivência humana, atualmente, lutam para adquirir reconhecimento legal, por ter o direito as suas especificidades, tradições e modos de vida preservados e acesso ao território ancestral. Pesquisar as memórias de Dona Juscelina é perceber que são territórios de representatividade, corpos não-hegemônicos, trabalhadora que, apesar de tanto sofrimento enfrentado, teve coragem, força e sobreviveu como Parteira construindo a história desse município. Durante muito tempo, Parteiros tradicionais não registravam os partos realizados, principalmente porque a maioria das famílias atendidas era da parte da população mais carente, assim como grande número de Parteiros tinha pouca escolaridade ou iletradas. Aqui é essencial trazer o pensamento de Beatriz Nascimento, quando ela diz: “a história de raça negra ainda está por fazer, dentro de uma História do Brasil ainda a ser feita”. Nessa direção, o Mestrado ora em tela, cumpre sua missão de levar a problematização da questão negra dentro de uma sociedade que nega suas existências.

Nesse sentido seus conhecimentos foram e ainda continuam sendo transmitidos de geração em geração na prática ou oralmente. Além das longas caminhadas por lugares ermos e da carência de recursos básicos da população, as parteiras sofrem sono, fome, recebendo em troca

apenas a recompensa de fazer o bem, de auxiliar as pessoas nos momentos que mais precisam. Há ocasiões em que passam horas, dias ou até semanas na casa da parturiente (PINTO, 2002, p. 443).

Nesse contexto, os saberes tradicionais e os costumes que foram historicamente transmitidos estruturam as vidas de Parteiras tradicionais ao longo do tempo, assim como Dona Juscelina. Em grande parte de Comunidades Quilombolas há pessoas que detêm conhecimento sobre medicina natural, ervas, rezas, curas e outras que dominam saberes sobre a mulher, o parto e a gestação. Quem que vive nessas comunidades deposita sua fé e confiança nessas pessoas e nesses saberes. Todas essas práticas, além de curar doenças e nascer vidas, representam a continuidade da ancestralidade. Assim buscaremos eternizar essas narrativas, o conhecimento cultural, as crenças e visões que produzem um conceito de cultura ímpar para a sociedade.

Assim definimos essas narrativas no que aponta Stuart Hall 2002, sobre cultura e representação, nós concedemos sentido às coisas pela maneira como as representamos as palavras que usamos para nos referir a elas, as histórias que narramos a seu respeito, as imagens que delas criamos as emoções que associamos a elas, as maneiras como as classificamos e conceituamos, enfim, os valores que nelas embutimos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, diante da proposta apresentada, procuraremos no passado o resgate do presente. E a partir das práticas e lembranças da parteira Dona Juscelina, liderança feminina quilombola no Norte do Tocantins, esperamos abranger como mulheres diante de situações difíceis

desempenharam atividades de saúde, cuidado, cura e solidariedade para geração de vida através do parto natural.

As narrativas de como os partos são realizados demonstram um conjunto de saberes imbuídos na prática de *assistir uma mulher* a dar à luz a uma criança. Porém, partejar vai além de um momento específico, envolve todo o ciclo da gravidez - antes, durante e após o parto.

Desta maneira, todas as ações voltadas para a garantia, perpetuação das culturas e dando lhes condições para que esta permaneça é fundamental para a que se continue a existir como um legado, a riqueza cultural de um povo e de sua identidade.

Pontuamos que a territorialidade também se configura nos territórios sagrados, onde acontecem os rituais religiosos que são inerentes e necessários para a construção da identidade e da cultura das populações tradicionais. Desta maneira, todas as ações voltadas para a garantia, perpetuação das culturas e dando lhes condições para que esta permaneça é fundamental para a que se continue a existir como um legado, a riqueza cultural de um povo e de sua identidade. Infelizmente no dia 3 de julho 2021, em Araguaína, Lucelina Gomes do Santos, “Dona Juscelina”, moradora de Muricilândia e representante do povo quilombola do município, nos deixou aos 91 anos de idade. Dona Juscelina “se despediu de nós, mas deixa um legado de luta, de quem não hesitou em enfrentar, com serenidade e fé, os desafios da vida”. “

REFERÊNCIAS

ACQDJ. **Documentário: “45º FESTEJO DA ABOLIÇÃO - QUILOMBO DONA JUSCELINA - MURICILÂNDIA 2018”**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BdU1E-XqSqM&feature=youtu.be>>. Acesso em: nov. 2018.

BORGES, Manuel Filho. **Relato:** a história de Muricilândia e do Quilombo. 2015. Disponível em: <<https://quilombo-de-muricilandia.webnode.com/>>. Texto Avulso. Acesso em out. 2017.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo:** condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade.** Porto Alegre. 2004. Disponível em: www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf. Acesso em 16 de abril de 2018.

HALL, Stuart. Quem precisa de Identidade? Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença:** A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, p. 103 - 133, [1996] 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&, 2006. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende et.al. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003.

OLIVEIRA, Izarete da Silva de. **Território e Territorialidade nos limites do rural e urbano na Comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO.** Dissertação (Programa de Estudos de Cultura e Território), Universidade Federal do Tocantins, Araguaína-TO. 2018.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Vivências Cotidianas de Parteiras e ‘Experientes’ do Tocantins. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. **Revista Estudos Feministas.** São Paulo, 2002.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Nov. Parteiras e “Poções”, Vindas das Matas e “Ribanceiras” dos Rios. **Rev. Projeto História,** PUC/SP. São Paulo, nº 23, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. **Polis, Revista de la Universidad Bolivariana,** Volume 8, Nº 22, 2009, p. 121-136.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica:** Sobre a Trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa oficial, 2006.

SAQUET, Marcos A. Por uma Abordagem Territorial. In: **Territórios e Territorialidades:** teorias, processos e conflitos. 2ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. Abordagens e concepções sobre território. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SANTOS, Katiane da Silva. **Do Passado ao Presente:** a festa 13 de maio da comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia - TO. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018. 210 f.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado:** história oral. Tradução: Lólio Lourenco de Oliveira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

12

PARA NARRAR, OFERECER UMA ESCUTA SENSÍVEL: ANÁLISE DE RELATOS DE UMA CONTADORA DE HISTÓRIAS

Francisca Verônica Feitosa Andrade ¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho traz análises de relatos de uma professora contadora de história que narra sua história de vida, bem como nos conta sobre como utilizou o conto da tradição oral, objetos e outras narrativas como instrumentos de trabalho na área da educação. Especificamente consiste em um recorte da pesquisa que está em andamento que propõe entrevistar dez contadores e contadoras de histórias que residem em Araguaína (TO), Imperatriz (MA) e Marabá (PA).

As experiências como professora da educação básica e dos estudos no decorrer do “Seminário de Semiótica e Ensino” (UFNT), em discussões sobre a memória no âmbito do GESTO (Grupo de Estudos do Sentido - Tocantins), somada à experiência com a contação de histórias e à escuta na infância pelas vozes afetivas, fez emergir o desejo por investigar a história de vida de contadores e contadoras de histórias do circuito acima mencionado. Assim, esse trabalho possui o objetivo de registrar histórias de vida e analisar as experiências com a narrativa

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino de Língua e Literatura – PPGL na Universidade Federal do Tocantins – UFT/UFNT. Professora da Educação Básica, SEDUC-TO. Membro do Grupo de Estudos do Sentido – GESTO e do grupo feminista Coletivas Raimundas. E-mail: franciscaveronicafeitosa@gmail.com

oral e o repertório adotado por cada contador e contadora. Para tanto, adotamos como instrumento de coleta de dados entrevistas, que foram realizadas pela plataforma do Google meet, gravadas e posteriormente transcritas, observando os procedimentos éticos da pesquisa.

Os participantes foram selecionados pelo princípio das relações acadêmicas, profissionais e sociais. O relato autobiográfico aqui analisado é um recorte da experiência de uma, das dez participantes da pesquisa que está em andamento. Esse trabalho é importante para compreender sobre a formação dos contadores de histórias tradicionais e contemporâneos, dar visibilidade ao repertório dos narradores e narradoras, contribuir para conservar e continuar a tradição oral no norte e nordeste.

Elegemos como teoria e procedimento de pesquisa a História Oral (HO) fundada em Paul Thompson (1992). Subsidiaram o trabalho estudos advindos da contação de histórias a partir de Cléo Busatto (2013); da memória em Ecléa Bosi (2003), além de fundamentos da práxis educativa embasada em Paulo Freire (2003). Sob essa perspectiva, discutiremos sobre a narrativa oral, contação de histórias e o poder da afetividade e analisaremos a experiência vivida de uma, das dez participantes da pesquisa com a contação de história na educação infantil.

A ARTE DE ENCANTAR

A narrativa oral faz parte da história de cada povo. Sem autoria definida, resulta de um processo coletivo passado de geração em geração. Antes mesmo do domínio da escrita, essas narrativas ganharam vida sendo transmitidas de boca em boca. Por se tratar de

uma produção oral, tendo a memória como arquivo, as narrativas não se apresentam sempre iguais. A partir deste processo de mutação das narrativas tradicionais é que surge o famoso ditado: “Quem conta um conto, aumenta um ponto”. Cada narrador imprime seu jeito pessoal de contar e envolver seu público, ou seja, toda vez que uma história é contada, o que narra, se encarrega de atribuir outros elementos à narrativa.

A capacidade de fabular nos remete aos habitantes das cavernas que relatavam suas histórias imprimindo nas paredes registros de desenhos mostrando o cotidiano do seu povo, e datam mais de 30 mil a. C., as chamadas pinturas rupestres. Desde a antiguidade encontramos relatos de povos que utilizavam a voz como forma de transmitir conhecimento e com a função de conservar a memória, e atribuir a ela a “função decisiva na existência, já que ela permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações”. (BOSI, 2003, p. 36).

No Brasil, para pensar as vozes da ancestralidade nacional, tem-se que: “Os primeiros registros impressos das manifestações poéticas da voz narrativa em território brasileiro vão aparecer na segunda metade do século XIX (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 11)”. Isso nos leva a pressupor que, antes dos impressos, a história existia apenas na memória e era a tradição oral, o meio pelo qual se tinha acesso a ela. Daí a importância dos contadores de histórias que, mais que sujeitos que entretinham, eram e ainda são, arquivo, lugar de registro e sabedoria popular. Mesmo com o avanço da tecnologia e outros entretenimentos, a história oral, em maior ou menor escala, continua como artefato nas reuniões familiares ou finais de tarde. Cléo Busatto considera:

...a narração oral uma performance que revela um ato coletivo e interativo, em que o emissor e receptor entram em consonância no momento presente, envolvidos por sons e silêncios, movimentos e quietudes, num pulsar de afetos que transcendem o espaço físico onde ocorre a ação (BUSATTO, 2013, p. 36).

A consonância entre os sujeitos, emissor e receptor, tecida no ato da contação de histórias, até hoje, se configura uma prática, sobretudo, no Norte e Nordeste, que são regiões que fazem desse “ato coletivo e interativo” espaço de manutenção da cultura popular e familiar dos povos. Tradicionalmente, no Brasil, os contadores de histórias nascem em lugares distintos e, em geral, são sujeitos e sujeitas não escolarizados. As temáticas que constituem o repertório desses contadores e contadoras de histórias estão relacionadas às suas vivências no campo ou na cidade. Tudo isso deu origem a causos, mitos, fábulas, contos, lendas que refletem o cotidiano e permitem a manutenção dos modos de vida, da cultural local, regional e nacional. Em Busatto, tem-se que:

[...] Convém lembrar que o contador tradicional, ao narrar os contos da tradição popular: contos de fadas, lendas, mitos, causos, já se depara com a particularidade desses contos, que é de abrir espaço para que possamos imaginar o que irá acontecer depois do “[...] e foram felizes para sempre para sempre”; ou ainda, nos estimula a imaginar o que aconteceu no intervalo de cem anos, período que durou o feitiço da *Bela Adormecida*; [...]. Convém lembrar que contos de fadas, mitos ou lendas são criações centenárias de anos e que o conceito de obra aberta é do século XX. Ainda seguindo esse raciocínio, se texto é um relato pessoal, um fato vivido, ele é muitas vezes pontuado por pausas e silêncios, o tempo da memória do contador é também a trilha, que leva o ouvinte até o cenário da ação narrada, para repousar ali a sua imaginação (BUSATTO, 2013, pp. 21-22)

As histórias orais em contextos desprivilegiados de leitura, aqueciam os corações, acendiam fagulhas de sentimentos de pertencimento. Entre sorrisos, choros medos e expectativas, essas histórias agiam e ainda agem como fortalecedoras de vínculos, continuadoras das histórias pessoais, lugar de descoberta e compreensão sobre si mesmo, o lugar, as pessoas. Contar histórias maravilhosas onde os bichos do sertão eram personagens fabulosos, as narrativas de assombração, trancoso e encantamento, tudo passado de geração em geração pela tradição oral, e até hoje vivas na memória dos narradores ou de seus ouvintes, são fundadoras dos sujeitos reais, participantes da pesquisa aqui empreendida.

Em Paul Thompson, tem-se a importância da preservação da memória, seja ela literária ou das vivências cotidianas: “É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um, pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos”. (THOMPSON, 1992, p. 17).

Sabedoras da importância da memória “física e espacial” e da necessidade de reconhecer e “valorizar a memória do homem” (THOMPSON, 1992) a presente pesquisa assume aqui um compromisso político, ético, social e cultural com mulheres e homens contadores de histórias. Registrar suas vivências e compreender como foi sendo constituído o repertório de cada contador e contadora de histórias ganha sentido e força, uma vez que se configura uma oportunidade de resgatar, dar visibilidade e colaborar para a manutenção da cultura local.

Nesse sentido, pensar a infância é rememorar momentos junto à família em rodas de conversa, no fim da tarde, para ouvir histórias pelas

vozes afetivas da mãe e do pai, da avó e do avô. Momentos assim povoam o imaginário de muitas crianças que vivenciaram tais experiências e puderam viajar e imaginar através da escuta atenta. Dessa forma, as narrativas nascidas e transmitidas pela tradição oral ganham sentido e força, ou seja, assumem um papel substancial de formadora de leitores e escritores, escolarizados ou não.

Paul Thompson (1992), prepondera o fato de a História Oral (HO) se construir a partir das palavras/testemunhos dos sujeitos que efetivamente vivenciaram e participaram do acontecimento narrado, gerando como matéria-prima, histórias de vida, e abrindo extensões sociais importantes para a compreensão do tempo e do lugar, dos sujeitos. Sob essa perspectiva, a História Oral exige um trabalho de campo sistemático e tem uma dimensão social expressiva por se constituir uma sociologia da história de vida. Assim, elegemos para essa pesquisa método e procedimento a partir da História Oral, pela sua natureza cooperativa e por permitir uma imersão mais profunda na natureza da história dos sujeitos.

Estudar o passado é o modo mais realista de reconstruir o presente e a partir disso analisar como esse passado se relaciona com o presente. Sendo assim, cabe a nós percebermos, a partir desse estudo, que mudanças ocorreram acerca das histórias narradas, os desafios encontrados e como convivem na atualidade o contador da tradição e o contador contemporâneo. Além disso, é importante frisar como se dá o compartilhamento de suas experiências como contadores de história e que experiências humanas são evocadas pela memória.

CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS E O PODER AFETIVO

Considerando que as histórias de vida se constituem fonte basilar da história coletiva e pode ser meio de construção de um sentido transformador da vida individual e comunitária, aliada ao repertório individual das contadoras e dos contadores de histórias, podem compor um repositório importante no sentido de conservar e continuar a tradição oral no norte e nordeste, recorte desta pesquisa.

Sob esse viés, os relatos aqui apresentados foram produzidos a partir de uma escuta atenta pela internet plataforma *Google Meet* e como instrumentos para coleta de dados foi adotado a entrevista semiestruturada realizada em duas etapas: teste e aprofundamento. Chamamos de teste o que Bosi (2003, p.60), conceitua como pré-entrevista. A autora considera esse momento importante por se tratar de um “estudo exploratório” muito relevante, pois a partir desse primeiro contato com o participante podemos reestruturar o roteiro da entrevista abordando outros aspectos para a investigação.

Os relatos ora apresentados têm como objetivo registrar a história de vida construindo sentidos na e pela memória e as experiências de uma, das participantes da pesquisa como contadora de histórias. Como forma de garantir a confidencialidade da autora dos relatos, optamos por uso pseudônimo AMORa, mantendo a originalidade dos relatos. Privilegiamos as reflexões que mais diretamente disseram a respeito de sua atuação como professora e contadora de histórias. A prática pedagógica elegida pela professora parece indicar que por meio de alguns recursos como contação de histórias, livros e brinquedos, foi possível maior envolvimento afetivo entre o enunciador (professora) e enunciatário (estudantes), tornando as relações marcadas pela

afetividade. A seguir podemos perceber nas palavras da professora a relevância do trabalho com a arte de contar histórias na escola, “a contação de histórias caminha junto com a minha prática de sala de aula, é a minha vivência né... eu não conseguiria fazer o meu trabalho se eu não estivesse atrelada a contação de histórias” (AMORa, 2021).

A tessitura do relato autobiográfico trazido pela professora participante da pesquisa dialoga com outras vozes e também outras formas de dizer. Mas também é único quando fala de suas experiências história de vida, lutas e seu percurso enquanto professora, mãe, filha e neta de contadores de histórias. É uma mulher que assume o protagonismo e aproxima o movimento artístico cultural da contação de histórias, tanto na sua gênese, quanto pelo o modo como vai sendo atualizado pelas práticas em sala de aula com a dimensão clara dos cuidados e afeto com as crianças, sempre relacionado ao feminino. Nesse sentido, a experiência do relato autobiográfico corrobora e cria possibilidade de a participante da pesquisa refletir sobre o momento presente e ao mesmo tempo dizer sobre seu passado que ganha vida pelos fios da memória, regado de gestos e significações para a vida cotidiana.

Desse modo, o espaço escolar é palco central para sua principiante atuação na educação infantil e posteriormente no ensino fundamental, filha de professora, de pai caminhoneiro e contador de histórias. As narrativas do pai e do avô são referências para a vida da professora pedagoga que aprendeu nos encontros de família, debaixo do cheiro das laranjeiras, gostar de ouvir e contar histórias. Ela leva essa experiência de vida para a escola, esse espaço que cria oportunidades, promove mudanças no aspecto individual e social. Vejamos, no excerto a seguir,

como a participante transforma a escola em um lugar de acolhida, de sensibilidade e de aprender para a vida:

minha carreira mesmo de professora... que começa aí aos dezoito anos... e começou/ comecei a contar histórias para crianças... não foi para adultos... nem para adolescentes... foi para os pequenininhos mesmo... e à medida que foi passando o tempo... na igreja também acabei tendo mais/ me sentido mais à vontade né... para contar histórias para participar das salinhas de evangelização... na igreja que eu frequentava... então assim... eu sempre tava a frente ajudando a nossa congregação dentro das salinhas infantis... (AMORa, 2021)

Esse percurso parece ser o ponto de partida para pensar inicialmente a contação de histórias com efeito catequizador, moralizador, de ensinar ou passar uma mensagem. Contudo, nas palavras da professora os termos “pequeninhos e salinhas infantis” revelam o carinho e afeto com que se refere às crianças, e mostra sua afinidade com as mesmas quando decide contar histórias para as crianças pequenas e não para adolescentes ou adultos. Cada história contada contribui para despertar o imaginário da criança, partilhar desejos, amor e calma. É dar voz ao sujeito, capaz de atravessar o tempo porque encontra eco na memória de si e dos outros que ouvem. Como relata a participante da pesquisa:

quando eu comecei a trabalhar... que foi com/ justamente com maternal... que foi a minha primeira turma... as crianças... elas sentiram muito... ééé::: aí... eu acho que era um trauma... era uma quebra de vínculo... era o primeiro aninho na escola... então elas chegavam muito tristes... choravam muito quando o pai deixava... era/ era uma luta... então assim... as primeiras semanas eram de ajuste... adaptação... e essas crianças sofriam... eu via um sofrimento... né? de separação... muitas vezes porque era primeiro contato com outra pessoa né... de fora... então a escola me fez enxergar isso... que eu

precisava arrumar mecanismos para acolher os pequeninhos né...
(AMORa, 2021)

Antes de qualquer outro sentimento, o corpo da criança sente. O choro das crianças, sobretudo nas primeiras semanas de adaptação parecia um sofrimento provocado pela separação do ambiente familiar pelo espaço social da escola. O primeiro contato da criança com a escola se revela como lugar de ruptura, como um acontecimento que rompe com a cotidianidade e afeta a alma, o corpo. Isso é notável no relato da professora quando narra sobre o choro das crianças ao se afastarem dos pais, o que para muitas acontecia pela primeira vez.

A chegada à escola constitui importante acontecimento que, dependendo de como acontece, poderá requerer um tempo maior de adaptação por parte da criança. Os primeiros dias de aula, para muitos, são marcados por uma forte ansiedade decorrente da separação dos pais. Há uma grande expectativa em torno da criança nesse momento: pais, criança e professora são envolvidos nesse processo.

Para Luiza Helena Silva e Dernival Ramos Junior (2012), a escola é figurativizada como um lugar central na memória dos professores, sendo a educação escolar revestida de capacidades salvadoras. Não se trata tão somente de um lugar apenas destinado aos estudos, para onde o sujeito se dirige na busca de conhecimentos e sistemáticos e socialmente valorizados. Nesse sentido, o olhar sensível e a afetividade da professora criam possibilidades de promover atividades para que o acolhimento e a adaptação fluam com naturalidade. A sala de aula com todos os detalhes parece um convite especial para a criança e pais serem acolhidos todos os dias com fantoches, mascotes, livros e contação de histórias.

...eu contava histórias utilizando os mascotes né... a gente tinha os mascotes da turma que eram ursinhos e fantoches... então... na chegada... todos os dias... eu pedia que a mãezinha sempre chegasse dez minutinhos antes... e sentar-se um pouquinho... e antes de sair eles ficassem pelo menos esses dez minutos ali... tendo contato com esse lado da leitura... dos fantoches... daquele/ daquele mundo/ daquele universo de fantasia que a gente ia criar logo mais né... então assim... as crianças elas/ eu contava história sempre no acolhimento... sempre no momento inicial da chegada deles... era um momento só de histórias... era um momento de contar... imaginar... conversar... e aí eles começaram a se sentir mais à vontade comigo... contando... falando né... com muita dificuldade... porque eles tinham três...quatro aninhos né... mas eles já começaram a falar o que tinha acontecido... e conta né... faziam relações de relação as histórias que eu contava para eles... mas sempre histórias assim... fábulas... histórias da bíblia. (AMORa, 2021)

É no seio familiar que a criança recebe seus primeiros gestos afetuosos e os primeiros vínculos são firmados, depois é a escola o espaço de acolher as crianças em suas especificidades e as famílias em sua diversidade. Essas atitudes são essenciais para a efetivação do trabalho pedagógico na escola, principalmente, no que diz respeito à adaptação e ao acolhimento, que além de andarem juntos, são indispensáveis nesse processo que tão bem é colocado em prática, na experiência da participante dessa pesquisa. É uma construção coletiva entre família, criança, professora e escola, em que se sobressai a sensibilidade da professora sempre afetuosa na maneira como se refere aos objetos, as mães e às crianças, usando diminutivos e despertando o imaginário infantil.

Impulsionada pela memória, o relato das histórias vividas pela voz do pai e do avô, aquecem a sala de aula. Agora, pelo narrar, a professora cria um universo de fantasia e acolhimento pelo ato de

contar histórias. Sempre no momento inicial da chegada das crianças, na rotina diária do trabalho, havia um ambiente acolhedor que contribuiu para que a criança e pais se sintam seguros. Essas atitudes vinculam os alunos ao contexto escolar, despertando neles a vontade de voltar, o prazer de frequentar a escola.

era momento de contar, imaginar, conversar e de se sentir mais à vontade comigo....todos os dias a gente tinha esse ritual... de começar a aula com esse acolhimento... fazendo a roda de leitura no cantinho da leitura onde eles tinham os livrinhos alcance deles... eles acabavam participando comigo das histórias... e isso foi encantando eles sabe... eu fui percebendo que eu comecei a cativá-los... mais... e eles gostavam demais de mim... e foi muito rápido a adaptação... inclusive a diretora da escola disse que ela nunca viu uma turminha que se adaptou tão rápido né... que acabou o choro tão rápido... mas foi para o meio da história...porque a gente criou um vínculo muito grande... inclusive com as famílias... eu sei que tudo isso se deve também a questão das histórias...da contação de história... (AMORa, 2021)

Os fios da memória na voz do contador aproximam gerações. Crianças e adultos são envolvidos no prazer, no encanto de ouvir os contos da tradição oral, que são em tempos passados e na atualidade, uma porta aberta para o imaginário, fonte geradora de afetividade, de cativar, criar vínculos. Nessa experiência, a contação de história pode ser uma proposta que, de maneira significativa, contribui para o acolhimento e socialização não só das crianças, mas estendida para o bom relacionamento entre a escola, a professora e as famílias, assumindo o caráter de desafio e de reconhecimento.

Esse contato com a narrativa oral ganha sentido para as crianças, que vivenciam a experiência da escuta antes da decodificação da palavra. “Refiro-me a que a leitura do mundo precede a leitura da

palavra e a leitura desta implica a continuidade da leitura daquele.” (FREIRE, 2003, p. 40). Essa prática cotidiana de contar e ouvir as crianças, apreciar suas histórias e experiências quando as crianças levam o “brinquedo ursinho” para casa e ao retornar para escola cada criança conta dos cuidados e das brincadeiras com a mascote, torna o brinquedo base das vivências preferidas da criança.

Misturar brinquedo e livros: pode-se começar assim o trabalho de sedução da criança para a leitura. À medida que o livro entra em sua vida, desde muito cedo e de forma prazerosa, o manuseio de grande diversidade de livros atraentes, com gravuras variadas, com cores diferentes, despertará seu imaginário e, conseqüentemente, seu desejo de ler. (ANTUNES, 2017, p.22).

Os momentos promovidos pela professora de contar, imaginar, conversar e, de oferecer acalanto por meio do contexto do mundo das brincadeiras transformam a rotina de sala de aula. A leitura, o brinquedo e a contação de histórias se mesclam ao mundo infantil, despertando na criança a curiosidade e o interesse pelo livro e pela leitura. Contar histórias para crianças é acordar o imaginário, é pensar possíveis respostas para as perguntas é despertar emoções, rir, chorar é sentir medo e raiva – emoções que brotam das histórias ouvidas, lidas, contadas e vividas.

Como bem colocado por Nelly Coelho (2000, p. 41), “para a criança, o conhecimento da realidade se dá através do *sensível*, do *emotivo*, da *intuição*... e não através do racional ou da inteligência intelectual, como acontece com a mente adulta e culta”. É a partir desse sensível que nossa participante de pesquisa transforma um ambiente de choro, de

insegurança em momentos acolhedores, permitindo outras sensações às crianças quando alia brinquedos as contações de histórias.

Busatto (2013) pontua que o professor deve, além de contar histórias, descobrir as razões pelas quais a faz, identificando quem é o destinatário e o contexto que está inserido. Assim, é imprescindível que o contador se identifique com o ouvinte, faça uma conexão entre eles e o conto. Por fim, para além de escolher a história que será compartilhada, se faz necessário compreendê-la, estudá-la e senti-la. Para a participante dessa pesquisa, contar requer,

...um desdobramento tão grande... porque às vezes antes de contar uma história eu fico horas e horas e horas imaginando... e depois que eu conto aquela história... imagino... "nossa... mas eu podia ter falado isso... isso..." então são processos assim tão complexos que acontecem para quem conta... e é tão tanto tempo investido... é tanta dedicação envolvida que a gente não se dá o devido valor. (AMORa, 2021).

Esse relato revela que a metodologia aplicada pela professora parece não ser ensinada, é uma experiência de vida. O percurso realizado por ela foi importante para conquistar as crianças na educação infantil. Através da contação de histórias, conseguiu criar um ambiente favorável e seguro, onde as crianças puderam se identificar, tornando o processo de adaptação muito rápido e tranquilo, criando vínculos entre o contador e os ouvintes. Acolher a criança a partir da contação de história é significativo, pois desenvolve a oralidade, o prazer de escutar, ter contato com novas realidades. Não só alimenta o imaginário, como também amplia o repertório linguístico/cognitivo e cultural.

A narrativa oral, portanto, é uma das mais genuínas expressões culturais da humanidade. Comparada a um camaleão desses que habita as árvores do quintal de nossas casas, vive de encantos e, no seu espaço, vai se adaptando às cores, aos tons, conforme a realidade de cada lugar, de cada povo nos quatro cantos do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da criança se dá num processo criado a partir das interações que vivencia. Nesse sentido, vimos que a contação de história na educação infantil se transforma em uma atividade interativa e pedagógica. Mediada pela professora, contribui de maneira significativa para o processo de socialização e acolhida da criança. Desse modo, os relatos aqui descritos mostram o entrelaçamento entre a contação de história, o brinquedo e a literatura como motivadores para melhorar os relacionamentos afetivos e as relações interpessoais. Desenvolve o imaginário das crianças, abrem espaços para novas aprendizagens e, ainda, amplia o repertório linguístico, cognitivo e cultural.

Ao analisar os relatos da professora participante da pesquisa foi possível perceber o modo como se constituíram as práticas que entrelaçam literatura e oralidade em sua prática escolar. Como resultado, temos uma intensificação da afetividade no acolhimento dos alunos ao inserir em sua sala de aula a contação de histórias, gerando também uma confiança mútua entre pais, crianças e professora e escola.

Finalmente, o espaço escolar deve ser atrativo, acolhedor e que a adaptação e o acolhimento devem estar presentes no dia-a-dia da escola. Por meio da brincadeira, de ouvir e contar histórias a criança

possa expressar sua voz, corpo e vivenciar o faz de conta, aprender sobre o mundo por meio da arte milenar de contar histórias.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Walda de Andrade. **Lendo e formando leitores:** orientação para o trabalho com a literatura infantil. São Paulo: Globo, 2017.
- BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória:** Ensaios da Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BUSATTO, Cléo. **A Arte de Contar Histórias no Século XXI:** Tradição e Ciberespaço. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- COELHO, Nelly Novaes. **Literatura infantil:** Teoria, Análise, Didática. São Paulo: Moderna, 2000.
- FREIRE, Paulo. **A Importância do Ato de Ler.** São Paulo: Moderna, 2003.
- SILVA, Luiza Helena Oliveira da; RAMOS JUNIOR, Dornival Venâncio. **Os sentidos da escola e da escolha da profissão docente em relatos autobiográficos de professores em formação:** Diálogos interdisciplinares entre história oral e semiótica discursiva. In: Entreletras, Araguaína/TO, v. 3, n. 2, p. 122-140, ago/dez, 2012.
- THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral.** Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

13

HISTÓRIA ORAL NOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS: NARRATIVAS DE SI E MEMÓRIAS DOCENTES (1951-2019)

Jéssica Dayanne de Lima Santos ¹

Maicon Douglas Holanda ²

INTRODUÇÃO

Partindo do pressuposto de que a História Oral é uma “arte da escuta” (PORTELLI, 2016), e fazendo uso da técnica da História Oral de vida, estes escritos visa evocar algumas interpretações acerca das narrativas e memórias estabelecidas por quatro professoras aposentadas e migrantes no território compreendido como os Vales dos Rios Araguaia e Tocantins, região que compreende o norte do Tocantins, sul e sudeste do Pará e sul do Maranhão. Sobre o território da pesquisa, trata-se do Povoado São José – atual município de Santa Fé do Araguaia (TO) –, que fica localizada na microrregião de Araguaína, município com a segunda maior população do Tocantins.

O historiador Caio Prado Júnior (2011) no livro *A formação do Brasil Contemporâneo*, enfatiza os pormenores da estrutura social, política e econômica da sociedade brasileira em suas origens e contextos coloniais. Em uma de suas passagens, ele enfatiza o contexto

¹ Graduanda em História pelo Centro de Ciências Integradas da Universidade Federal do Norte do Tocantins (CCI-UFNT/Araguaína). E-mail: jessielimasantos@gmail.com.

² Possui graduação em História pelo Centro de Ciências Integradas da Universidade Federal do Tocantins (CCI-UFT/Araguaína); mestrando em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) na Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT/Araguaína). Atualmente é professor na Rede Estadual de Ensino do Tocantins (SEDUC/TO). E-mail: maicondouglassholanda@gmail.com.

socioeconômico do povoamento nas regiões distanciadas do litoral, como na capitania de Goiás, afirmando que o processo de interiorização se intensificou, sobretudo, com o domínio da mineração de ouro no início do século XVIII, especificamente a partir de (PRADO JÚNIOR, 2011, p. 59). Segundo o autor, o povoamento da capitania de Goiás, desde 1804, era bastante desigual. De um total de 50 mil habitantes em toda a capitania, aproximadamente 36 mil concentravam-se apenas na Comarca do Sul.

Os povoadores da comarca do Norte achavam-se muito mais espalhados que no Sul, e ocupavam só o território a leste do Tocantins. No oeste eram só tribos de índios selvagens. O estabelecimento da navegação do Tocantins em fins do século XVIII impulsionou o povoamento para o norte. É aliás sobretudo para favorecer e ativar naquela região que se criou a comarca do Norte (PRADO JÚNIOR, 2011, p. 60-61).

Diante desse contexto, percebemos que desde o período colonial até o fim do século XX, perpetuava-se a narrativa de que a região norte de Goiás era “menos desenvolvida” se comparada à parte ao sul do Estado. Esse raciocínio foi, recorrentemente, usado tanto por memorialistas quanto por historiadores que escreveram sobre a criação do Estado do Tocantins. A reivindicação da fundação do Estado, efetivada em 1988, foi embasada em nome do desenvolvimento econômico e da autonomia dos povos pertencentes ao antigo norte goiano.

Nesse ínterim, a (re)construção das memórias e das lembranças dessas mulheres sobre o passado recente estão temporalizadas nos anos 50, tendo em vista que é a partir desta década que todas as interlocutoras nasceram e se depararam com a prática migratória em

seus percursos socioespaciais. O processo migratório para esta região faz parte da historiografia oficial do município, que é, sobretudo, contada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

[...] [O município] começou a sua história quando caçadores vieram [...] e notaram que a região era propícia à agricultura e a criação de animais, pois observaram que a terra era bastante fértil e possuía rios em abundância. A “Boa Nova” se espalhou e despertou o interesse de romeiros em se estabelecer nessa promissora região. Então por volta de 1960, o Sr. Manoel Borges, acompanhado do Sr. Matias, Sr. Antônio Jesuíno, Sr. Carmini, Sr. Alípio, Sr. João Paulo e Sr. Abrão, adentraram aquela região. [...] Nessa época não havia estrada, o acesso se dava primeiramente através de embarque no rio Muricizal que desaguava no rio Pacas, chegando, à predestinada região encantados com a beleza nativa começaram a preparar as suas moradias para mais tarde instalarem as suas famílias, originando o “Centro do Manoel Borges”, mais tarde, devido à presença do Córrego São José, passou a denominar-se “Povoado de São José”. [...] Com o passar dos tempos, alguns americanos, por volta de 1966 compraram uma fazenda de nome Novo Horizonte, e por isso foram abertas as estradas que davam acesso a esse local. [...] Em 1968, o povoado começou a ser visitado por padres que, ao lotarem o fervor com que as pessoas se identificaram na fé da religião Católica sugeriu que o povoado passasse a se chamar Santa Fé. Ficando assim eleita essa nova nomenclatura. O então povoado foi evoluindo à abertura de novas estradas para inúmeras fazendas que iam surgindo e, assim Santa Fé foi crescendo com a chegada de dezenas de famílias goianas, mineiras, maranhenses, piauienses e cearenses (IBGE, 2022, *online*).

Durante as entrevistas, as professoras narraram sobre suas experiências de vida marcantes, perfazendo algumas atribuições de sentidos e de representações sobre os demasiados aspectos e vivências, no que tange a infância, a escolha e a formação docente, a cotidianidade educacional e, por fim, a aposentadoria.

Essas contexturas evidenciadas em suas memórias sobre as experiências da vida, as narratividades sobre o tempo presente também contribuem para o entendimento dos cenários e das realidades acerca das políticas públicas educacionais nesta região, além de fomentar a construção de mais estudos sobre a escrita da História da Educação no Estado do Tocantins e na região amazônica, que ainda carece de maiores concentrações de pesquisas acerca da identidade docente e das histórias de vidas de professores/as.

[...] Constatamos e estamos certos de que muitos veem importância no ofício do “pertencer ao professorado”, tida como sinônimo de mudanças significativas da realidade de uma determinada sociedade. Existem, inclusive, muitas pesquisas que enfatizam e que estão norteadas por questões como essas, que são inerentes ao compromisso dos profissionais da educação. Contudo, na prática real, ainda existem poucas ações interventivas que visam elucidar, abrangentemente falando, em um maior exaltamento e valorização do “papel” docente para a sociedade (HOLANDA, 2019, p. 95).

O presente texto, portanto, parte do propósito de analisar os relatos orais de quatro professoras migrantes e aposentadas do município de Santa Fé do Araguaia, localidade que foi desbravada durante a década de 1960 por romeiros católicos migrantes das mais variadas regiões do Brasil, sobretudo, de migrantes nordestinos.

Os trajetos, os territórios e os lugares pelos quais todas as mulheres e homens que em sua concepção alcançaram as Bandeiras Verdes no norte do Estado do Tocantins a partir da fé, assim foi constituída as cidades e as comunidades quilombolas. Dessa região. Esses trajetos demonstram a determinação e a fé desses romeiros, que acreditaram em Dona Antônia e em Padre Cícero e foram em busca de melhorias, seguiram em direção ao “sol poente” e “acharam” as bandeiras verdes, viveram e vivem a partir

disso, da concepção de que aquele lugar foi destinado aos que sofriam e que precisavam de terra e água abundante para trabalharem e criarem suas famílias (PEREIRA NETO; RATTI, 2019, p. 11).

Segundo pesquisadores (CORMINEIRO, 2010; ALMEIDA, 2004), a malha populacional da região denominada de porção norte dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins começou a se intensificar devido ao fluxo populacional e migratório que gradativamente se intensificava na região. Esse fluxo populacional era, sobretudo, movido pela fé dos romeiros que se estabeleceram na região, conforme podemos perceber o estabelecimento de pequenas comunidades no norte do Tocantins (mapa 1), tais como em Filadélfia, Araguaína, Aragominas, Muricilândia e Santa Fé do Araguaia.

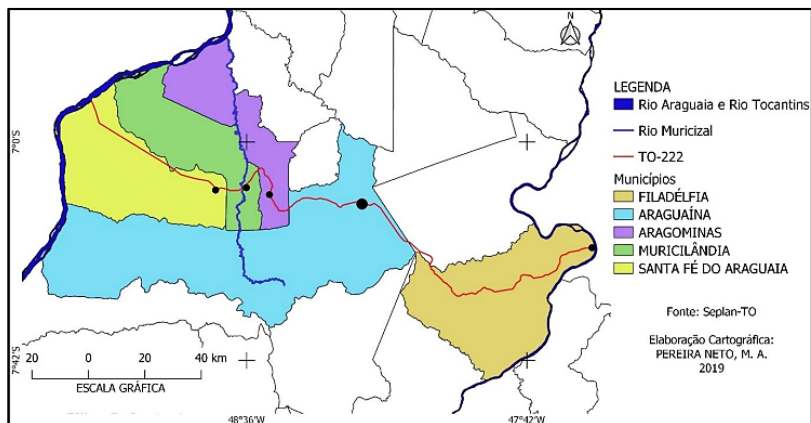
Para Almeida (2004, p. 36-37), essas constituições das dinâmicas do espaço geográfico se efetivaram muito tempo antes de o território se tornar Estado do Tocantins, pois “[...] os rios Araguaia e Tocantins serviram aos portugueses como caminho de entrada para o norte do Brasil, na procura de pedras e metais preciosos, bem como por escravos indígenas”.

Além disso, nos trechos que era possível, a navegação nesses rios contribuiu para a formação de núcleos urbanos que, depois, tornaram-se municípios local e regionalmente importantes. [...] Diante disso, o uso dos rios como vias de transporte sempre representou uma proposição natural para a população da região. [...] A implantação de uma hidrovia, entendida como um canal de navegação estruturado para o transporte de passageiros e de carga, não se apresenta estranha aos contextos econômico, social e ambiental dos habitantes e das localidades (ALMEIDA, 2004, p. 36-37).

Não obstante, somente durante as décadas de 50 e 60, durante o governo do Presidente da República Juscelino Kubitschek de Oliveira,

que a região do antigo norte goiano começaria a concentrar uma intensa malha rodoviária efetivada a partir da construção da BR-153, conhecida popularmente como Belém-Brasília.

Mapa 1: Trajetórias dos romeiros em municípios no norte do Tocantins



Fonte: SEPLAN-TO. Organização e elaboração: PEREIRA NETO, Marcos, 2019.

Desse modo, valendo-se das narrativas das pessoas comuns viventes na localidade, o objetivo deste estudo seria ouvir as vozes de educadoras do ensino básico para que se pudesse reconstruir um panorama acerca da realidade sociocultural da Educação nesta região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins. Ouvir o que as professoras têm a dizer também nos faz compreender os seus modos de viver, além das interlocutoras serem capazes de dimensionar o processo de construção e de importância de seus lugares de fala, que são demasiadamente ressignificados perante seus lugares de memórias.

Nesse sentido, entendo que é imprescindível valorizar as múltiplas subjetividades de suas cotidianidades (HELLER, 2004) no tempo presente, pois elas estão, majoritariamente, permeadas pela atribuição de valores aos anseios e as virtudes, bem como o estabelecendo de uma

reconstrução das memórias individuais e coletivas, capazes de recontar ou reviver suas identidades docentes, seus modos de agir e de pensar a sociedade que é demasiadamente ampla e multifacetada.

Estes escritos estão ancorados ao estabelecimento de uma relação dialógica horizontal, ou seja, atribui-se a ideia de que são as interlocutoras que narram e descrevem suas histórias do passado. É importante frisar que esse pensamento democrático só foi alcançado graças à aplicação da História Oral enquanto um pilar fundamental para a construção da pesquisa qualitativa, no qual permite uma aproximação fiel entre pesquisadores e sujeitos históricos. A *Reconstrução do Passado* desses sujeitos comuns permite construirmos uma historicidade crítica, calcada piamente na tese de que

[...] a história, como estados de coisas do passado humano a ser conhecido historicamente, não está coisificada na base de dados das informações das fontes, de tal forma que já estaria narrada nas fontes e que, assim narrada, só poderia ser conhecida pela crítica das fontes. A crítica das fontes, nessa autossatisfação enganadora da história, seria o procedimento na qual a manifestação empírica do passado humano seria depurada das dissimulações, distorções e transposições que ofuscam o olhar sobre o que aconteceu realmente no passado como história (RÜSEN, 2010, p. 124).

O pressuposto do historiador Jörn Rüsen aponta para atentarmos a necessidade e a importância da escrita da História pautada nas interpretações crítica às fontes, de modo que pudéssemos, fazendo isso, dar menos valoração aos negacionismos e as afirmações revisionistas com ausência de cientificidade sobre dados processos sócio-históricos dotados de dinâmicas culturais e territoriais.

Desse modo, localizada numa região marginalizada do Brasil, Santa Fé do Araguaia, assim como os demais municípios ao norte do

Tocantins, ainda não possui arquivos consolidados, e, além disso, a pesquisa sobre a região ainda é bem incipiente. Por isso, muitas pesquisas realizadas sobre a territorialidade têm se embasado nas entrevistas orais coletadas diretamente com os sujeitos históricos, a fim de que possamos conhecer melhor a população desse enorme e diferenciado país, não somente a história das suas elites, mas também a história dos sujeitos comuns. As professoras entrevistadas nesta investigação contribuem sobremaneira para compreendermos e darmos publicidade à questão da cultura educacional no interior do Brasil. E isso só se tornou viável por intermédio do uso da História Oral.

HISTÓRIA ORAL E A (RE)CONSTRUÇÃO DO PASSADO DE PROFESSORAS NORTISTAS

A historiadora Verena Alberti (2006) que afirma em uma de suas obras que construir as histórias e trajetórias de vida do passado recente pelo método da História Oral requer adentrar em um universo extremamente minucioso. Uma das principais questões que englobam o método é que ele não consiste apenas na mera realização de entrevistas, e que “não deveríamos perder de vista o fato de que História Oral é um fazer que se aprende, sobretudo, fazendo” (RAMOS JÚNIOR, 2019, p. 360).

Existe todo um processo que envolve a colaboração conjunta tanto do entrevistado quanto do entrevistador/pesquisador, realmente para que o trabalho com História Oral seja efetiva, precisa haver essa relação mútua (MEIHY, 2005, p. 224). Para além dessas questões, Alberti (2006) salienta que a delimitação da temática é fortificada pelo viés da construção/elaboração de um “roteiro geral de entrevistas, que servirá de base para os roteiros individuais dos entrevistados, [...] resultado do

cruzamento entre o que há de particular àquele entrevistado e o geral a todos os que foram listados” (ALBERTI, 2006, p. 176-177).

Diante disso, o que podemos assimilar é que a delimitação daquilo que se pretende pesquisar – levando em consideração também o abarcamento das hipóteses – é necessária para a fluidez dos diálogos com os sujeitos interlocutores da pesquisa. Uma série de procedimentos é importante para que a troca de conhecimentos ocorra, como a construção de um termo de consentimento de entrevistas, a realização dos diálogos propriamente ditos, a transcrição das gravações, bem como a “transcrição” das narrativas, a conferência do material escrita, passo importantes para a consolidação de suas análises das fontes históricas (ALBERTI, 2006).

Com essa série de procedimentos, Alberti (2006, p. 175) assevera que mobilizamos a construção da História que “têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou”.

Mesmo com a série de procedimentos necessários para a construção da pesquisa histórica oral, os pesquisadores precisam lançar problematizações acerca da “cegueira epistêmica”. Essa conduta na pesquisa é propiciada, sobretudo, pelas “receitas” do método da História Oral, que muitas vezes atribuem às narrativas como meras fontes primárias que direcionam o pesquisador à atribuição de sentidos e de representações sobre aquilo que de fato ele mesmo vivenciou durante os diálogos. A “cegueira epistêmica”, portanto, é a

incapacidade de ver os sujeitos de nossas pesquisas como sujeitos do conhecimento ao invés de vê-los como fontes para produção de documentos de valor histórico. Articulada ao poder classificar, a cegueira epistêmica dos que habitam certas geografias da razão se legitima no discurso da cientificidade – do método e da disciplinaridade – e se liga ao que Gordon (2008; 2012; 2013) chama de fetichização das regras do método (RAMOS JÚNIOR, 2019, p. 365).

Nesse sentido, é preciso que o pesquisador assuma, de fato, a noção de que essas pessoas produzem conhecimentos e saberes que são legítimos, e não apenas alguns sentidos ou representações sobre uma dada realidade de suas vidas, literalmente entendendo que a produção de conhecimento não só deve ser atribuída ao espaço acadêmico. “As entrevistas não só dão acesso ao significado das experiências dos sujeitos, como também fazem parte de suas práticas de produção de conhecimento” (RAMOS JÚNIOR, 2020, p. 365).

Outrossim, Thompson (1992) e Alberti (2006) acentuam que a História Oral, em tese, possibilita “dar voz” aos sujeitos comuns, daqueles que “não deixaram registros escritos de suas experiências e formas de ver o mundo”, como afirma Alberti (2006, p. 157). Em outras palavras, o método oral consiste na visibilidade daqueles incapazes de escrever sua própria história sozinha, a história dos humildes, dos vencidos, dos considerados “sem História” (ALBERTI, 2006, p. 158-159). Além disso, a construção da história baseada em pressupostos de narrativas orais possibilita ao pesquisador uma maior abrangência de temáticas para pesquisas, uma vez que o método também fomenta a “abertura de novas áreas de investigação” (THOMPSON, 1992, p. 27).

Contudo, é cabível considerar que a expressão “dar voz” aos sujeitos é um tanto equivocada. Essa expressão, utilizada bastante no

período que sucede a criação e consolidação da História Oral, utilizada pelos autores em obras (sobretudo manuais) datados sobre a metodologia estão ultrapassados. Dessa maneira, é importante estar atento ao pensamento de Holanda (2019), quando ele corrobora com outros autores ao afirmar que

[...] todos os sujeitos históricos têm suas vozes, alguns enfatizados, outros silenciados ou esquecidos. Contudo, não cabe a nenhum pesquisador simplesmente “dar voz” às pessoas, a fim de visar “uma história vista de baixo”, mas sim visibilizar, dar chances ou alternativas para que as vozes [...] sejam cada vez mais ecoadas, enaltecidas e corroboradas pela sociedade (HOLANDA, 2019, p. 42-43).

Essa questão está implicitamente relacionada à ética do pesquisador frente às narrativas orais que eles têm em mãos. Janaína Amado, em seu artigo intitulado *A culpa nossa de cada dia: ética e história oral* elucida a importância da ética que deve ser inerente à prática que envolve pesquisas baseadas na oralidade. Ela corrobora dizendo que há necessidade do historiador

[...] ser fiel não apenas as palavras dos informantes, mas ao sentido da entrevista, evitando, por exemplo, citar trechos onde apenas uma parte das opiniões é revelada, para não lhes alterar o seu significado global; a necessidade de o historiador explicitar para os informantes, os objetivos do trabalho e os possíveis usos que fará da entrevista; a necessidade de respeitar as solicitações dos entrevistados, como o resguardo da identidade [...]; a necessidade de diferenciar a fala de cada um dos entrevistados, evitando diluí-los em um conjunto homogêneo (AMADO, 1997, p. 149).

Assim como a autora aponta, seremos fiéis às palavras e expressões utilizadas pelas professoras entrevistadas, de modo que possamos respeitar a maneira como se expressam e enxergam o mundo, que visam

“autonomia e maior transparência”, além de respeitar e valorizar as “relações interpessoais estabelecidas entre pesquisador e sujeitos entrevistados” (HOLANDA, 2019, p. 44). Diante da ética envolvida na pesquisa, e, mesmo havendo o consentimento das interlocutoras, decidimos apresentar, durante toda a pesquisa, somente o último sobrenome das entrevistadas, pois assim pensamos em garantir uma maior integração e preservação de suas identidades.

NARRATIVAS DE SI E MEMÓRIAS DOCENTES: AS HISTÓRIAS DE VIDA QUE SE CRUZAM

Alves (*in memoriam*), Carvalho, Sousa e Santos³ são as professoras aposentadas colaboradoras desta pesquisa. Todas possuem mais de 30 anos de carreira profissional docente, iniciadas ainda na época do antigo norte de Goiás, no povoado São José. Sobre suas escolhas, diversos fatores motivaram-me a visibilizar as suas vozes. Uma questão importante foi o argumento de Thompson, que em uma passagem de seu livro *A voz do passado*, que afirma que a História Oral permite tornar a História uma atividade mais democrática à medida que a metodologia vem sendo construída pelas próprias vozes dos sujeitos que testemunharam demasiados eventos sócio-históricos. Para o autor, a usabilidade da História Oral

[...] pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando um método bastante promissor para a realização da pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como

³ Optamos, mesmo com o consentimento das entrevistadas, por apresentar somente o último sobrenome das docentes, de modo dar ênfase a questão da ética que exige dos pesquisadores diante do uso da História Oral. Essa decisão procura evitar, de certo modo, a exposição das identidades das interlocutoras da pesquisa.

também valorizar a memória dos homens. A memória de uns pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

A principal justificativa da escolha das interlocutoras baseia-se na proximidade do autor/pesquisador com elas, tendo em vista que convivi com as professoras durante um período de minha trajetória como estudante do ensino básico. Desse modo, a escolha esteve motivada no desejo de recontar as trajetórias dessas pessoas importantes para a instauração da educação nessa localidade do interior do Tocantins.

Uma das peculiaridades comuns nas histórias de vida narradas por quatro professoras é a forma em que elas relatam as lembranças da vida escolar, as brincadeiras de crianças e as dificuldades oriundas principalmente pelas más condições socioeconômicas. Durante a gravação dos relatos, foi perceptível que em alguns momentos do diálogo as entrevistadas sentiram-se emocionadas, sensibilidade evidenciada pelos olhares, pelos gestos e pelas reações.

Esta seção pretende evidenciar os sentidos e os discursos presentes nas narrativas das professoras durante os diálogos realizados em 2019. Com isso, Antes de adentrarmos nas problematizações acerca da cultura política nesta região do antigo norte de Goiás, cabe, primeiramente, destacar uma breve trajetória de vida das professoras, sujeitos da pesquisa, e suas vivências com base nos eventos posteriores às práticas migratórias para o território goiano.

A começar, evidenciaremos a trajetória da professora Alves, nascida no ano de 1953 no município maranhense de Carolina, às margens do Rio Tocantins. Mudou-se para o povoado São José durante os anos 1970, juntamente com seu núcleo familiar, em busca de maiores oportunidades de vida. Seus pais tinham vastos saberes com o labor da

terra, e apesar da abundância de alimentos que a terra ofereceu, a carência na vida de Alves não estaria relacionada à falta de alimentação, mas sim nas dificuldades encontradas para o início, a permanência e finalização da vida escolar. Em meio ao desemprego, ela narra que se inseriu na carreira ainda bem jovem, quando teve a oportunidade de substituir uma professora que atuava como docente nos anos iniciais da única escola do povoado São José. Esse fato, no entanto, era uma constante na vida cotidiana de demais profissionais da educação no contexto do início da carreira profissional docente nesta região.

[...] Eu comecei a lecionar porque faltou professor. Aí me convidaram e eu aceitei, eu precisava mesmo né, porque emprego era difícil, naquele tempo, não tinha. Me convidaram porque tinha uma turma de alunos sem uma professora, porque naquele tempo já estavam dividindo os alunos, cada um ia para uma turma. Aí eu aceitei! (ALVES, 2020)⁴.

Alves, no momento da entrevista, possuía 66 anos de idade. Exerceu 36 anos de carreira docente, iniciando suas atividades no povoado ainda no ano de 1976. A docente Alves faleceu em 2021, no mesmo município no qual lecionou durante “uma vida inteira”.

A segunda interlocutora da pesquisa é Carvalho, natural de Riachão, um município localizado ao sul do Estado do Maranhão. Nascida no ano de 1952, exerceu trinta e cinco anos de carreira docente, iniciando em 1974 e finalizando em 2009. Transferiu-se para a região do antigo Goiás com os familiares, que vieram trabalhar nas terras da zona rural da região. Ela conta que via nos estudos a possibilidade de ascensão social, mesmo encarando a contrariedade de seu pai, que tinha uma postura bem rígida e acreditava que estudar não a levaria a

⁴ ALVES, M. J. Entrevista oral realizada em maio de 2019, em Santa Fé do Araguaia-TO.

nenhum futuro promissor. “O meu pai dizia que nós tínhamos que ir era pra roça, que de lá é que vinha o que comer” (CARVALHO, 2019)⁵. Ela narra:

[...] Quando eu terminei a 8ª série eu vim embora para cá [povoado São José, atual Santa Fé do Araguaia], meus pais já moravam aqui [...] tinham se mudado para cá há três anos, eles tinham passado dois anos ali na fazenda do Russo, aí depois mudaram para o povoado. Então foi o tempo que eu terminei a minha 8ª série e lá não tinha o segundo grau. Aí meu pai foi me buscar lá no Riachão. E quando eu cheguei aqui logo foi àquela procura, que naquela época quem tinha estudado a 8ª série: “nossa! Já era como ter uma faculdade hoje”, já era uma pessoa procurada. Aí quando eu cheguei aqui logo surgiu um convite para eu lecionar (CARVALHO, 2019).

Já a docente Sousa, nascida em fevereiro de 1958 em Babaçulândia, região do antigo norte de Goiás, atuou por trinta anos e quatro meses na educação básica de Santa Fé do Araguaia. Ela, assim como as demais trajetórias mencionadas, pertence a familiares detentores de parcas condições socioeconômicas. No caso de Sousa, suas condições agravavam-se por ter sido criada por uma avó e um tio, uma vez que seu pai era ausente e a sua mãe havia falecido em 1958, durante o seu nascimento. Emocionada ao narrar as memórias das dificuldades em sua infância, ela conta que um dos maiores desafios dessa época era o acesso à escola. A colaboradora relata:

Minha avó não era aposentada, meu tio não era aposentado, não tinha condições. [...] Foi difícil, muito difícil, porque para começar minha avó e meu tio não tinha condições, né? Aí estudava, aí tinha vez que parava, porque não tinha o material. Quando chegou na fase do ginásio, antigamente era ginásio, eu estudava um ano e trabalhava o outro para

⁵ CARVALHO, M. R. Entrevista oral realizada em maio de 2019, em Santa Fé do Araguaia-TO.

poder adquirir o dinheiro para o outro ano. Então não foi fácil, foi muito difícil, porque eles não tinham condições. [...] Meu pai morava numa fazenda, mas eu não tinha convivência com eles, eu só ia em tempo de férias para casa do meu pai, meus irmãos iam me buscar aí eu passava as férias lá com eles (SOUSA, 2019)⁶.

Natural do município de Iporá, em Goiás, a última colaboradora foi Santos, que nasceu no dia 27 de março de 1951. Transferiu-se para Araguaína em 1972, logo após o seu casamento. Filha de pai garimpeiro e mãe vinculada ao cotidiano doméstico, a infância de Santos é marcada pela humildade. A precarização financeira de sua família era um fator que atrapalhava a possibilidade de continuar os estudos, mas foi com muita luta que seus pais garantiram a educação dela e de seus irmãos, apesar de às vezes não terem como custear uniformes escolares e os lanches, por exemplo. Num trecho de seus relatos, ela diz:

Vivíamos numa situação muito humilde, era precária, a gente não tinha dinheiro de jeito nenhum. Meu pai era garimpeiro e ficava muito tempo fora, e aí as dificuldades eram muito grandes para a gente estudar, minha mãe lutou bastante para a gente estudar. [...] As dificuldades até de conseguir uniforme, no início a gente morava perto da escola, então não tinha esse problema de acesso, mas a gente não tinha dinheiro nem para uniforme e, às vezes a gente ia para a escola e não tinha o lanche, era difícilimo (SANTOS, 2019)⁷.

Aos sessenta e oito anos de idade, Santos me recepcionou em seu ambiente de trabalho, na Câmara Municipal de Vereadores de Santa Fé do Araguaia, local que atua por vinte e cinco anos na função de secretária. Desde que se aposentou, tem dedicação exclusiva a esse

⁶ SOUSA, R. S. Entrevista oral realizada em maio de 2019, em Santa Fé do Araguaia-TO.

⁷ SANTOS, W. S. Entrevista oral realizada em maio de 2019, em Santa Fé do Araguaia-TO.

exercício profissional. Ela é a única que, dentre as professoras aposentadas entrevistadas, ainda decidiu exercer um emprego formal.

Nas narrativas de Sousa, Carvalho, Alves e Santos, percebemos que suas trajetórias de vidas são marcadas pelas narrativas das dificuldades da vida, que vai desde as mínimas condições de acesso à educação básica até a inserção ao mercado de trabalho. Sobre a questão do mercado de trabalho, vale salientar que todas as professoras foram convidadas, em dados momentos em suas vidas, a partir de suas chegadas ao povoado de São José e que hoje circunscreve o município de Santa Fé do Araguaia.

No que compete ao início da jornada docente nessa localidade, ao ouvir, transcrever e analisar as narrativas das professoras foi constatado em suas interlocuções várias questões em comum em suas formas de narrar as experiências sobre o passado recente. Desse modo, a memória coletiva se faz presente em muitas lembranças evocadas por essas professoras, pois

[...] nossas lembranças permanecem coletivas e não nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que os outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2006, p. 30).

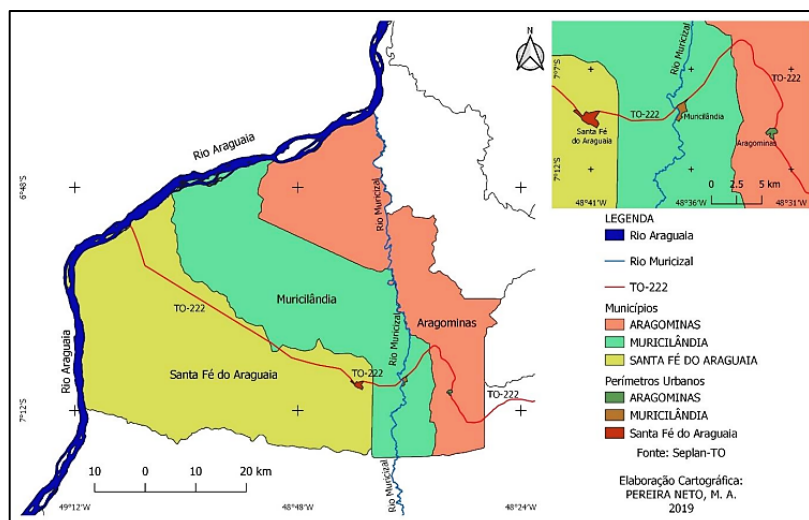
Maurice Halbwachs (2006) assevera que a memória coletiva, nestas circunstâncias, é dotada de reconstruções de grupos sociais inseridos em determinada sociedade. Ele também nos mostra que não é possível entendermos a imagem de um acontecimento passado de modo fragmentado, que vise alcançar apenas uma determinada lembrança, pois a memória coletiva só se efetua mediante a existência de

experiências ou noções comuns dos sujeitos, e não “basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança”. É preciso que essa reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns [...] (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Nesse sentido, Pollak (2012, p. 2) pontua que a memória é construída pelo amálgama de relações socialmente e coletivamente estabelecidas pelas pessoas, caracterizada por serem essencialmente imutáveis, sujeitas a flutuações e/ou transformações incessantes. Para o sociólogo, a memória individual e coletiva constitui-se de elementos imprescindíveis para a sua construção.

NARRATIVAS SOBRE A EDUCAÇÃO EM SANTA FÉ DO ARAGUAIA-TO

Todas as professoras colaboradoras narram como eram as realidades acerca das condições no qual desempenharam o ofício na docência do ensino básico e público do município de Santa Fé do Araguaia (mapa 2), numa época no qual a localidade ainda constituindo os primeiros moradores, as instituições público-administrativas, dentre outros.

Mapa 2: Localização do município de Santa Fé do Araguaia-TO

Fonte: SEPLAN-TO. Organização e elaboração: PEREIRA NETO, Marcos, 2019.

Nesse sentido, o relato a seguir é da professora Santos que descreve minuciosamente como era formado o aparato físico da escola, tratando também da questão da cotidianidade escolar:

O colégio era pequeno, a gente teve que fazer, até os professores, todo mundo se juntou para a gente fazer um barracão para receber mais alunos, porque tinha muitos alunos e não tinham sala, e aí a gente lá né? Às vezes o vento fazia cair os ciscos das palhas na cabeça da gente. Os quadros tudo muito antigo, então tinha muitas dificuldades, mas a gente levava tudo numa boa, era muito bom nesse tempo, e essa época eu falava assim: “nós ainda vamos ter nesse colégio, salas com ventilador, depois com ar-condicionado”, e minhas colegas diziam: “Eita! Mas você está sonhando alto”, e não demorou muito, e tivemos as salas com ventilador, as salas dos professores com ar-condicionado, não demorou muito tempo não para concretizar esse sonho que a gente tinha (SANTOS, 2019).

A docente evidencia a precarização da escola em que trabalhava. Era um barracão de palhas construído por professores, pais de estudantes e a comunidade do povoado São José. Ela retrata também o sonho existente, uma utopia, por assim dizer, nas questões que envolvem o desenvolvimento, as mudanças e a modernização da escola, bem como as condições de ensino na região compreendida.

No relato de Santos, fica evidente a existência de um descompasso que instituições escolares sofriam quando comparadas às demais instituições centralizadas em outras partes do Brasil, mas especificamente nas regiões sul e sudeste do país.

[...] No caso do interior do Brasil, a situação do ensino e da formação dos professores era ainda mais crítica. Como a própria legislação só exigia a formação em nível médio para os professores de primeiros e segundos graus, a formação superior ficava muito mais a cargo do próprio profissional que pela obrigatoriedade legal. Assim, nas localidades onde havia cursos superiores, especialmente nas regiões sul e sudeste do país (região de maior desenvolvimento econômico) os postos de professores polivalentes (com formação secundária) foram sendo gradativamente substituídos pelos professores com formações específicas (de nível superior) (SILVA, 2011, p. 139-140).

Além da precarização da estrutura física e material das escolas, uma característica preponderante eram as turmas multisseriadas. Essas lembranças são enfatizadas frequentemente pelas professoras aposentadas, uma vez que tiveram que lidar por alguns anos com esse tipo de organização de ensino, muito comum nas escolas de contexto predominantemente rural do norte do Brasil.

As classes multisseriadas consistem no agrupamento de diferentes séries em um mesmo espaço físico, de modo que apenas um docente

fique responsável por toda a turma. De acordo com Ximenes-Rocha e Colares (2013), “as classes multisseriadas funcionam em escolas construídas pelo poder público ou pela própria comunidade, ou ainda em igrejas, barracões comunitários, sedes de clubes, casas de professores, entre outros espaços menos adequados” (XIMENES-ROCHA; COLARES, 2013, p. 93).

A realidade do ensino na escola do vilarejo de São José, por volta dos anos 1984 era a mesma realidade descrita pelas autoras: a estrutura da escola era pequena, havendo apenas “três salas, uma cozinha e a salinha que era a secretária” (SOUSA, 2019). Os espaços, por serem limitados, preconizava-se a utilização do modelo multisseriado. “Aquele tempo era umas paredezinhas de tijolo [...] um quadro negro pra gente escrever com o giz” (ALVES, 2019).

A alfabetização de crianças de colo, até os seis anos de idade, ocorria em templos de igrejas. Sousa relata que ela foi a pioneira no que se refere à alfabetização de crianças da pré-escola. O cotidiano árduo e precário é narrado pela professora.

[...] Quando eu trabalhava com a pré-escola, fui eu que fundei a pré-escola. Naquele tempo diziam que era para alfabetizar os alunos da pré-escola, alunos com seis anos. A escola não tinha sala e eu dava aula aqui na Igreja Assembleia de Deus [...] que hoje é a CIADSETA. Aí eu trazia os alunos da Escola Castro Alves para cá, alunos com mamadeira, pequeno com mamadeira, aí eu dava aula para esses meninos, na hora do recreio eu tinha que pegar aquele montinho de menino, que era muito, levava pra escola pra lanchar; na hora que terminava o lanche, eu trazia de volta pra escola, no caso, a Igreja. Não tinha mesa, era o banco da Igreja [...] (SOUSA, 2019).

As idas e voltas da escola para a Igreja eram rotineiras. Ela nos conta que aos poucos se construíam as demais salas de aulas, que logo

facilitaria o surgimento de novas turmas. Durante o turno vespertino, aconteciam aulas em turmas multisseriadas, que correspondiam às primeiras séries. Ela narra que houve uma época que a 5ª série era lecionada no turno noturno. A energia elétrica só era possível graças ao motor e nas ocasiões que não tinha iluminação elétrica, utilizavam-se lampiões.

A partir da 5ª série começaram a ter as turmas, porque era só de noite. As multisseriadas eram durante o dia, e na maioria das vezes as aulas eram dadas com lampiões, porque energia só era de motor e só vivia apagando, fora as vezes que não tinha petróleo, aí eram de lampião. Não foi fácil não (SOUSA, 2019).

O ato de ensinar na escola com turmas multisseriadas era muito difícil, ao passo que para as professoras era gratificante observar o desempenho dos estudantes. As docentes Alves e Carvalho descrevem como funcionavam a organização do tempo e a lógica da seriação.

[...] A gente que trabalhava com multiseriais às vezes tinha 20 alunos de 1ª série, tinha 15 de 4ª série, mas eram as duas turmas juntas. A gente se dividia, daqui para cá sentava aquela turma, daqui para lá se sentava a outra turma. [...] Enquanto a gente estava aqui na 1ª série aqui o aluno estava já escrevendo a explicação lá do quadro, copiando né?! Quando eu estava copiando aqui para os da 1ª, eu já tinha passado tarefa para todos, à mão. Eles já estavam fazendo as tarefinhas deles, e os alunos eram muito atenciosos, eles esperavam, se por acaso não acabasse, tinha aquela obediência. [...] Eu dividia o quadro, eu trabalhava com a 1ª e 2ª série, e a outra trabalhava com a 3ª e a 4ª série. Aí a gente dividia a turma na mesma sala, aí a gente dividia o quadro também. [...] Enquanto a segunda estava fazendo a tarefa, eu estava explicando para a outra, a primeira, assim, no tempo que não atrapalhasse os outros. Aí quando eles terminavam de fazer a tarefa desse lado, para eu passar a tarefa para a 1ª série, do outro lado. Na

1ª série a gente estava era ao redor do aluno né? Não tem muita explicação alta, era no pé da carteira, naquele tempo era muito difícil (ALVES, 2019).

Carvalho (2019) também afirma que o cotidiano em salas mistas era “uma dificuldade tremenda, a gente não fazia um trabalho bem feito não, te digo com toda convicção”. Ela acentua que as turmas eram sempre lotadas, pois “no mínimo eram trinta e cinco alunos na sala, no mínimo, você acha que tem rendimento?”.

A falta de espaço na unidade de ensino, bem como a falta de profissionais docentes e monitores para auxiliarem as professoras durante as aulas, a precarização das condições materiais, somadas, culminam no impasse da aprendizagem das crianças, além do sentimento de sentir-se pressionadas pelo Governo e pela sociedade para que os resultados fossem sempre positivos.

Como podemos notar as professoras possuem um compromisso com a docência e querem desenvolver um bom trabalho, o que era inviabilizado, às vezes, por falta de infraestrutura. Sem dúvida, a falta de materiais didáticos compromete a qualidade do trabalho docente. Essa é uma característica de escolas que se veem obrigada a organizarem suas turmas multisseriadas, cujos docentes, muitas vezes, precisam adaptar-se a materiais inusitados para o uso didático, como utilizar “pedras, grãos de cereais, folhas para fazer tintura, produzem cola caseira entre outros materiais que ao mesmo tempo em que favorecem uma aproximação com a realidade local” (XIMENES-ROCHA; COLARES, 2013, p. 93).

A professora Sousa afirma que esses materiais improvisados e inusitados apontados pelas autoras por Ximenes-Rocha e Colares, às vezes eram manuseados na escola que ela atuava, pois se procurava uma

maneira de variar metodologias em suas aulas, para que os discentes pudessem se inteirar mais à propósitos. A professora Carvalho, por sua vez, também narra as dificuldades para serem realizados os eventos da escola, uma vez que os recursos provenientes da instituição eram escassos. Muitas vezes ela tinha que tirar recursos do próprio bolso.

Pedra, pedaço de pau, serragem para fazer trabalho, que não tinha nada. Aí depois é que apareceu todo esse material didático, né? O livro sempre teve, mas aí você não, você não tinha nada, então usava tudo de casa mesmo, aí depois que surgiu material na escola para a gente trabalhar com o aluno. A gente pedia revista velha para os alunos levar para fazer trabalho, os alunos levavam para a escola, agora não, tudo o que você quer graças a Deus têm (SOUSA, 2019).

[...] A carência nessa época era muito grande, as escolas não tinham dinheiro. Olha, quando nós queríamos fazer um evento na nossa escola, nós fazíamos bingo para arrecadar um dinheiro para a gente realizar alguma coisa na escola, se nós quiséssemos fazer um desfile que nós fazíamos todo ano, viu?! Se nos quisesse... E assim tudo, para o Dia das Mães, para o Dia das Crianças, essas datas comemorativas, a gente sempre granjeou fora porque na escola não tinha recurso (CARVALHO, 2019).

A professora Carvalho (2019) corrobora dizendo que utilizar apenas o giz e os livros didáticos já não traziam resultados satisfatórios, além disso, o “professor se desgastava muito falando, escrevendo pros alunos anotar alguma coisa, pra fazer prova”. Com o decorrer dos tempos, o ambiente escolar foi adquirindo novas condições e ajustamentos para o ensino, de modo “enriquecer as aulas”, como televisões para exibição de filmes, por exemplo. No início de sua jornada, ela lembra que isso não era possível. “Hoje que você tem uma riqueza imensa pra você dar uma aula, não tinha onde você pesquisar nada, porque não tinha uma

biblioteca, nem pra você e nem pra botar os alunos para estudar. Isso foi criado bem mais tarde” (CARVALHO, 2019).

Alves afirma que, para ser uma “boa professora”, ela precisava saber dar uma aula “prazerosa”, que incentiva os estudantes a terem acesso ao conhecimento para que eles busquem futuras melhorias de vida. Isso está relacionado com um saber docente. Segundo a professora colaboradora,

[...] a aula tem que fazer o aluno sentir prazer, tem que ser aula prazerosa. Para incentivar o aluno na sala. Se você percebe que a aula tá chata, o aluno não tem aquele entusiasmo em assistir, você dá sono ou dá vontade de sair da sala. Então na aula, o professor tem que procurar um meio, um método de dar uma aula prazerosa, que chame a atenção do aluno (ALVES, 2019).

No que se refere às práticas metodológicas utilizadas em salas de aula, as professoras Alves e Santos afirmam que sempre buscavam enriquecer suas aulas, utilizando-se de músicas, jogos, cartazes etc. Esses mecanismos visam uma maior dinamicidade para as aulas, tornando-as mais atrativas e divertidas, sem perder a essência do processo de aprendizagem.

Eu trabalhava com música. Eles achavam bom, jogo de quadro, essas coisas. Eu trabalhei mais com alfabetização, as criancinhas sempre gostam de cantar né? Para alfabetizar, produção de texto, eram através de desenho, historinhas, essas coisinhas assim. Chamava a atenção para aprender [...] era cartãozinho pra pintar a presença do aluno, era tudo bem colorido. O aluno que falasse era vermelho, a presença era verde, tinha os quadrinhos verdes. Aí era o aluno mesmo que pintava [...] aí todo mês mudava, pregava na parede, eu ia chamando o aluno e ele ia lá e pintava (ALVES, 2019).

Mesmo diante de toda precarização, as professoras entrevistadas afirmam que a maior recompensa da profissão é quando elas percebiam o desenvolvimento de estudantes ingressos que não sabiam ler e escrever, mas quando chegava o final do ano letivo todos já haviam desenvolvido essas habilidades. Para as aposentadas, essa é a maior lembrança que fica dos tempos de atuação em salas de aula. Sousa diz que se sente honrado por saber que hoje existem muitos profissionais, como “advogados, dentista, médicos, e de saber que muitos passaram por minhas mãos e na mão de tantos outros professores” (SANTOS, 2019).

Ter acesso a uma educação de qualidade é fundamental para a dignidade humana. As professoras afirmam que decidiram seguir o caminho da docência devido à oportunidade que tiveram de ter uma profissão e ajudar outras crianças que, assim como foi a trajetória de suas vidas, não tinham sequer uma educação com maior qualidade. Elas afirmam que construíram seus próprios sonhos, ao passo que também ajudaram a construir o sonho de muitas crianças da comunidade de Santa Fé do Araguaia.

Esses pensamentos sobre o ideal de crescimento intelectual e ascensão social também são enfatizados por Galvão:

a escolaridade lhes proporcionará o pleno acesso às riquezas e, sobretudo, a ascensão social. Os reais determinantes sociais e econômicos da miséria e da exclusão fazem parte da lógica econômica do sistema capitalista. A escola é uma instituição parte deste sistema e não possui autonomia para transformá-lo (GALVÃO, 2006, p. 167).

O autor, nesse sentido, entende que a educação, de modo geral, está intrinsecamente relacionada à construção da cidadania, que é

entendida, nesse caso, como o direito ao acesso a bens e serviços essenciais para a existência humana. A realização da profissão de professor e a continuidade do legado e contribuição dessas professoras são as maiores virtudes que o exercício da docência proporcionou em suas histórias de vidas e nas vidas de tantos outros sujeitos residentes nesta região do norte do Tocantins.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa, percebemos o quão importante é fazermos uso da história oral de vida para desvelar os sentidos e representações embutidas nas narrativas das professoras entrevistadas. Isso permite-nos dar um mergulho nas diversas possibilidades que nos deparamos ao se trabalhar com a memória docente, fazendo-nos simultaneamente, desvelar suas práticas e saberes contidos em suas trajetórias nos planos pessoais e profissionais. O método também é capaz de aflorar perspectivas para algumas inquietações, que nos sensibilizam, tais quando o pesquisador se depara diante de narrativas de dificuldades e de exclusão social. “Recordar o passado é uma coisa fundamental. Eu lembro que cansei de sentar-se ao lado de um aluno e conversar. Contava a minha situação, porque quando você se torna professora, a gente passa a conhecer a situação de cada aluno”, conforme aponta a docente Sousa.

Diante dos relatos (auto)biográficos das professoras interlocutoras da pesquisa, conclui-se que a vida é narrada como permeada pelas dificuldades nos mais diversos sentidos do cotidiano, como dificuldades para frequentar a escola. Contudo, a narrativa que prevalece é a de que a mudança de vida partia somente da relação com o saber e a escola, ou

seja, frequentar a escola era o único caminho que deveria ser percorrido para a construção de uma vida melhor, obtendo maiores oportunidades. Assim sendo, é possível inferir que, embora a profissão tenha sido escolhida por acaso ou devido à falta de outras opções, a memória que ficou é que essa escolha foi positiva, a ponto de sentirem saudade do cotidiano escolar.

Em suas narrativas orais, constata-se a importância no ofício do “pertencer ao professorado”, que é tida como sinônimo de mudanças significativas da realidade de uma determinada sociedade. Existem, inclusive, muitas pesquisas que enfatizam e que estão norteadas por questões como essas, que são inerentes ao compromisso dos profissionais da educação. As narrativas das professoras contribuem para tornar suas histórias de vidas e suas identidades cada vez mais públicas, além de favorecer a compreensão/percepção das condições educacionais no norte do Tocantins, na espacialidade e temporalidade em que as profissionais entrevistadas lecionaram. Contudo, ainda se percebe que, na prática real, existem poucas ações interventivas que visam elucidar a publicização e valorização do “papel” docente perante a sociedade brasileira, inclusive nesta região localizada nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. Fontes Oraís: Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 155-202.
- ALMEIDA, Alivinio de. **Hidrovia Tocantins-Araguaia: importância e impactos econômicos, sociais e ambientais segundo a percepção dos agentes econômicos locais.** Orientador: Fernando Curi Peres. 2004. 155 f. Tese (Doutorado em Ciências) - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba, SP, 2004.

CERTEAU, Michel de. Fazer História. In: CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 31-64.

CORMINEIRO, Olivia Macedo Miranda. **Trilhas, veredas e ribeiras**: os modos de viver dos sertanejos pobres nos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins (Séculos XIX e XX). Orientador: Paulo Roberto de Almeida. 2010. 259 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, 2010.

GALVÃO, Roberto Carlos Simões. Cidadania e educação no Brasil. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 21. p. 166-170 mar. 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HELLER, Agnes. Estrutura da vida cotidiana. In: HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 7ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 17-41.

HOLANDA, Maicon Douglas. **(Des)caminhos da docência**: reconstruindo as histórias de vida de professoras de Santa Fé do Araguaia - TO. Orientadora: Martha Victor Vieira. 2019. 100 f. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, TO, 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Histórico**: Santa Fé do Araguaia. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=33922&view=detalhes>. Acesso em: 13 ago. 2022.

PEREIRA NETO, Marcos; RATTIS, Alex. Perspectiva cartográfica das comunidades quilombolas no interflúvio Araguaia-Tocantins. In: XIII ENANPEGE, 2019, São Paulo. **Anais [...]** São Paulo, 2019.

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

PORTELLI, Alessandro. **A História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letras e Voz, 2016.

PRADO JÚNIOR, Caio. Povoamento. In: PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**: colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 31-120.

RAMOS JÚNIOR, Dernival Venâncio. Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral. **História Oral**, v. 22, n. 1, p. 359-372, jan./jun. 2019.

RÜSEN, Jörn. Metodologia: as regras da pesquisa histórica. In: RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Trad. de Asta-Rose Alcaide. Brasília: Universidade de Brasília, 2010. p. 101-154.

SILVA, Norma Lucia da. **Institucionalização do Ensino Superior de História e profissionalização docente no interior do Brasil - Araguaína, TO (1985-2002)**. Orientadora: Marieta de Moraes Ferreira. 2011. 192 f. Tese (Doutorado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História oral**. 3ª ed. Trad. de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

XIMENES-ROCHA, Solange Helena; COLARES, Maria Lília I. Sousa. A organização do espaço e do tempo escolar em classes multisseriadas: na contramão da legislação. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 50, p. 90-98. abr./mai. 2013.

O PROTAGONISMO DAS MULHERES NAS OCUPAÇÕES DOS BAIRROS ITAÚNA II E PAULO CORRÊA EM PARINTINS/AM ¹

Jheniffer Natividade Rodrigues ²

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O direito à moradia, em meio a outros, foi proclamado pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) “[...]como um ideal comum a ser alcançado por todos os povos e todas as nações[...]” na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), e décadas depois, no Brasil passou ser um direito constitucional (1988)³. A temática desse projeto diz respeito às lutas por esse direito básico que é a moradia, assunto relevante para a toda a sociedade, mas que não recebe toda atenção que deveria, mesmo que seja visível a desigualdade entre aqueles que lutam por um espaço para moradia.

Parintins está localizada à margem direita do Rio Amazonas, está a leste do Estado e na divisa com o estado do Pará, distante da Capital Manaus 368,80 km em linha reta e 420 km por via fluvial⁴. Nessa década

¹ Pesquisa orientada por Mônica Xavier de Medeiros. Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora do curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Amazonas/UEA. E-mail: mxdmedeiros@uea.edu.br.

² Graduanda no curso de Licenciatura em História na Universidade do Estado do Amazonas/UEA. Bolsista do Programa de Apoio à Iniciação Científica (PAIC) com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. E-mail: jheniffer.natividade@gmail.com.

³ Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição. Constitui.

⁴ (SOUZA, 2013, p. 1).

de 1990, houve um crescimento populacional e com a falta de estrutura para atender toda essa população que se encontrava na cidade, os bairros se expandiram (SOUZA, 2013, p. 66) A cidade é palco para o Festival Folclórico que é uma das maiores manifestações culturais do Brasil.

A partir da década de 1990, em decorrência do êxodo rural, a cidade passou por um crescimento populacional mais acelerado. Mas as condições de vida na cidade, no entanto, não eram boas e as pessoas passaram por condições difíceis, sem moradia e emprego. Então as disputas por terra, nesta época, acirraram-se com sucessivas ocupações na fazenda Itaúna, que era propriedade do senhor Paulo Corrêa, que morava em Santarém no Pará. No esforço de pôr termo aos conflitos em torno da terra, a prefeitura de Parintins comprou a fazenda Itaúna. A partir dessas ocupações na fazenda Itaúna, originaram-se quatro dos bairros mais populosos de Parintins: Itaúna I, Itaúna II, Paulo Corrêa e Bairro União.

Esta pesquisa analisa a participação de mulheres nos movimentos sociais na cidade, especificamente nas lutas por moradia que resultaram na constituição dos bairros Itaúna II e Paulo Corrêa. Como objetivos buscou-se entender a trajetória de vida das moradoras e as motivações que as levaram a participar do processo de ocupação das terras da Fazenda Itaúna, visto que muitas moravam em outras cidades ou em comunidades rurais antes de virem a Parintins. É preciso entender, também, se nas vivências desses movimentos populares, havia as diferenças de gênero, que subalternizavam e invisibilizavam as mulheres. E por fim, identificar no cotidiano das ocupações, as estratégias que as mulheres desenvolveram para suprir a falta de luz elétrica, escola para os filhos e postos de saúde, dentre outros desafios.

De acordo com Helene (2019), a partir dos movimentos sociais, em particular os movimentos de moradia, podemos perceber que o espaço do gênero feminino não se limita somente ao espaço doméstico, mas para além disso, as mulheres são muitas vezes as principais integrantes desses movimentos sociais de resistência e de reivindicação de direitos. Então a discussão de gênero e a luta por terra se imbricam quando mulheres trabalhadoras buscam seu direito à moradia e se organizam através de movimentos sociais para lutar pela terra, inserindo-se no espaço público.

Este estudo amplia as questões norteadoras da pesquisa realizada na edição Programa de Iniciação Científica 2019/2020 intitulada “Pelo direito à cidade: Histórias e Memórias da ocupação dos Bairros Itaúna II e Paulo Corrêa”, pois traz a problemática do gênero e de como as mulheres vivenciaram o movimento e o dia a dia das ocupações de terras urbanas. Nessa ocasião, a História Oral foi utilizada como metodologia, pois a investigação partiu centralmente da realização de entrevistas realizadas com o sujeito social da pesquisa. Ao todo, neste artigo, foram selecionadas 5 entrevistas.

Segundo Ferreira:

O uso sistemático do testemunho oral possibilita à História Oral esclarecer trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não tem como ser entendidos ou elucidados de outras formas: são depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres, crianças, miseráveis, prisioneiros, loucos... São histórias de movimentos sociais populares, de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas, de versões menosprezadas, característica que permitiu, inclusive, que uma vertente da História Oral se tenha constituído ligada à memória dos excluídos. (FERREIRA, 2012, p. 171).

A narrativa oral produzida na entrevista não é objetiva no sentido de ser fiel aos acontecimentos históricos. Ao contrário, é uma construção da memória realizada no momento (tempo presente) da entrevista. Assim como argumenta (PORTELLI, 2010, p. 11), “o conteúdo da memória pode ser o passado, mas a atividade de recordar, a atividade de contar a história do passado é uma atividade do presente, e a relação que se coloca é uma relação entre presente e passado”. Os depoentes lembram de suas experiências, interpretam e selecionam somente o que querem repassar a quem o entrevista, o passado é acessível pela memória.

A fonte oral é uma produção conjunta entre o entrevistado e o historiador, que lhe faz questões. A fonte oral nasce, portanto, de um diálogo e precisa-se estar atento, pois a narrativa não nos traz apenas informações, mas vem permeada da filosofia, da interpretação e da perspectiva daquele que enuncia. Outro ponto é o silêncio das entrevistadas, que nos faz refletir em como essas mulheres irão repassar somente as informações que elas queiram que seja exposta.

PARINTINS NA DÉCADA DE 1990

A partir dos anos de 1990, houve um aumento no número de migrações para a cidade de Parintins, no Estado do Amazonas e, conseqüentemente, surgiram novos bairros para suprir a necessidade de moradia da população que ia crescendo. Segundo Souza (2013), Parintins, na década de 1990, transparecia ser a principal alternativa para uma melhoria de vida, porque as políticas que deveriam atender a população do campo eram insatisfatórias, e na cidade o Festival Folclórico estava no seu auge. Outro fator que contribuiu para o êxodo

rural foi o econômico que deixou muitas famílias desamparadas por longos anos e na transição das décadas de 1980 para 1990, a diminuição do preço da juta no mercado e a intensificação da pecuária, que surgiu como principal atividade econômica na década de 1980, contribuíram para essa ocorrência.

A população urbana começou a crescer mesmo com a crise econômica que o município estava enfrentando, decorrente também do contexto nacional. Segundo Souza (2013) essas migrações que estavam ocorrendo, foram motivadas pelas políticas inadequadas pensadas para o campo, que terminavam por obrigar famílias a se mudarem para o espaço urbano, na esperança de uma vida melhor, pois o Festival Folclórico estava atraindo muitos turistas e isso criava expectativas de emprego e renda. As pessoas migravam do campo para a cidade, massa sem moradia e sem recursos terminaram por lutar através das ocupações, como foi o caso da ocupação da Fazenda Itaúna, que originou os bairros anteriormente identificados. Dentre estes bairros, a pesquisa delimitou-se ao estudo da formação dos bairros Itaúna II (1995) e Paulo Corrêa (1997).

As características ímpares do movimento de ocupação da fazenda Itaúna de Parintins são evidenciadas principalmente pelo momento histórico, social e econômico em que se deu. A cidade vivia as consequências de mais uma crise econômica nacional que se estendia desde o governo do presidente José Sarney motivada pela dificuldade do governo em conter a inflação e desenvolver o crescimento da economia e ao insucesso dos planos econômicos lançados (MENEZES, 2017, p. 21).

Neste sentido, Parintins recebia um fluxo migratório contínuo, pois há um forte deslocamento de pessoas entre as zonas rural e urbana no município, não apenas aquelas que com expectativas de terem acesso

a bens sociais (educação, saúde, moradia...) na zona urbana de Parintins, mas também aquelas pessoas que, sem ter o desejo de desvincular-se da zona rural, desejam um entreposto na cidade, para ter onde ficar nas incansáveis viagens fluviais em busca de saúde, ou outros bens acessíveis a partir da cidade.

Menezes (2017) analisa os termos utilizados para se referir a ação de grupos que adentram em locais que não são de sua propriedade como o termo “ocupação”, que é utilizado pelas ciências sociais, que substitui o termo “invasão” que normalmente são utilizados pela imprensa e no senso comum, de forma pejorativa para indicar tal ação. Pois, o migrante no olhar da imprensa é gerador de conflito, pois “invade” áreas para construção de moradias irregulares, fazendo nascer bairros sem saneamento básico, violentos, carentes de todo os serviços públicos. Outra interpretação a respeito do imigrante vem a ser o fato de contribuírem para “superlotar” e fazer diminuir a qualidade no atendimento de hospitais e escolas. Percebemos a construção, então, de uma imagem negativa/pejorativa em relação a essas pessoas.

ESTE ANO EU VOU PRA BAIXO DA MINHA CASA: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE LUTAS POR TERRA

Scott (1995) introduz a questão do gênero como categoria analítica, como uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” e “diferença sexual”, mas que o interesse acadêmico nas mulheres foi fruto do movimento feminista que pautou para a sociedade a importância das mulheres, seu protagonismo e a luta pelos seus direitos. Com isso, Soihet (1997, p. 399) diz que “pluralizam-se os objetos da investigação histórica, e, nesse bojo, as mulheres são alçadas

à condição de objeto e sujeito da história”⁵. O termo “gênero” vem sendo utilizado desde a década de 1970 para expressar a diferença sexual, e por serem marcadas por inúmeras diferenças, aborda-se a história das mulheres. Santos diz:

Sabe-se que devido às mudanças na historiografia, foram abordadas outras temáticas inclusive o estudo sobre as mulheres e outros temas que eram excluídos da história, ou seja, a mulher deixou de ser vista somente como dona do lar e adquiriu espaço nos temas enquanto pesquisa. (SANTOS, 2014, p. 6).

Desta forma, há um compromisso dos historiadores com uma história que inclua a fala dos oprimidos, que por muito tempo foi marginalizada nos estudos históricos. Para além disso, há a dificuldade de acesso à moradia. Diana Helene afirma que:

Mas é também por serem designadas à posição daquelas que cuidam cotidianamente das crianças, idosos e outros, o espaço da casa eleva-se a uma importância muito maior. Isto é, para elas, a moradia significa muito mais que um abrigo ou uma mercadoria, é um espaço essencial de proteção de si e de manutenção daqueles dependentes de seus cuidados. O valor de uso da moradia para o gênero feminino envolve particularidades que elevam sua importância para muito além de seu valor de troca. (HELENE, 2019, p. 957)

Apesar do espaço doméstico ser atribuído somente as mulheres, não são atividades exclusivas para seu domínio. No entanto, a falta de moradia na cidade para as famílias que vinham para o espaço urbano, motivou a organização em movimentos para lutar por políticas públicas

⁵ SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

que as dessem assistência, então não é somente uma luta por moradia, mas também pelo direito à cidade⁶.

Em janeiro de 1995, motivados pelo sucesso da primeira ocupação de terras na Fazenda Itaúna, que ocorreu em 1992, foi ocupado outro lote o qual se tornaria o bairro Itaúna II. Movidos pela vontade de adquirir seu próprio terreno, os ocupantes reuniam-se na casa daqueles que estavam a frente do movimento para realizar cadastro prévio de quem participaria e arquitetaram estratégias para concretizar as ocupações. Os trabalhadores e famílias que necessitavam tentaram ocupar as terras, porém muitas dessas tentativas foram frustradas, até realmente conseguirem. Marcela Lima Teixeira ⁷diz:

Houve várias tentativas... aí por exemplo, começava no dia x, que era um, talvez assim, um dia combinado pra aquela equipe que ia, só que de repente a imprensa sabia, a imprensa divulgava, aí aparecia mais gente, aquilo aumentava, a polícia vinha e entrevistava, então todo mundo ficava com medo, parava. Aí quando as pessoas retornavam, muitos dizia ‘não vai dar certo, a polícia vai... não, esse lado não vai valer, o dono já vai vim’, sempre colocavam medo nas pessoas, né?

Partindo para a compreensão das motivações que levaram essas pessoas a participar desse movimento, Joana Darc⁸ também nos diz que morava na região do Uaicurapá, na casa de seus pais. Quando retornou a Parintins em busca de estudos para os três filhos sua irmã já estava no movimento de ocupação de terras na cidade e isso facilitou, pois ganhou

⁶ A expressão faz referência à obra de Henri Lefebvre, que analisa os processos de urbanização nas sociedades capitalistas modernas.

⁷ Marcela Lima Teixeira, 46 anos, Professora, nascida em Parintins. Entrevista realizada na casa da entrevistada no dia 23 de janeiro de 2020.

⁸ Joana Darc Pereira Rodrigues, 50 anos, funcionária pública, nascida em Parintins. Entrevista realizada no local de trabalho da entrevistada no dia 20 de janeiro de 2020.

um terreno dela. Em geral, as crianças estudavam na escola Ryota Oyama, localizada no Centro da cidade, e mais tarde a comunidade conseguiu um ônibus para levar os alunos até a escola que é bem distante do bairro, muitos precisavam ir andando até o destino, com dificuldades, pois não havia asfalto nas ruas ainda. O sonho da casa própria foi a motivação de Natalina Nunes⁹, que relata “ Eu passei 16, como eu disse, passei 16 anos e meu maior sonho era ter minha casa, minha casa própria e eu sempre dizia pros meus amigos, num sei de que forma, num sei de que jeito, num sei como vai ser, mas este ano eu vou pra baixo da minha casa e foi o que aconteceu”.

Apesar de conquistarem uma melhora de vida no bairro, antes viviam em condições mais difíceis em relação a água, luz elétrica e escola. Havia pontos específicos do bairro onde havia uma torneira que fornecia água para todas as famílias, então lutavam para administrar durante o dia toda a pouca água. Os moradores saíam de suas casas para ir buscar a água nessa torneira. Em relação a energia elétrica, puxavam os ditos gatos dos bairros vizinhos, porém era uma energia irregular, havia receio de ligar determinados eletrodomésticos, inclusive a empresa que fornecia a energia Companhia Energética do Amazonas/CEAM, constantemente enviava funcionários para retirar os fios irregulares. E em relação às escolas, elas se encontravam no Centro da cidade, então as famílias tinham que encontrar maneiras de levar os filhos à escola.

Em 24 de abril de 1997, ocorreu a ocupação de terras do que hoje é o bairro Paulo Corrêa. Muitas famílias oriundas da zona rural do município, deslocaram-se para a cidade com o objetivo de conquistar

⁹ Natalina Silva Nunes, 61 anos, dona de Casa, nascida em Parintins. Entrevista realizada na casa da entrevistada no dia 09 de janeiro de 2020.

um pedaço de terra, devido à notícia da imprensa local e por meio de parentes que já residiam na cidade. O nome do bairro foi escolhido em uma assembleia pelos moradores ficando o nome do ex proprietário das terras no intuito de sensibilizá-lo e até que pudesse doar essas terras a quem precisava ou negociar. A entrevistada ¹⁰ nos diz sobre sua motivação em participar do movimento de ocupação:

Eu morava lá no São Benedito, a travessa São Benedito na casa da minha mãe, aí eu já tinha filho, aí poxa, pra morar junto né, aí eu vim atrás de um terreno pra mim, aí quando eu vim, eu peguei um ali na rua 3, lá que a presidente era a finada Jô, ela me convidou pra mim entrar na diretoria né do bairro, aí eu entrei com ela, assim, no conselho fiscal.

Assim como na ocupação do bairro Itaúna II, a formação do Bairro Paulo Corrêa se deu a partir da união das pessoas na luta por melhores condições de vida. Ao realizar as entrevistas com as moradoras dos dois bairros, podemos perceber a participação de mulheres nesses movimentos sociais, diretamente ligadas ao grupo de linha de frente do movimento. Mais tarde, como consequência e continuidade dessa luta, nasceu as Associações de Moradores dos Bairros. Como fala a Entrevistada 1 “eu fiscalizava. A gente ia com eles, aí a gente fiscalizava os terrenos, a pessoa não queria aquele terreno aí repassava pra outra.”

Maria de Nazaré¹¹, foi membro da diretoria do bairro Paulo Corrêa. Sua motivação para participar da ocupação foi porque morava alugado. Então sua irmã que mora no Itaúna II, conseguiu um terreno para ela. Maria de Nazaré, como membro do Conselho, fazia reuniões com as

¹⁰ Trataremos como Entrevistada 1, pois esta entrevistada preferiu que seu nome não fosse divulgado, 62 anos, nascida em Parintins. Entrevista realizada no dia 27 de janeiro de 2020.

¹¹ Maria de Nazaré Peres Tavares, 68 anos, nascida em Parintins, Domestica. Entrevista realizada dia 28 de janeiro de 2020.

famílias que estavam em busca de seu direito à moradia. Conseguiu muitos terrenos para quem necessitava e ela conta que isso a deixa com o orgulho, pois “aonde eu metia a cara, essas pessoas tão [morando]”, ela comenta ainda “eu mostrava minha moral, tá numa Associação pra mostrar o que era direito”. Ela conta que houve mulheres presidentes, como a Jô, que foi uma grande líder e presidente do bairro Paulo Corrêa, já falecida, mas que na época, junto com seu Joseli “abriu as ruas”. Ela descreve que os nomes das ruas do bairro Paulo Corrêa foram decididos em conjunto pela comissão¹². E que na história dos bairros houve revezamento de homens e mulheres como presidentes das Associações dos bairros.

Essas entrevistas possibilitaram a compreensão, através das narrativas orais, sobre as transformações ocorridas em Parintins provocadas pelo crescimento urbano a partir da formação dos bairros Itaúna II e Paulo. Nos possibilitou também entender a importância das mulheres nesse processo de crescimento urbano e as motivações que as levaram participar do processo de ocupação das terras da Fazenda Itaúna. É importante dizer que essas mulheres não deixaram de realizar suas atividades domésticas, mas passam a realizar outras atividades para além das tarefas que realizavam até então. As comissões desses movimentos organizavam reuniões para criar estratégias e decidir quais ações deviam tomar. Segundo as entrevistadas, haviam muitas mulheres que se uniam e ajudavam, até mesmo para construir a casa de alguém que estivesse precisando.

¹² É importante destacar que apesar de cada rua ter um nome próprio, elas são mais conhecidas por números, isso acontece nos dois bairros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa contribuiu para visibilizar a história do processo de urbanização de Parintins, bem como mostrar a importância das mulheres nesse processo de ocupação de terras. Os depoimentos estão sob diversos olhares e percepções, e as memórias individuais e coletivas, em determinadas circunstâncias podem se confundir. Mas isso se dá porque, como afirma Matos e Senna (2011), podemos influenciar ou sofrer influências do grupo a que pertencemos. Portanto, os entrevistados compartilham de suas memórias fragmentos do passado que podem se complementar ou até mesmo ser diferentes, pois cada indivíduo pode ter uma percepção diferente deste mesmo passado. A História Oficial de Parintins costuma ressaltar determinados agentes históricos ligados à elite (pecuaristas, grandes comerciantes), cujos nomes são lembrados e viram nomes de escolas, ruas e praças. E a pesquisa em História Oral sobre as ocupações de bairros em Parintins colabora no sentido de democratizar a História, apontando que trabalhadores também construíram a cidade. Além disso, evidenciar a fala e as interpretações das moradoras dos Bairros Itaúna II e Paulo Corrêa contribui para que entendamos suas dificuldades cotidianas e suas expectativas em relação ao poder público. Nesse sentido, a pesquisa pode subsidiar a elaboração de políticas públicas para o atendimento da população dos bairros considerados “periféricos”.

REFERÊNCIAS

- FERREIRA, Marieta Moraes. História Oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

HELENE, Diana. **Gênero e direito à cidade a partir da luta dos movimentos de moradia.**

Cad. Metrop. [online]. 2019, vol.21, n.46. pp.951-974. Acesso: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-99962019000300951&lng=en&nrm=iso>.

MATOS, Julia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. **História oral como fonte:** problemas e métodos. História, Rio Grande, 2 (1): 95-108, 2011.

MENEZES, Lucineli de Souza. Ocupação, conflitos e conquistas: a luta pelo direito à terra pela moradia e a formação do Bairro Itaúna I/Parintins- Amazonas. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade federal do Amazonas/UFAM. 2017.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder.** Mnemosine. Vol. 6, nº 2, 2010.

SANTOS, Cleunildes Teixeira dos. **Mulheres na Ocupação do Bairro Da União no período De 2009 A 2014.** Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade do Estado do Amazonas/UEA. 2014.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade.** v. 16, n. 2.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUZA, Nilciana Dinely de. **O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM):** evolução e transformação. Tese (Geografia Humana). Universidade de São Paulo (USP). 2013.

“PROCURAÇÃO DE NEGROS”. NOS RASTROS DAS MEMÓRIAS QUILOMBOLAS DO RIO ANDIRÁ

*João Marinho da Rocha*¹

DOS CENÁRIOS DE DIREITOS E LUTAS QUILOMBOLAS

O exercício da produção do conhecimento sobre a temática quilombola se torna significativo e desafiador, especialmente no caso do estado do Amazonas, de onde emergem as Vozes quilombolas do Tambor (município de Novo Airão), do Barraco de São Benedito da praça 14 de Janeiro (município de Manaus), do Lago Serpa (município de Itacoatiara) e do Rio Andirá² (município de Barreirinha, a partir de onde referenciamos nosso estudo).

A questão “remanescente” de quilombo no Brasil pode ser visualizada a partir de três aspectos “reconhecer a importância de percebê-los como emergentes, (...) reconhecer seu lugar” (ARRUTI, 2006, p.29) e entender que “(...) a definição daquilo que devem ser não depende apenas deles ou dos seus opositores, mas também do estado da correlação de forças em que(...) estão inseridos” (ARRUTI, 2006, p.29). Ganham relevos aí, profissionais das ciências humanas e sociais, com

¹ Professor Adjunto no curso de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA/CESP. Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA; Núcleo de Estudos Afro-brasileiros-NEAB/UEA; Bolsista, projeto de produtividade acadêmica institucional, PORTARIA Nº 108/2021 - GR/UEA, 2021-2023; jmdrocha@uea.edu.br / jmrocha.hist@hotmail.com.

² A fundação Cultura Palmares através da Portaria Nº 176, de 24 de outubro de 2013 registrou no Livro de Cadastro Geral nº 16 e certificou, de acordo com a auto definição e o processo em tramitação, junto à referida Fundação que as comunidades Comunidade de Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade se definem como remanescentes de quilombo. Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. Nº 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.

destaque para certas tarefas “na qual o papel interpretativo do antropólogo e do historiador parece ter destaque” (ARRUTI, 2006, p.29). (Re) articuladas com práticas passadas, ainda que não sejam estas as regras, ou modelos, “é preciso reconhecer a existência de intenções identitárias nas lutas dessas comunidades” (ARRUTI, 2006, p.29). Afinal, “são a continuidade de um processo (...)da história da escravidão e das primeiras décadas do pós-emancipação[...]. Não se trata de um passado móvel, como aquilo em que sobrou (...) de um passado” (GOMES, 2015, p.7). Portanto, “o desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania” (GOMES, 2015, p.7).

Compreender como os sujeitos sociais do início deste século, constroem suas táticas para acessar “cenários de direitos”, produzidos nos embates dos movimentos sociais desde as décadas finais do século XX, torna-se um grande desafio para a história regional e local. Dentre os impasses, está a produção de mecanismos que possibilitam identificar quem são essas tais comunidades? Como constroem seus processos presentes de luta por reconhecimentos, direitos, cidadania formal? Como (re) constroem as memórias sobre seus passados? Aliás, que passados são estes (re) construídos, a partir das demandas dos seus presentes? Como se conectam às demais experiências históricas dos mundos amazônicos, brasileiros e latino-americanos? Como produziram seus novos modos de ser e apresentar-se como quilombolas do Andirá? Uma das possibilidades está no campo dos estudos da História Social (CASTRO, 1997; BARROS, 2005), a partir da história social do negro no pós abolição (RIOS e MATTOS, 2004; ABREU, et al. , 2014).

As preocupações em identificar, descrever e compreender os protagonismos visualizados nas e a partir das trajetórias e experiências

de homens e mulheres que se articulam aos demais grupos sociais e se constituem como novos sujeitos políticos e de direitos, nos remetem para uma outra questão. Qual seja, o fato de que “em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento” (HALL, 2006, p.38-39), haja vista que, “a identidade surge não tanto da plenitude(...) que já está dentro de nós (...), mas de uma falta de inteireza (...) preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (HALL, 2006, p.38-39).

Diante das questões levantadas acima, abrem-se novas perspectivas metodológicas na visualização das realidades sociais diversas, como estas “Vozes” que emergem dos silêncios do rio Andirá, e que, amplificamos neste estudo, por meio da metodologia da História Oral. “O trabalho de produção de fontes orais pode ser dividido em três momentos: a preparação das entrevistas, sua realização e seu tratamento” (ALBERT, 2011, p.171). A metodologia possibilitou explicitar e compreender, como os tais sujeitos sociais do Rio Andirá produziram seus discursos, pois, “história oral permite o registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado” (ALBERT, 2011, p.155). Ainda segundo Albert, “ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (ALBERT, 2011, p.155), como é o caso de alguns personagens com os quais dialogamos neste recorte.

Em suas lutas por reconhecimentos como quilombolas, comunidades de todo Brasil se articulam para acessar seus direitos indicados no âmbito da ressignificação do termo quilombo, objeto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADTC da

Constituição Federal de 1988. Tal artigo, confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo estado brasileiro (O'DWYER, 2005). “Ali se nomeava e se atribuía direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensavam em qualquer medida como ‘remanescentes das comunidades de quilombos’”(BRANDÃO Et Al. , 2010, p.78). Sua aprovação proporcionou uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005, p.106). Nesse contexto, o termo “quilombo” deixa suas limitações históricas, a partir do modelo de Palmares, forjado no contexto da colonização, onde o conselho ultramarino o definiu como sendo “toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Esta ótica e definição influenciou a pesquisa histórica da temática quilombola até a década de 1970.

“Além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no presente, aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar e enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2005, p.106). Sobre esses novos grupos étnicos “há situações históricas em que grupos sociais e povos percebem que há condições [...] para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso instrumento jurídico” (ALMEIDA,1998, p. p.17). Nesse contexto, reivindicado socialmente, que se abriram possibilidades para a busca dos direitos diferenciados de grupos étnicos-raciais, criados na forja da história colonial, marginalizados e

esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX. Apresentando enorme desafio para historiadores, antropólogos e cientistas sociais engajados em torno da questão (MONTEIRO, 2006), compondo o cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re) afirmação da identidade étnico-racial no Brasil.

Esses movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais (ALMEIDA, 1998, p. 19). Passam a se articular em torno de elementos que os unisse na busca de acessar seus direitos, e para isso acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto nº 4.887, de 20/11/2003, em conexão com a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT, regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos, fosse atestada mediante auto identificação da própria comunidade. Estas passaram a ser compreendidas também como 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 a opressão histórica sofrida (MATTOS, 2005). As emergências quilombolas devem ser compreendidas como sujeitos emergidos com os novos movimentos sociais no Brasil, como o movimento negro unificado com suas demandas contra o racismo e as demandas das comunidades negras rurais por direitos territoriais (DOMINGUES, 2007).

DA CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS DO CATIVEIRO

[...] Papai contava que meu avô, veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses. Então, esse meu avô, por parte de pai, era Benedito Rodrigues da Costa que veio nos navios africanos pra servir os portugueses. Ele tinha três irmãos, uma irmã, que era a tia Maria e mais dois irmãos: o tio Francisco e tio João. Tendo estes três partidos para lugares ignorados, ninguém sabe pra onde. Nessa época iam pro Pará e outros lugares; não sabemos pra onde eles foram [...]³

Não tratamos aqui da escravidão negra na Amazônia em si, mas acerca dos processos contemporâneos de construção de “identidade étnica” (BARTH, 2000) e “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2008). De onde os sujeitos sociais auto identificados como quilombolas, vêm (re)construindo uma memória do cativo, segundo a qual, ligam suas trajetórias socio históricas aos mundos da escravidão e pós-abolição no Amazonas. Decidimos metodologicamente seguir os fios das memórias para compreender a reconstrução da história sobre si. (Re)constituídas no Âmbito do MSQA pelas vozes etnicizadas, politizadas. Questão que precisa ser compreendida à luz de vozes como as que contemporaneamente emergem do rio Andirá, apesar e além das reduzidas estatísticas para aquelas áreas fronteiriças Amazonas/Pará. Isto também implica (re)pensar concepções sobre fontes e métodos, pois, “quando os historiadores começam a fazer novos tipos de perguntas sobre o passado, para escolher novos objetos de pesquisa, tiveram de buscar novos tipos de fonte para suplementar os documentos oficiais” (BURKE, 2011, p. 25). Nisso, “alguns se voltaram para a história oral; outros, à evidência das imagens; outros, à

³ Maria Amélia dos Santos Castos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

estatística. Também se provou possível reler alguns tipos de registros oficiais de novas maneira (BURKE, 2011, p. 25).

No Andirá existe memórias vivas acerca das origens, muitas das quais pautadas na tradição oral (HAMPANTÊ BÂ, 2010), “vvidas por tabela” (POLLAK, 1992) e que são remetidas à uma certa ancestralidade angolana com passagens pelo Pará. Os agentes do movimento de luta produziram mecanismos para (re) constituir politicamente, como faz a presidente da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha- FOQMB quando justifica de onde saem as forças de seus discursos. “Eu tive oportunidade de conversar um pouco com as pessoas antigas. Pessoas que me passou a memória, de uns cento e oito anos, que faleceu, dia 19 de maio de 2010”⁴. Tal assertiva “além do valor moral [...] e de sua adesão a uma “cadeia de transmissão” (HAMPANTÊ BÂ, 2010, p. 181) atesta e serve também como “uma garantia suplementar de autenticidade é fornecida pelo controle permanente de seus pares ou dos anciãos que os rodeiam, que velam zelosamente pela autenticidade daquilo que transmitem e que os corrigem no menor erro” (HAMPANTÊ BÂ, 2010, p. 181). Dentre os “antigos” referidas que passou a “memória por tabela”, estão “Ferro Birro” de 90 anos, Manuel Eugenio, 104 anos e, no caso citado “tia Ludia”, como era conhecida no Andirá a centenária Maria Ludia Rodrigues⁵, fruto de casamentos interétnicos entre quilombolas, indígenas e comerciantes judeus adentrados no Andirá.

⁴ Maria Amélia dos Santos Castos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

⁵ As memórias de Ludia - filha de Manoel Rodrigues da Costa com Esmeraldina-foram um dos principais indícios sob o qual pautou-se a Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha - FOQMB para produzir suas “viagens da memória”. A ela juntam-se outros centenários, a exemplo de Manuel Eugênio. Nenhum dos dois conheceram os “puracas”, apenas escutaram seus pais falarem do “preto marcado”. Este fato, a nosso ver, confere mais anterioridade à ocupação afro no Andirá. O que deixa em aberto para novas investidas de pesquisa que intentem rumar pelos arquivos parquias e cartoriais. Ambos centenários falecidos ao longo do processo de luta por reconhecimento, mas que ajudaram a balizar os contornos da memória do cativo que se produziu no MSQA.

Meu bisavô, veio da África. O nome dele era, Benedito Rodrigues da Costa. Girônima da Costa Rodrigues, mãe da vó [...], casou com um [...] o homem que veio da África”. Me contaram né! [...] agora ele eu não vi nada por aí. Benedito Rodrigues eu não vi não. [...] só vi minha vó. Ele (papai) contava que a mãe dele [...], a finada da minha avó já ia embora andando, encontrou com esse homem, com o Benedito Rodrigues, o preto, da África, e, casou com ele, e aí vieram para Baixo Amazonas. [...]. Quando era criança ouvia muita história dessa escravidão, essas coisas dos escravos! Apanhavam muito, tudo se ouvia ainda. Meu bisavô já era liberto [...], era, paresqui era. Depois a Izabel que libertou, a princesa Izabel, ela foi quem libertou os pretos [...]. Se não fosse abaixo de Deus ela, sei lá como não era! Ela libertou tudo! [...]. Esta história [libertação], eu soube aqui [Manaus] e lá em Parintins, tudo por aí sabiam a história deles [...].⁶

[...] Eu não cheguei a conhecer o velho Benedito Rodrigues, o preto carimbado que foi pai de todos eles e o primeiro que veio pra cá. Quando me entendi ele já tinha morrido. Não conheci [...] Por que digo carimbado? Ah, isso era meu padraço que contava. Ele sim conheceu o velho. Ele dizia que o velho tinha um carimbo no rosto, acho que uma marca que devia ser igual carimbo. Então ele contava que ele era um preto carimbado⁷.

Devidamente registradas e (re)organizadas no contexto do Movimento Social Quilombola do Andirá-MSQA, tais memórias, acrescidas a outras com igual teor, garantiram reconhecimento “dos pretos do Matupiri” como grupo étnico. Realizar esforços interpretativos das Sociedades e das Culturas na Amazônia, por meio das ações políticas de sujeitos, coletividades e dos seus muitos processos, práticas socioculturais e espaços simbólicos de pertencimentos, pode indicar “outras histórias” sobre o pós-abolição no leste amazonense. Práticas socioculturais como a marujada em

⁶ Maria Lúdia Rodrigues, 108 anos. *Entrevista*. Maio de 2010. Manaus Amazonas. Realizada por Emanuel Farias Jr. Arquivos da FOQMB.

⁷ Manoel Eugênio, 104 anos, Paga, em 15/06/2015. *Entrevista In*: Siqueira (2016, p.37). RTID.

homenagem a São Benedito evidenciam-se também nos “corpos negros” (ANTONACCI, 2013) que se movem, a partir de batuques e ritmos emanados do gambá⁸. Não se trata aqui de afirmar pertenças exclusivas de certas manifestações a determinados grupos étnicos, mas de compreender tais práticas são efetivadas e que sentidos isso tem para os sujeitos sociais no âmbito de suas lutas por direitos. “Temos que ter foco - não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida” (BARTH, 2005, p.16)

Além daqueles batuques do gambá, acrescentamos ainda as “proezas dos antigos⁹” que aprenderam a entrecruzar práticas religiosas diversas nos terreiros da “antiga ponta¹⁰” onde se formou o quilombo “Santa Tereza do Matupiri”. Presentes também nos arredores lago Jauari sob efeitos das inalações do cigarro de “tauari” que “é tirado para o “trabalho”, para fazer o cigarro do curador[...]. Usam pra fazer as benzição¹¹. Lembrar e reconstituir práticas e ensinamentos “*dos grandes mestres das proezas*” significa também credenciar-se àqueles antigos tempos e espaços. Rememorar-los nos contextos das lutas sociais contemporâneos é valorizar suas identidades e patrimônio, tendo em vista que, “o apego religioso ao patrimônio transmitido exprime -se em frases como: ‘Aprendi com meu Mestre’, ‘Aprendi com meu pai’, ‘Foi o que suguei no seio de minha mãe’” (HAMPANTÊ BÂ, 2010, p.174). Nesse sentido, “Deolindo, Salatiel, Manoel Rodrigues, Nercia, Terezita e outros

⁸ Para saber sobre essa prática sociocultural híbrida, ver AVILA, Cristian Pio. Os Argonautas do Baixo Amazonas. Tese. Antropologia Social. Ufam, Manaus-AM, 2016.

⁹ Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

mais”¹², são mestres que ensinavam aos seus, que “a gente tem que ter alguém, a gente tem que ter defesa no corpo e defesa na alma”¹³. Gentes que recebiam ancestralidades africanas e ameríndias, por vezes hibridadas com as práticas do catolicismo popular, traziam saúde e afastavam as doenças. “Andavam sobre brasas”¹⁴, e ou também, “faziam canoas roubadas voltarem”¹⁵, dentre outras coisas do gênero. “Eles mostravam as proezas mesmo! faziam com que as coisas acontecessem”. Práticas comuns antes da romanização das comunidades do rio Andirá e Baixo Amazonas (CARMO, 2004), onde ocorreu tentativas de institucionalização de práticas religiosas, segundo a teologia romana, especialmente após a chegada do Instituto da Missões Externas – PIME. Nisso, inúmeras práticas do catolicismo popular e de curas passaram ao plano das invisibilidades, não extintas completamente, mas reduzidas a ambientes domésticos e à estigmatização de seus praticantes. Fenômeno que, dentre outras coisas “isolou esse lado”¹⁶ e ousou adotar a monocultura religiosa e étnica no Andirá. Isto transformou mestres de curas e proezas em puxadores de ossos, e de barrigas/parteiras, apenas. No entanto, muitas práticas e seus personagens recentemente foram cuidadosamente reabilitados nas memórias de mulheres do movimento social quilombola.

“A cultura está sempre em fluxo e em mudanças, mas também sempre sujeita a formas de controle. [...]Vejo três processos contrários à variação [...]: os processos de controle, silenciamento e apagamento

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ João de Paula. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de Itaquara.

¹⁵ Adeldo Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

¹⁶ Maria Amélia dos Santos Castro, 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

das experiências” (BARTH, 2005, p. 22). É o que parece ter ocorrido com as irmãs Nércia e Terezita. Esta última, por exemplo: “tinha quatro cores na roupa dela: vermelho, preto, branco e amarelo. Usava uma fita vermelha atravessada no peito ou fita preta amarrada no cós da saia. Isso apresentava imagem do que ela era. Até em 1980 elas ainda faziam suas proezas aí na “Antiga ponta” e aqui nas casas deles” (BARTH, 2005, p. 22). No entanto, lamenta a liderança, “[...]os padres vinham aqui. Acho até que foi isso que afugentou um pouco, por que elas frequentavam muito, aí foram esquecendo. [...]A Tia Nércia adoeceu por que estava querendo deixar os mestres[...]. Ela ‘tornou’ voltar”!

Saberes e práticas híbridas sócio culturalmente, invisibilizadas continuamente no pós abolição no Amazonas. No entanto, politicamente tais memórias silenciadas são (re)constituídas no contexto do MSQA pelos descendentes daqueles antigos mestres das proezas, que aprendendo sobre si, compreendem suas ancestralidades. Sujeitos que distribuíram cultura como resultados de suas experiências socio religiosas. Esforços e ações políticas relevantes, na medida em que “devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências” (BARTH, 2005, p.17) Essas práticas ressurgem com mais firmeza, haja vista que, “a cultura está em um estado de fluxo constante” (BARTH, 2005, p.17) e portanto, “não há possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. [...] algo que está basicamente em um estado de fluxo” (BARTH, 2005, p.17).

Dadas as limitações de nossas fontes e os objetivos desta discussão inicial, não sabemos se os tais angolanos, reivindicados socialmente pelas memórias do Andirá vieram direto para os portos do Pará e ou

Maranhão, ou ainda pelo tráfico interprovincial. Mais ainda, não podemos afirmar se são descendentes de africanos trazidos para as fazendas de gado e agricultura do Baixo Rio Amazonas, amocambados nos rios Tapajós, Trombetas, Erepecuru, Curuá para onde registram-se quilombos históricos¹⁷, ou, se estão ligadas às experiências como as registradas no Rio Mamuru, no e para além contexto da Cabanagem¹⁸. E, ou também, nos fins do século XIX nos momentos de trânsitos abertos entre as províncias do Pará e Amazonas¹⁹, versão oficializada pela FOQMB e sobre a qual produzimos nossas análises, por ser nosso objeto a memória e a história do MSQA, que neste recorte se ocupa das ações da liderança Maria Amélia.

“PROCURAÇÃO DE NEGROS”

Para fins de análise das formas e dos processos de conhecimentos mobilizados nos diferentes momentos do MSQA, o apresentamos dividido em quatro frentes básicas, denominadas pelos sujeitos locais

¹⁷ Ver SILVA, Anaíza Vergolino e. Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas* nº 8, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968; VERGOLINO - HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. - Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1); FUNES, A. E. 1995. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor*. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese. (Doutoramento de História) FFLCH/USP, São Paulo. 435 p.; GOMES, Flávio do Santos. *A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XIII e XIX)*. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP/SP, 1997; SAMPAIO, Patrícia M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. - Manaus: EDUA, 2012.

¹⁸ Ver SOUZA, Cónego Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas*. Pará: Typo do futuro, 1878; REIS, Arthur César Ferreira. *As Origens de Parintins*. Editado pelo governo do Estado do Amazonas. Secretaria de imprensa e divulgação. Palácio Rio Negro, Manaus-Amazonas, 1967; REIS, Arthur César Ferreira. *História do Amazonas*. Belo Horizonte, Manaus: Superintendência cultural do Amazonas, 1989.

¹⁹ Ver SIQUEIRA, João. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação- RTID do território quilombola do rio Andirá, Manaus-Am, 2016; RANCIARO, Maria Magela de Andrade. *“Os cadeados não se abriram de primeira”*: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá. Tese em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Manaus. 2016.

como “movimentação”, por vezes concomitantes e em muitos casos conflitantes, a saber: **I-** A primeira movimentação veio das comunidades de São Paulo e Boa Fé, coordenado pelo senhor Efraim Rodrigues. Segundo relatos, este teve contatos com a União de Negros pela igualdade-UNEGRO/AM, uma vertente do Movimento Negro em Manaus, por meio do Vereador Aderaldo da cidade de Barreirinha; **II-** A segunda movimentação veio da comunidade Trindade, tendo à frente os irmãos Freitas de Castro (João, Nicanor, Tiníel, Adelson, Luís e Esmeraldina sua Mulher). Tiveram assessoria de um certo Adel, da cidade de Barreirinha e acompanhamentos do Filósofo, militante do Partido dos Trabalhadores e Funcionário Público, lotado da Secretaria de Fazenda de Parintins, Antônio Andrade;

III- A terceira movimentação veio da comunidade Santa Tereza do Matupiri. Tem como agente externo, a pesquisadora da Fiocruz Amazônia, Ana Felícia Hurtado Guerreiro, colombiana, professora da Universidade do Estado do Amazonas-UEA, lotada na Escola de Saúde em Manaus. Em 2005 desenvolvia pesquisas sobre saúde de populações negras rurais na Amazônia, com experiência pelo Pará, onde consta que ficou sabendo de quilombolas no rio Andirá e no rio Jaú, em Novo Airão (SIQUEIRA, 2012). Teve conhecimento de tais realidades em Alenquer-PA por ocasião do evento de mobilização social e política, realizado pelas associações quilombolas do oeste paraense desde a década de 1980 denominado de “Raízes Negras”²⁰. Destacamos que esta pesquisadora despertou nos moradores os primeiros sentimentos de organização política em torno da busca pelos direitos depositados no artigo constitucional. Orientando-os para organizar suas lutas a partir de uma

²⁰ Sobre as mobilizações e lutas por direitos nos quilombos e mocambos do Oeste paraense, ver AZEVEDO, Idaliana Marinho. *Puxirum*. Memórias dos negros do Oeste Paraense. Belém: IAP, 2002.

Federação e não mais associação fechada em uma comunidade apenas, como vinha ocorrendo até então. Sobre a criação da FOQMB, Maria Cremilda Rodrigues dos Santos nos informa desde os primeiros acessos da pesquisadora Ana Felícia que havia ido ao Andirá e precisava de alguém para gerir tal órgão. No caso os parentes do Matupiri buscaram Cremilda que na ocasião trabalhava como técnica de enfermagem em Barreirinha

[...] - ela deu esse número pra você ligar pra ela. Aí eu peguei e liguei pra dona Lúcia e aí eu liguei pra doutora Ana Felícia também. Ela disse: - *Cremilda, eu gostaria que você viesse aqui em Manaus para gente dá uma conversada em relação aos quilombos. Por que eu sei que existe quilombo aí no rio Andirá, no município de Barreirinha, em santa Tereza. Eu estive lá. Daí começou tudo né!* Aí eu fui para Manaus, tinha dois rapazes que iam para lá para a gente participar de um treinamento sobre a pesca né, e eu peguei o embalo deles e me mandei. Chegamos lá, nós nos reunimos eu e essa presidente [Maria Amélia] que é agora. E aí, não tinha quem assumisse logo a presidência. Por que não foi por votação né! Foi apontado o dedo lá na hora. - Olha, nós já queremos começar esse trabalho e nós queremos saber quem de vocês podem ficar como presidente?. - Se não houver muito problema lá dentro da comunidade, eu ficaria, eu disse. Se também se tiver algum problema eu não fico não. - Bora Cremilda, a gente coloca você como presidente e depois você vai lá e explica a situação tudinho para o pessoal e aí eu fiquei. *Eu entrei em 2009 e saí em 2012, mas eu não concluí meu trabalho! Mas eu consegui alguma coisinha.* Já consegui por que nós demos um passo na frente, mais um pouquinho devido essa criação dessa Federação. Essa federação é federação da organização dos quilombolas do município de Barreirinha²¹.

²¹ Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. 59 anos. *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-AM.

Em 2009, portanto, Maria Cremilda é tornada primeira Presidente da FOQMB. Utilizando-se de suas redes de relações municipais e estaduais, promove inúmeras oportunidades de acessos daquelas comunidades às políticas públicas e programas sociais do governo federal: **a)** de combate à fome e a miséria/de alimentação; **b)** de casa própria rural; **c)** de acesso a projetos para levar água potável. Também outros benefícios oferecidos pelo Estado brasileiro, que àquela época, ainda respeitava as conquistas dos movimentos sociais e também compreendia o valor e o significado das políticas de reparação das injustiças sociais construídas historicamente. Nominando os tais benefícios como sendo direitos sociais, buscados desde o início do movimento, alguns dos quais, recebidos mesmo sem terem em mãos suas certidões de auto declaração da FCP. Apesar de ter realizado o primeiro grande “puxirum de memórias”, afim de produzir sínteses históricas e iniciar processos de reconhecimentos frente o Estado brasileiro, naquele contexto não se avançou muito, no sentido de conseguir a certidão. “Mas eu não conclui meu trabalho!”²². Inúmeros foram os entraves, como os apontados anteriormente, dadas as relações de poderes locais já denunciadas por Esmeraldina, Maria Amélia e outras “vozes da Mata”. Também evidenciadas no relatório antropológico de João Siqueira, quando informa das investidas dos poderes locais no sentido das produções de pressões sobre essas primeiras lideranças e dos parceiros próximos dos quilombolas de Trindade, procurados por fazendeiros do Andirá (SIQUEIRA, 2016).

IV- A quarta e mais recente movimentação foi registrada a partir de 2012 e veio do quilombo de Santa Tereza do Matupiri, em conjunto

²² *Idem*

com as demais. Teve como agentes externos sujeitos envolvidos com o PNCSA, por meio da pesquisadora Maria Magela de Andrade Ranciaro que como já informado, desenvolvia pesquisas para compor tese de doutorado junto ao Programa de Antropologia Social PPGAS/UFAM, tendo como objeto de estudo os processos de Territorialização quilombola no rio Andirá. Maria Amélia que já fazia parte da FOQMB como conselheira desde a gestão de Maria Cremilda, é eleita “Presidenta da Federação”²³. Nesta fase, assumiu a função por dois mandatos (2012-2014 e 2014-2016)²⁴. É nesta etapa que os processos para certificação, paralisados junto aos órgãos em Manaus, são retomados a partir de provocações das lideranças locais na pessoa de Maria Amélia e a decisiva mediação dos novos agentes externos. A partir de 2016 torna-se articuladora desse órgão, mantendo vivas as redes construídas ao longo do movimento e produzindo diálogos entre as realidades quilombolas do Amazonas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As trajetórias e experiências individuais e familiares que conectadas a cenários, sujeitos e interesses variados, puderam tecer relações de poder, no e, a partir do Rio Andirá. Tais comunidades quilombolas conseguiram etnicizar e politizar memórias dos mais

²³ Como se apresentava em 2016 durante sua estada na Universidade do Estado do Amazonas - Centro de Estudos Superiores de Parintins. UEA/CESP para promover uma conferência no evento do curso de História.

²⁴ Após 2016, a FOQMB tem como presidente eleito Tarcísio dos Santos Castro (2016-2018; reeleito em 2019 para mais dois anos). Maria Amélia continua como articuladora desse órgão. Suas funções estiveram, dentre outras, em estabelecer e fortalecer as redes com os parceiros externos “almejando melhorias para os quilombos do Andirá”. Também passou a visitar outros quilombos do estado do Amazonas, a fim de compartilhar suas experiências. Tem representado o Andirá em eventos acadêmicos regionais e locais.

velhos e com isso, construir, juntos aos demais sujeitos sociais de seis comunidades daquele rio, narrativas sobre si. Criam e acionam memórias que os ligaram às experiências dos mundos do trabalho na Amazônia, com isso, (re) desenham práticas socioculturais, capazes de indicar fronteiras étnicas e demarcar territórios simbólicos de pertencimentos que lhes garantem diferenciação frente às demais comunidades do Leste do Amazonas.

Uma das intensões deste texto foi iluminar para o conhecimento das táticas desenvolvidas por tais movimentos sociais contemporâneos na Amazônia, palco de diversos impasses e lutas por direitos de existências de povos e comunidades tradicionais, como ocorreu/ocorre na fronteira Amazonas/Pará.

Não dá mais para ler a presença negra na Amazônia apenas pelo viés da quantidade numérica e por isso, buscamos não somente considerar os dados estatísticos em si, mas também os múltiplos significados da presença negra. Nos interessa perceber como as presenças negras se articularam aos ambientes e mundo amazônicos e neles construíram novos espaços de liberdades e territorialidades específicas, muitos dos quais, reivindicados socialmente, como é o caso do território quilombola do Rio Andirá. As práticas socioculturais e memórias contemporâneas de tais comunidades, alargam os seus presentes, e com isso reconstroem aspectos de seu passado coletivo, a partir de suas demandas políticas atuais, objetivadas no movimento social.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos* – volume 1;2;3/

organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói: Editora da UFF, 2014.

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. 1998. *Negros do Trombetas – Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFGA-NAEA, Belém, 2ª edição, 262p

ALBERT, V. 2011. Histórias dentro da História. In: PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 3 eds. – São Paulo: Contexto.p.155- 202.

ALMEIDA, A. W. B. de. 1998. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: Guardiões das matas e rios*. 2ª edição. Belém, Ed. Cejup/UFGA-NAEA, p. 21-27

ALMEIDA, A. W. B. de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, Jan/abr. 2012. p. 63-71.

ARRUTI, J.M. A. 1997. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *MANA* 3(2), p.7-38.

ARRUTI, José Maurício Andion. *Mocambo*. Antropologia e História do processo de formação quilombola - Bauru, SP:EDUSC,2006.

AZEVEDO, Idaliana Marinho. *Puxirum*. Memórias dos negros do Oeste Paraense. Belém: IAP, 2002.

BARROS, J. A. 2005. A História Social: seus significados e seus caminhos. *LPH - Revista de História da UFOP*. Nº 15, p.235-256.

BARTH, Friedrik. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Antropolítica, n. 19. Niterói: UFF, 2005.

BRANDÃO, A.; DALT, S. da; GOUVEIA, V. H. 2010. *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói.: EDUFF. 126p.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário oficial da União*, Brasília. DF, 21 nov. 2003.

- BRASIL. Texto constitucional de 05 de outubro de 1988. Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- CASTRO, H. História Social. 1997. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro: Campus. p. 76 – 96.
- DELGADO, L.A.N. 2003. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, v.6, p. 9-25.
- DOMINGUES, P. 2007. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo [on line]*, vol.12, n.23, p.100-122,
- FUNES, A. E. 1995. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor*. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese. (Doutoramento de História) FFLCH/USP, São Paulo. 435 p.
- FUNES, A. Eurípedes. 2009. Mocambos: natureza, cultura e memória. *História Unisinos*.13(2):146-153.
- GOMES, F.S. 1997. *A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XIII e XIX)*. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP/SP. 742 p.
- GOMES, F.S.; QUEIROZ, J. M. 2003. Em outras Margens: Escravidão Africana, Fronteiras e Etnicidade na Amazônia. In: DEL PRIORE, M.; GOMES, F. G. *Os senhores dos rios. Amazônia, Margens e História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 141-163.
- GOMES, Flávio do Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- HALL, S. 2006. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz da Silva, Guaciara Lopes Louro – 11. Ed.- RJ: DP&A, 102p.
- HAMPANTÊ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- LITTLE, P. E. 2002.Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série antropológica*, 322. Brasília: UnB, 28(1), p. 251-290.

- MATTOS, H. Dezembro/fevereiro 2005-2006. Cativo e Políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.68, p.104-111.
- MEIHY, J.C.S. 2005. *Manual de História Oral*. 5. ed. São Paulo: Vértice, 291p.
- MONTEIRO, John Manuel. 2006. Prefácio. In: ARRUTI, José Maurício. *Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola* - Bauru, SP: EDUSC, P. 19-23.
- NORA, P. 1993. Entre Memória e História. A problemática dos lugares - *Proj. História*. São Paulo, p.07 – 28.
- O'DWYER, E. C. 2005. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, p.91-111.
- O'DWYER, E. C. 2007. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. - *Tomo*, São Cristóvão - SE Nº 11. p.43-58
- ORTIZ, R. 2006. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 152p.
- POLLAK, M. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15
- POLLAK, M. 1992. Memória e Identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, RJ. vol.05, n.10, p. 200-212
- RANCIARO, Maria Magela de Andrade. “Os cadeados não se abriram de primeira”: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andará. Tese em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Manaus. 2016.
- REIS, Arthur César Ferreira. *As Origens de Parintins*. Editado pelo governo do Estado do Amazonas. Secretaria de imprensa e divulgação. Palácio Rio Negro, Manaus- Amazonas, 1967.
- REIS, Arthur César Ferreira. *História do Amazonas*. Belo Horizonte, Manaus: Superintendência cultural do Amazonas, 1989.
- RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. 2004. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, p.170-198.

- ROCHA, J. M. da. 2019. *Das Sementes aos Troncos: História e Memória do movimento quilombola do Rio Andirá*. Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Manaus. 382p.
- SAMPAIO, Patrícia M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. – Manaus: EDUA, 2012.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas n° 8*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968;
- SIQUEIRA, João. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação- RTID do território quilombola do rio Andirá, Manaus-Am, 2016;
- SOUZA, Cónego Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas*. Pará: Typo do futuro, 1878;
- VERGOLINO - HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. – Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1)

16

HISTÓRIA E MEMÓRIA: PROTAGONISMO NEGRO NO ANDIRÁ A TRAJETÓRIA DE VIDA DE BENEDITO ANTÔNIO DA SILVA BARREIRINHA/AM

*Jucinara Cabral da Silva*¹

INTRODUÇÃO

Nossas pesquisas se aтем a trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, filho de Leonardo Antônio da Silva e Melentina Antônio dos Santos. Benedito faleceu aos 80 anos no mês de maio de 2016 na Agrovila São Paulo do Açú. Sua trajetória no nosso trabalho é reconstituída a partir da memória familiar com os filhos do mesmo e de outras pessoas que participaram do processo de construção da atual Agrovila São Paulo do Açú. Buscamos aqui trazer por meio de a memória contar todo processo de construção da mesma pelo trajeto realizado por Benedito, desde seus processos socioeconômicos às práticas culturais na cabeceira do Açú, além de abordar as questões genealógicas familiares por meio de pesquisas anexadas em arquivos do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (GEHA), que trata acerca das identidades étnico-raciais que gira em torno das Comunidades Quilombolas do Rio Andirá, de suas lutas por direitos territoriais, culturais e de reconhecimento como Remanescente de Quilombos.

¹ Graduada em Licenciatura em História no Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas (CESP-UEA). Mestranda no Curso de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1152804337972554>.

A Agrovila São Paulo do Açú fica localizada no Igarapé-Açú, margem esquerda do Rio Andirá, do lado oposto das demais comunidades envolvidas no processo diferenciação étnico-racial encampado pela Federação das Organizações das Comunidades Quilombolas do município de Barreirinha, distante por via fluvial a 2 horas de barco motor H.P. 25, da sede do município de Barreirinha, maioria das 75 famílias que residem na agrovila são descendentes de Benedito.

Esta pesquisa surge a partir da necessidade que se tem de trabalhar com os processos históricos da construção da Agrovila, tende a contribuir para os fins acadêmicos, social, sendo que reconstruir o seu processo histórico por meio da trajetória de Benedito Antônio da Silva é apresentado o que é desconhecido da própria História do Distrito São Paulo do Açú até os dias atuais. Como evidencia Neves (2008) a construção de uma localidade, por ser atividade humana, envolve: constituição de articulações sociais (interatividade e complementariedade); de identidade cultural (sentimento de pertencimento); de especificidade do político (representações, instituições); e de conexão entre diferentes escalas da organização social (família, classe e intercâmbios extras grupais).

Por meio da história oral (PORTELLI, 1997; VERENA, 2000; MEIHY, 2010) a reconstrução da trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, ocorre a partir de relatos de memórias de seus filhos que residem, atualmente, na própria comunidade. Focamos no que os relatos indicam dentre outros, em elementos como: a trajetória de Benedito, desde os processos sócios históricos que os levaram para o Açú; a constituição das práticas de trabalho, sociabilidades, religiosidade no lugar Açú, os

motivos que levam a família de Benedito a migrarem da comunidade Tucumanduba para cabeceira do Açú.

Para adentrar no tema da pesquisa nos perpassamos por varias áreas da História, suas abordagens dá ênfase ao trabalho, ligando-as a temas maiores no Rio Andirá que vem sendo trabalhado pelo grupo de estudos GEHA (Grupo de Estudos Históricos da Amazônia), onde estes se ligam e montam um quebra-cabeça de identidades que estão em reconstrução e que montam a história dessas inúmeras comunidades. Segundo Castro (1997, p. 86) “é a cultura compartilhada que determina a possibilidade de sociabilidade nos agrupamentos humanos e dá inteligibilidade aos comportamentos sociais”.

DO PUCU AO AÇÚ: TRAJETOS DE MEMÓRIA, RASTROS DA HISTÓRIA DO PROTAGONISMO NEGRO NO ANDIRÁ, O CASO DE BENEDITO.

As análises dos conjuntos das memórias construídas por seus familiares e o grupo ligadas ao movimento quilombola levantadas nesta pesquisa, acerca de Benedito, dão conta de que sua trajetória familiar se liga ao final do século XIX e início do XX, dialogando, portanto, com as memórias construídas e sistematizadas pelo movimento quilombola no Andirá por ocasião de sua luta por reconhecimento étnico-racial e apresenta as questões acerca da construção do Distrito São Paulo do Açú.

A exemplo de uma teia, a memória vai sendo tecida e se projeta como elemento da atualidade e a constrói dinamicamente como perspectiva de um futuro de tradições inventadas por força da capacidade criativa dos agentes sociais. Do que se tornou invariável, ‘compatível ou idêntico ao precedente’ trata-se, ao contrário, de construções advindas da memória coletiva que tem como referência a presença do ex-escravo, fundador do

território. Para além de projetar uma adaptação de tradições passadas, a memória engendra processos construídos pelos quais aos quilombolas criam e recriam suas condições de vida real. (RANCIARO, 2016, p. 53).

Ao percorrer o caminho, notamos que todas as mudanças feitas por Benedito Antônio da Silva resultaram nesse contexto de uma comunidade (São Paulo do Açú), formada em torno da família dele. Desde então, vamos enfatizar a presença de acontecimentos do cotidiano para englobar essa história em um contexto maior socialmente, dos ocorridos a partir de o momento que o pai de Benedito (Leonardo) foge com a mãe (Melanina) do furo do Pacu² para o Tucumanduba (localidade situada na outra margem do Rio Andirá). A fuga foi motivada pelos pais dela, já estes que não aceitavam que Melentina se casasse com um “preto”, porque era branca.

Inclusive ele contava que, ele cuntava pra nós que quando ele ficou com ela não queria, aí ela fugiu com ele. Porque ele era negro. E ela era bem clara. E a família dela não aceitava deles viver junta, a mãe dela e aí eles fugiram. Ele pegou, ele disse, ele fugiu com ela pro, pro, daqui do ‘pru’ Tucumanduba, atravessou, aí que foi pra ele se colocar no Tucumanduba e não saíram mais de lá depois... Não, eles venderam tudo que tinha lá e nunca mais voltaram pra lá... de lá que ele formou a família que teve o papai, a velha, só teve dois filhos, o papai e a tia Maria, a tia Maria finada da tia, morreu com 10 anos. Aí ficou só o papai. - O papai nasceu no Tucumanduba também, O papai falava que quando ele era criança, era que ele nasceu, nasceu ele, depois veio à irmã que era, hum... À Maria aí ela faleceu com 10 anos, ficou só já ele, aí como eh, ficou só já eles, adotaram essa Antônia Madalena.³

² Ligações naturais que cortam a cidade de Barreirinha e conectam o Paraná do Ramos e o Rio Andirá.

³ Raimunda da Silva Brito, Ceramista e Agricultora, 53 anos. Entrevista realizada em 2016. Agrovila São Paulo do Açú.

Nisso, os pais de Benedito fugiram para Tucumanduba formaram família, tiveram dois filhos, uma menina e um menino. Logo depois adotaram duas meninas. A filha legítima faleceu aos dez anos e, portanto, somente ficaram Benedito, Madalena e a Antônia Madalena, que foram adotadas. Estas últimas, ainda novas, foram morar em Manaus e ficou só ele com os pais. Quando atingiu idade para trabalhar Benedito foi com um senhor desse lugar e aprendeu a ler e a escrever, trabalhou no Paraná do Ramos, depois de algum tempo, voltou ao Tucumanduba, onde seus pais haviam se estabelecido.

Casou-se com a Raimunda Gondino Paixão, que era da área indígena Sateré Maué. No entanto, seus pais já haviam descido o Andirá e moravam na entrada da atual Agrovila, chamada época de “Boca do Açú”, onde Raimunda herdara as terras, juntamente com seus irmãos. Pela necessidade de ajudar os pais no sustento e já com esposa, Benedito passou a ir para região do Açú coletar, caçar, pescar nas cabeceiras, saía na segunda feira voltava no sábado. Por que ele, constantemente, ia para o Açú? Por conta de que no Tucumanduba havia muita escassez dos recursos naturais e, portanto, de subsistência da família.

“Depois que ele ficou rapaz saiu pra trabalhar também, assim né, foi pra trabalha ai pra juta também com o um senhor que chamavam de Otácio né [...] Aí foi embora trabalhar já estava vivendo com a mamãe e [...] Pra lá ele trabalhou um tempão com esse Senhor, né?”⁴

Depois que voltou passou uma temporada no Tucumanduba, e decidem então ir morar na cabeceira do Açú no terreno da esposa (Raimunda) situado na boca do Açú, onde fizeram sua primeira casa

⁴ Vicente Paixão da Silva, professor 53 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú. Julho de 2016.

levando junto com eles seus velhos pais (Leonardo e Melentina). Os lugares em que Benedito e sua família percorreram aparecem nas suas trajetórias, como “lugares de memória”, e esses motivos que os levaram a migrar de uma cabeceira pra outra se atem aos fatores econômicos e conflitos agrários dados a chegada de pecuaristas nos anos 1970 no Tucumanduba e, principalmente, pelas condições de trabalho, onde o lugar não oferece recursos naturais suficientes para o sustento da família.

Essa mudança, ela devido à venda né, que nossos vizinhos fizeram lá dos seus terrenos, do, na época para o senhor Corelano Lindoso que era prefeito de Barreirinha. E construiu campo né, campo pra gado e como nosso terreno ficou rodeado assim já pelo campo né então agente conversou com o papai e agente achou por bem vender e se mudar definitivamente pra cá porque é... Era era a mamãe já tinha um terreno doado pelos pais dela ai, ai na Boca do Açú, ai se resolveu se mudar de uma vez né para esse lugar que era Santa Maria. Os pais eram... Meus avos né eram, o nome dele era... Que era dono do terreno que deram pra ela era Pedro Paixão e a minha avó era Maria né e esse Pedro Paixão pai da mamãe era cearense, então ele veio pra cá pro Andirá e ai pra cá ele se encontrou com ela né, casou e constituiu a família, a mamãe era... A minha avó era daqui do Andirá mesmo né, daqui desse município daqui de Barreirinha.⁵

A partir desse acontecimento das vendas dos terrenos vizinhos ao de Benedito e sua família vendem o terreno situado na comunidade de Tucumanduba para ir morar na cabeceira do Açú ou Igarapé Açú denominado, ali passam a morar na boca do Açú, o que Funes (1995) define como “lugares significativos”, nome este dado para o terreno herdado pela esposa de Benedito, Raimunda.

⁵ Vicente Paixão da Silva, professor 53 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú junho de 2016

De início, encontraram poucas famílias morando na região, onde das poucas que havia também parte delas tinham vindas do Tucumanduba também. Assim Benedito inicia uma nova fase da sua vida, o lugar lhes proporcionava fartura em alimentos, favorecia o plantio da mandioca, do guaraná, do café, da malva, além de fornecer os materiais extrativos que mantinha o sustento da família. Notavelmente há as migrações dentro dessas cabeceiras no Rio Andirá, que resulta na formação de comunidades, sendo motivada pelo deslocamento das famílias para esses lugares com proporção maior de recursos naturais que desde início tem sido à base de sustento para as famílias do Igarapé Açú e de outras comunidades próximas.

AÇÚ: MEMÓRIAS QUE ILUMINAM PROCESSOS E PRÁTICAS SOCIOECONÔMICAS E CULTURAIS.

No Distrito São Paulo do Açú, antes mesmo de sua formação como tal, já havia famílias muitas morando na localidade. Estas pessoas se mantinham de suas economias pautadas na extração de recursos naturais pelo sistema de aviamento e também pela agricultura familiar, como a coleta de castanha, extração de palha, coleta de cumaru, a plantação de roça, de banana, do guaraná, cana-de-açúcar, da malva e sem contar da pescaria, caça, coleta de frutas silvestres como o uixí, tucumã, açaí, bacaba que também ajudavam/ajudam no sustento das famílias.

Consta nos arquivos de memória sistematizados por nós, que havia um gerente que dividia a coleta da castanha por estradas, cada família ficava responsável pela coleta em uma determinada estrada e ele era quem organizava. Não é possível apontar uma base econômica, mas

“múltiplas estruturas socioeconômicas”, em constantes conexões como os fatores “geográficos, demográficos e culturais” (GOMES, 2015, p. 3).

Da época deles só trabalhavam mesmo na roça né, [...] a pôr roça, que eles sempre diziam que tinha que sempre eles diziam que tinham, eles trabalhavam muito a pôr roça e a banana esse era o trabalho. É eles falavam também é [...] a castanha que nós ainda concluindo aqui nessa ponta e fazia malva, a gente ainda ajudava bem ele naquela época, ainda cortar né, trabalhou bem na malva. Primeiro, ele fazia o roçado, depois ele plantava, naquele tempo ainda plantavam nas máquinas que tinha, ele mesmo plantava, aí quando chegava à época de corte né, cortava e aí mesmo ele fazia as jangadas que se dizem que faziam naquele tempo [...] aí de lá a gente ia lavar, quando os que estavam maiores, maior já ajudavam no negócio da lavagem. É, por exemplo, ela, fazia no começo, assim, por exemplo, o roçado no mês de outubro, novembro, aí quando era assim pro lado da cheia, já tava cheio, assim pro lado de maio, já dava de plantar [...] Era só a juta mesmo e a farinha. Na castanha também, a castanha também⁶

De cabeceira do Açú o lugar passa a ser comunidade do São Paulo do Açú. Através dos acontecimentos que ocasionam a migração de Benedito e sua família para uma região bem mais farta de recursos naturais, ocorrem os movimentos migratórios. As incidências são mais perceptíveis no Rio Andirá e estão ligados à necessidade de buscar o sustento familiar. Manifestam-se com maior intensidade e frequência através do fluxo de moradores das comunidades Remanescente de quilombola do Rio Andirá, que mantém sua economia, até os dias atuais, com base na coleta de frutas silvestres ou, a utilizam para dar suporte a outras práticas, como a agricultura e a pecuária de subsistência, por exemplo.

⁶ Adma da Silva Maia, agricultora, 48 anos, filha de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada em 2016.

Ele contava que ele veio de lá porque, porque lá as coisas eram mais difícil né pra ele manter a família ele tinha que vim de lá pra cá pra cabeceira do Açu pescar ou, caçar [...] Tudo ele mantia a família lá, era tudo que ele conseguia aqui, aí depois com o tempo a minha mãe tinha um terreno ai na Boca do Açu, aí ele veio morar aí, daí que habitua [...] A condição financeira com a família, porque ele tinha um, naquela época ele já tinha 11 filhos ai era muita [...] a família era grande pra, pra manter, ai ele contava que lá era muito difícil à condição financeira, o peixe, a caça de lá ele passou a vim aqui pra cabeceira do Açu, ai foi que ele foi a casa aqui o [...] depois que os filhos começaram a, a arrumar mulher, ai ele, ele foi formando a comunidade, ai o Vicente que era os filhos dele mais velho casou e fez a primeira casa, fiz a casa dele ai depois passou, a outra arrumou marido fez outra casa, ais depois começaram a fazer uma igreja né pra [...] Pra rezar, só que ainda não tinha plano de fazer à comunidade né, a igreja pra rezar aí com tempo conseguiram fazer um barracão pra dona Rosa dá aula naquela época né.⁷

As terras do Açu, ao longo do seu processo de ocupação, passaram pelas “mãos” de vários donos e empresas até o ano 2016, até quando ela passa a estar nesse conjunto de Comunidades Reconhecidas como Quilombolas com acompanhamento do INCRA que faz a demarcação dos territórios”. Sobre isso, Amélia (2016, p. 89) assim se posiciona:

Quero dizer que depois que encerrou esse período de atividade, recebi na minha casa vários moradores da vila de São Paulo do Açu, fui procurada por eles. Eles queriam que eu explicasse porque essa área deles tinha ficado de fora da medição do território. Viajei novamente pra Manaus. Dia 04 de dezembro foi que eu cheguei em Manaus, porque também eu tinha sido convidada pelo INCRA pra participar de uma reunião que ia tratar de “Agenda Itinerante” com o Presidente Nacional do INCRA. Recorrendo ao trabalho do INCRA, fui conversar com engenheiro responsável pelo nosso

⁷ Perpétua Paixão da Silva, agricultora, 41 anos, filha de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açu em julho de 2016.

trabalho, o Sr. Afonso Vieira. contei pra ele da preocupação do pessoal do Açu.

As práticas culturais e econômicas têm acompanhado famílias e comunidades no Andirá sendo bastante comum entre elas, a partir do momento em que essas famílias ajudam umas às outras se utilizando com frequência uma força de trabalho denominada “puxirum”. Estas reuniões de família para ajuda mútua contribuem para o crescimento comunitário como um todo.

Desde o momento em que eles migram de determinados lugares em busca de uma “melhora financeira”, nota-se que a coleta da castanha, do cumarú, a “tirada” de palha unem esses sujeitos em suas práticas e acabam acarretando em formação de pequenas comunidades. Se nos tempos do cativo, os escravos fugiam dos maus tratos, trabalhos forçados, das repreensões, no Andirá essas pessoas se deslocam de seus lugares de origem em busca de outros que lhes forneçam melhores condições de vida e a seus descendentes “As cabeceiras voltariam a ser nossas e teríamos o nosso peixe em abundância”.

No tempo da dona Rosa houve o padre que residia por Barreirinha né, não tô lembrado, se eu não me engano era o padre Carlos naquela época. E nos anos 70, quando nos se passamos pra lá ela já tinha, mas não tinha mais essa casa dela e nem a igreja, ela já tinha tirado, eles tinham passado lá pra cá, pra boca do Buiú com Araçatuba aí mesmo no Açu, né, e foi nos anos 80 já que com a visita do padre Gabriel né, apenas pra pegar uma madeira pra fazer um, um refeitório no Jawari, né aí em Barreirinha na boca do pucú, aí que ele passando por lá pra pegar essa madeira veio a ideia de ele reunir as famílias que tinham lá pra fundar a comunidade né, e aí com a ajuda do pessoal do Itucuara, a diretoria aqui do Itucuara foi lá pra dá apoio pra fundar a comunidade nos anos 81, foi fundada aí, o núcleo com o nome do

padroeiro São Paulo né, aí que passaram, passou ser conhecido São Paulo do Açú, né [...]⁸

Assim, nas cabeceiras do Açú, nas estradas de castanha, na cabeceira Buiuçú, do Piquiá, do Miritti, do Araçatuba foi fundada o atual Distrito do São Paulo do Açú, que é formada por famílias oriundas de lugares estratégicos do Rio Andirá. Por conta de buscarem uma situação econômica mais promissora, buscam uma terra com titulação, para poder usufruir dos lugares de uso comum. Partindo assim para a identidade Étnico-racial heranças de um povo que vivenciou a escravidão e resistiu “onde há escravidão, há resistência” (REIS; GOMES, 1996, p. 1). Nesse mesmo sentido, Mattos (2005), nos lembra de que:

Se não necessariamente descendente de antigos acampamentos de escravos fugidos, escondidos nas matas desde o tempo do Brasil monárquico, de onde afinal surgiram os novos quilombos? Como os mais críticos tendem a ressaltar, eles têm claramente uma origem recente nas demandas por garantia de direitos à posse coletiva de terras, apresentadas por colonos e posseiros negros tradicionais, a partir do apoio de novos aliados, entre os quais a pastoral da terra da Igreja Católica, os movimentos negros, a Associação Brasileira de Antropologia e alguns outros atores da sociedade civil brasileira pós-redemocratização que ocupam um papel essencial (MATTOS, 2005, p. 107).

A economia dos moradores do Igarapé tem sua base mantida pelos recursos naturais, com a região do Rio Andirá nesse início pouco desenvolvida, onde havia uma distância relevante entre cidade e interior nas questões educacionais e estruturais. As pessoas se veem neste contexto que os leva a pratica do extrativismo, prática essa

⁸ Gláucio Paixão da Silva, agricultor, 56 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada no Distrito de Santa Tereza do Matupiri, 2016.

repassada de geração em geração, além de não haver opções de trabalho para os familiares tirarem seus sustentos. As práticas de trabalho em que essas pessoas se adaptam, é adotada em toda região do Rio Andirá na qual toda família participa, tanto os homens quanto as mulheres que protagonizam essa história da construção da Agrovila São Paulo do Açú desde idas as estradas de castanha para coleta, plantação de mandioca, a produção de farinha, a fabricação de cerâmicas aos puxiruns para limpeza da comunidade para construção da escola, campo de futebol, igreja.

Eu disse nessa ponta aqui porque todas as vezes que nós saia de lá que nós morávamos lá na cabeceira né, numa casa, um barracão que eles pro castanheiro que era muita gente que tirava a castanha naquela época era, posso falar quem já morreu, era o finado do Dunga, finado do Nurato, finado do João Bastos, Torrado e... João Maria que era meu padrinho e ai todos se ajudavam, já o Diogo da tia 'Filícia', se juntavam todos aqueles, então eles fizeram um barraco lá né, um barracão grande que tudo ali se amontoavam lá pra trabalhar ai eles iam pro mato agente ficava, quando era bunito agente ia com o papai eu e meus dois (2) irmãos. Nós ia com o finado do papai pro mato, nós saia seis (6) horas da manhã quando era seis (6) horas da tarde gente chegava de novo no barracão né, sempre, sempre assim. Ai foi, foi, foi até quando foi nessa época que nós 'esculhemo' essa ponta ai pra fazer a casa. Ai ele fez primeiro um barraco desde lado defronte, ai do Andrezinho, onde é agora a comunidade, ai nós tinha o primeiro barraco, nós moramos lá 'paresque' uns dois (2) anos, ele fez roça atrás, gente fazia muita farinha naquela época, eu era de saúde...⁹

Dentro do convívio familiar de trabalhos girando em torno da economia surgem as manifestações culturais e religiosas que acaba

⁹ Maria Tila da Silva Barbosa 70 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú em janeiro de 2017.

sendo trazida com essas famílias dos lugares de nascença refletindo nas crenças locais que desde seus início é pertencente à religião católica, nos seus inícios praticantes do catolicismo popular com a realização de festas aos santos de promessa, como São Sebastião que foi o nome da primeira escola, além de outros santos que passam a serem comemorados até chega ao padroeiro da Agrovila que permanece até os dias atuais na qual é dado o nome da comunidade.

Bem, quando nós se mudemos pra cá é, a, o lado da comunidade assim em questão religiosa era assim bem fraca né. Então tinha esse senhor Raimundo Cardele com os filhos dele que se ainda moravam aqui. Eles tinham o São Sebastião que ele fazia assim uma festinha todo ano né, é mês de junho, sempre faziam mês de junho né, ai eu lembro que era assim tinha, só era uma noite né e um dia, ai tinha a novena, tinha jogo de futebol né de manhã no sábado, tinha um campinho ai. E vinha, eu lembro que vinha pessoal ai do Ramos, até que dava bem gente. À noite né fazia aquela reza, rezavam e de lá tinha a festa dançante. Tinha vezes que vinha aqueles senhores que sabiam rezar a ladainha né, eles rezavam eu lembro que rezavam, tinha parte que era, era português, tinha algumas partes que eu via eles falarem latim aquele que sabia né, não aprendi nada, papai também ele não...[...] As vezes o padre vinha, depois que ai foi né veio a família da dona Rosa Dias ela morava aqui na cabeceira, morava ali do outro lado, depois se mudaram pra cá no soares. Essa aqui Soares. [...] Ai depois ela deu a sugestão que como era devota da Nossa Senhora da Conceição, ela queria que festejasse a santa né, ai o pessoal concordaram ai... Agente ainda não morava mesmo aqui definitivo, gente vinha só... ai o filho dela, o Antônio Mario né ele fizeram uma capela uma igreja, depois de o fogo ter queimado essa uma ai que o presidente era curumim tacou fogo... Tacou fogo no capim, queimou a igrejainha do São Sebastião, era um... Um barracão né, um barracão desses pequenos só mesmo de palha, tudo coberto e cercado de palha. É ai veio a Nossa Senhora da Conceição né, fizeram a igreja, uma igreja maior, grande já eu lembro bem, tudo de barro né, coberto de palha cercado de barro. Ai agente... Fizeram à festa, ai veio o padre naquele tempo

o padre que visitava as comunidades da paróquia de Barreirinha era o padre Vitorio eu lembro que ele ainda veio ai umas duas vezes.

As famílias que migram para a região do Açú passam a partir do convívio partilham de crenças, hábitos que são introduzidos ao cotidiano delas, que passam a serem reproduzidos pelas memórias dos sujeitos pesquisados, e sintetizam o que podemos denomina de práticas socioculturais, não somente festas religiosas, mas também brincadeiras que passam a ser tradicionais até serem perdidas ao longo dos anos, como é o Boizinho denominado Garantido organizado pelo Benedito e por outras pessoas que acompanham essa construção da comunidade com seus falecimentos passando para seus filhos, netos assim sucessivamente. Podemos nota que por meio dessas brincadeiras essas famílias desenvolvem uma proximidade, que acaba se tornando resultado das reuniões para realização da pastorinha, da quadrilha, do boizinho, onde a comunidade participa como um todo, desenvolvendo o sentimento de parentesco que tende ao crescimento da comunidade pela união das famílias.

Por meio da Trajetória de Benedito Antônio da Silva analisada nas entrevistas de seus filhos podemos visita às praticas que acompanham as mudanças acontecidas ao logo dos anos na localidade, suas interferências e como elas se tornaram relevante para compreender o contexto da Agrovila como uma comunidade Quilombola nos dias atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se há alguns anos, a atual Agrovila do São Paulo do Açú, se via como Comunidade Caboclo-Ribeirinha, atualmente, com o processo de

reconhecimento como quilombola, surge à necessidade de reconstrução de identidade. No entanto, para isso ocorrer precisa-se conhecer e identificar quem são os sujeitos que protagonizaram e protagonizam na história de terminados lugares, neste caso específico, Benedito Antônio da Silva. Por meio da História oral mostramos a relevância do sujeito pesquisado para entender a história local. Reconstituída por meio das entrevistas de seus filhos dentre outros entrevistados ampliamos o olhar para novos estudos futuramente relacionados a esta pesquisa com uma ampliação de trajetórias para pensar a História do Igarapé Açú e como os sujeitos mantem se ligados à identidade Quilombola no Rio Andirá.

Além de ter importância para Agrovila São Paulo do Açú por se trata do primeiro trabalho acerca da mesma e de seu memorial, e também como uma forma de manter viva a memória do falecido de um dos patriarcas da comunidade, Benedito Antônio da Silva para filhos, netos, tataranetos e toda essa geração que estão vindos, para que assim possa desfrutar do conhecimento de sua ancestralidade. Emanadas desde as estradas de castanha, das ‘tirações’ da palha, das ‘fazições’ da farinha, dos cultivos da malva, dos puxiruns, das festas e das brincadeiras. Sem deixa que se apague esses processos que trouxeram até os dias atuais por meio das três famílias que compõe o quadro da Agrovila, os Dias, os Barbosas e os Silva, que guardam ascendência dos “pretinhos do Matupiri”. Essa mesma descendência que inseriu a Agrovila São Paulo do Açú nas lutas quilombolas do Rio Andirá, resinificando a identidade local, os levando a um novo cenário com relação a sua ancestralidade, dando relevância as lutas étnico-raciais para a posse das terras e da identidade das comunidades quilombolas em particular a Agrovila São Paulo do Açú a qual se atem nossa pesquisa.

FONTES ORAIS

Adma da Silva Maia. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Luiz Maria Dias Conceição. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Barreirinha-AM.

Maria Aparecida da Silva Brito. Entrevista realizada em Janeiro de 2017. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Tila da Silva Barbosa. Entrevista realizada em janeiro de 2017. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Gláucio Paixão da Silva. Entrevista realizada em Dezembro de 2016. Distrito de Santa Tereza do Matupiri, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Perpetua Paixão da Silva. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Raimunda da Silva Brito. Entrevista realizada em Julho de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha- AM.

Vicente Paixão da Silva. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha, AM.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, V.; FERNANDES, T.M; FERREIRA, M.M (orgs.). História oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. Caderno CRH, Salvador, v. 25, n. 64, Jan/Abr. 2012. p. 63-71.

AMÉLIA, Maria Trilhas percorridas por uma militante quilombola: vida, luta e resistência!. Rio de Janeiro : Casa 8, 2016.

BARROS, José D’ Assunção. A História Social: seus significados e seus caminhos. LPH- Revista de História da UFOP. nº 15, 2005.

- CASTRO, Hebe. *História Social*. 1997. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro : Campus, 1997.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral – memória, tempo, identidades*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- FENELON, Déa Ribeiro. *Cultura e História Social: Historiografia e pesquisa*. Departamento de História, São Paulo, (10), dez. 1993.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo : Claro Enigma, 2015.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Memória, história oral e história - 11 provocações - memória história oral*. 2010. p. 13-56.
- MATTOS, Hebe. *Cativeiro e Políticas de reparação no Brasil*. Revista USP, São Paulo, n.68, Dezembro/Fevereiro 2005-2006. p.104-11.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *História e Região: Tópicos de História Regional e local*. Ponta de Lança, São Cristóvão. v.1, n.2, abr. Out. 2008.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História. A problemática dos lugares - Proj. História*. São Paulo. Dez/1993.
- POLLAK, Michel. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.3. 1989. p. 3-15.
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992, p. 200-212.
- PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Proj. História. São Paulo. 14, Fev.1997.
- RANCIARO, Maria Magela de Andrade. *Os cadeados não se abriram de primeira: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andará*. Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Tese em Antropologia Social. Manaus. 2016.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. TOPOI, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.

ROCHA, João Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. “Nós temos agora outros valores”: Ressemantização e emergência étnica quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM. In: Epifanias da Amazônia: Relação de poder, trabalho e prática social. 2ª ed. Manaus: Grafisa, 2017.

ROCHA, João Marinho da. “Filhas do Andirá”: ancestralidade, memória e cultura nos processos de ressignificação étnica no rio Andirá, quilombo Matupiri, Barreirinha-AM. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

CENAS DE UMA CRÔNICA TAPANAUENSE: MARIA DE NAZARÉ NASCIMENTO FAVACHO

*Lenon Victor Xavier Brasil*¹

MEMÓRIA NA SOCIEDADE INDUSTRIAL

A fase monopolista do capital iniciada com a crise dos fins do século XIX, e consolidada com as duas grandes guerras do século XX, pariu a sociedade industrial que “tem pouco tempo”. Falta tempo para tudo, até para o tédio, e nele polimos as experiências. O tédio é sinônimo de tempo para avaliar e planejar o trabalho, “o tédio é o pássaro onírico que choca os ovos da experiência” (BENJAMIN, 2012, p. 221).

Bosi (2012) descreve a comunidade a que se destina as velhas e velhos na sociedade industrial – desvalorização da capacidade de trabalho. Durante várias passagens a autora nos instiga a refletir sobre o trato inferiorizado dado às memórias de um sujeito que dedicou sua vida ao trabalho na era capitalista. Os e as mais velhas representam o contato com a memória mais antiga. Símbolo de sabedoria do passado para a narrativa, passam a ser tratados e tratadas como frágeis e descartáveis na sociedade industrial. Para o velho alcançar o tempo da dignidade e do respeito, “seria preciso que ele sempre tivesse sido tratado como homem” (BOSI, 2012, p. 81).

Esta sociedade industrial, que convive com o monopólio midiático e se pauta pelas agendas do imediato, tem muita dificuldade em

¹ Mestre em História Social da Amazônia pelo Programa de História Social da Universidade Federal do Pará. Maracangalha – Belém, Pará. E-mail: lenonxavier@hotmail.com.

retornar a infância dos pais e avós e absorver experiências daquele convívio. Rejeita, no geral, a sociabilidade com os e as mais velhas e de alguma forma deixa de ouvir a vida. Dessa forma as lembranças podem ser desvirtuadas pelos canais produtivos, institucionais e organizacionais que introduzem suas próprias leituras do passado, destacando o que lhes interessa e dissimulando o que incomoda.

A obsolescência dos recursos técnicos, o descarte intenso de trabalho, conferem ao relembrar rupturas constantes que podem provocar esquecimento. Afastado do produto do seu trabalho, desconectam-se criatura e criador. A memória sofre uma ruptura, aparentemente afastada do convívio com o sujeito, separam-se imagens e paisagens do mundo erguido pelas devidas mãos. O esquecimento, trabalho morto invisível, se torna um cheiro encruado, imperceptível aos desatentos.

Conectando pequenas peças do cotidiano, podemos preservar e elaborar o passado. As experiências costumam se ancorar em pontos físicos e sensoriais, declinando os lastros com o passado contidos nos muros e costumes, a memória coletiva pode perder referências. Podemos considerar que esse processo de perdas de referências visuais é muito intenso no processo de urbanização acelerado.

Destruídas a parte de um bairro onde se prendiam lembranças da infância do seu morador, algo de si some junto com as paredes ruínas, os jardins cimentados. Mas a tristeza do indivíduo não muda o curso das coisas: só o grupo pode resistir e recompor traços de sua vida passada. Só a inteligência e o trabalho de um grupo (uma sociedade de amigos e de bairro, por exemplo) podem reconquistar as coisas preciosas que se perderam, enquanto estas são reconquistáveis. Quando não há essa resistência coletiva os indivíduos se dispersam e são lançados longe, as raízes partidas (BOSI, 2012, p. 452).

O ato de rememorar passa a ser um processo de cuidado coletivo com o passado. Pretende-se dos escutadores e escutadoras a atenção devida ao trato das lembranças, visto que se tratam de cenas da vida íntima que muitas vezes são silenciadas pelas perdas no costume de polir e refinar as experiências. Pede um lugar familiar, acolhedor e seguro. O tempo de lembrar é trabalho social, e este, no seu conteúdo ontológico e estrutural, está dominado por um sistema produtivo onde a produção de valores de troca assume a finalidade maior de expropriar e aprisionar a riqueza do trabalho alheio, então, recuperar e refinar as memórias pressupõe um ato de ruptura, de recuperar os meios de sobrevivência para si. É cuidar do sentido da vida que foi subtraído. É, portanto, um ato de saúde pública, entendida nos seus âmbitos mais gerais, não só como processo doença e cura, mas como construção de um território propício a reprodução favorável das nossas estruturas físicas, psíquicas e culturais.

MEMÓRIAS PERIFÉRICAS

Neste ponto de reflexão, gostaria de aliançar a percepção do lugar dos velhos e velhas na sociedade industrial, analisadas por Bosi (2012), e tecer diálogos sobre às semelhanças do lugar do sujeito periférico com os(as) velhos(as), principalmente no que tange às suas irrealizações idealistas - conteúdo ilusório provocado pelo conflito de classes.

A periferia disputa uma imagem de memórias perpetuadas sobre ela. Mantendo-se a memória da periferia como lugar de violência e despudor, mais difícil a consolidação de uma memória ligada a valorização do produto do trabalho. Dessa forma descarta-se o esforço coletivo, veda-se o conhecimento das estruturas.

A periferia vai-se tornando um meio lugar, uma ponte cruzando fronteiras, a qualquer momento poderá se relacionar com as mais venturosas realizações da engenharia e arquitetura moderna, ao passo que o grotesco viaja junto, distorcendo o brilho das promessas. E quanto mais espera, mais longe fica as distâncias entre cidade vivida e cidade sonhada. A paisagem, as relações de trabalho e a imagem que se constrói sobre a periferia, ocasiona uma espécie de memória da exclusão, esta provoca sua própria imagem do passado enquanto foge das irrealizações e recalques. Tempos de infância onde tudo podia se ajeitar pelas histórias da mãe ou do pai, os primeiros heróis da memória.

Um tal esquecimento da identidade. Como se não lembrássemos de onde vieram essas terras. Como se as histórias que povoam a construção do vivido não fossem suficientes para amansar os desejos de eternidade. No seu lugar, a memória da exclusão, deixa rastros de violência que competem com a noção de nascer, viver e morrer no bairro de nascença. É comum os moradores de periferia desejarem, ardentemente, uma mudança. A periferia é uma hospedaria de passagem, um entremeio para a verdadeira morada. E talvez até a noção de boa morada já tenha sido subtraída por essa forma de preencher os campos da memória.

Estes atores e atrizes do urbano constroem sua rede de sociabilidade aliançados e aliançadas na figura de moderno e civilizado que impregna os ecos das casas ao redor. Os usos da terra na periferia permitem uma nova construção de cultura. A disputa da paisagem no espaço lembra os discursos e significados variados de sertão, com que trabalha a professora Janaína Amado em *Região, Sertão, Nação* (1995b), centro e periferia abrem uma alteridade em que se negam e se complementam. Interdependentes, a hegemonia econômica e cultural do centro, procura lhes mostrar qual sua face mais ordenada.

A periferia é um lugar de memória que cria mitos, medos, esperanças e amores. No Tapanã, por exemplo, podes perguntar a um morador o que lhe faz pertencer, e de repente lhe conta sobre a multiplicidade de fenômenos do lugar. Seus louvores ressoantes. Dos afazeres diários desde às 4 ou 5h da manhã. Das visagens no Cemitério do Tapanã; da sonoridade das festas, bares e da movimentação diária nas feiras; dos vizinhos e parentes que se aglutinam nas portas da casa em churrascos e aniversários ao som do melody, do batidão e dos arrochas do momento. Da galera do Pote – “uma galera do Tapanã que gosta de curtir as aparelhagens no estado do Pará, 100% curtição”². Do seu Vicente – um dos maiores comerciantes da feira local. Da movimentação em torno dos grupos de dança regionais Orgulho da terra e Sensação junina. De um dos lugares que já fora espaço de lazer, o igarapé da Piçarreira. Ou então, lembrará das marcas intensas de urbanização e do desamparo de políticas públicas. Distante do centro, ergue-se às margens das potencialidades que o capitalismo produz.

O Tapanã é um bairro de periferia perto do distrito de Icoaraci, distante do centro da cidade. Daqueles que se chamam as vezes dormitório: uma marcha em carreta de trabalhadores vai ao centro de dia, a noitinha retorna para rever a família e seus programas favoritos sob os auspícios de um stress corrosivo. Por ali imensas áreas desmatadas já induzem as novas mudanças, especulação imobiliária, grandes espaços vendidos e protegidos por arames farpados e fios elétricos, ou então agências industriais e reservas de mercadorias para

² Texto retirado da página no *facebook* da mencionada Galera do Pote. Permita-me um adendo, podes estar confuso sobre o significado dessa Galera, e o que haveria de relevância em incluí-la. Em Belém alguns fã clubes se reúnem para seguir, acompanhar e frequentar espaços culturais onde tocam os bregas marcantes e tecno melodys, geralmente acompanham carretilhas, aparelhagens e sons automotivos. Galera do Pote era um desses fã clubes.

o mercado consumidor. Disputando com a voracidade capitalista, diversos construtores do urbano, trabalhadores e trabalhadoras das mais variadas ordens ecoam os gritos de liberdade no Tapanã. Escutemos as memórias de uma despontada liderança do Tapanã.

MARIA DE NAZARÉ NASCIMENTO FAVACHO

Minha primeira entrevista com dona Maria de Nazaré Nascimento Favacho, parecia uma cena perfeita das condições preliminares de um trabalho de escuta que deve ser mais extenso, mais atento, mais profundo do que pude enveredar. Naquele dia, estava sentado em uma mesa grande posta no imenso e rico quintal contemplando a produção da memória e da relação com as imagens do passado. Depois de conversarmos um pouquinho sobre meus intuitos com a pesquisa, perguntei a ela sobre como havia ido morar no Tapanã, ela me respondeu relatando fragmentos da sua biografia de luta por terra em outros bairros.

Ocupei um terreno que era da minha mãe, que uma tia tinha vendido a muitos anos e a minha mãe dizia: “Eras, venderam o terreno do papai”. Foi vendido em 55 por um grande político, Líbero Luxardo. A mamãe falava que ela não sabia porque que venderam e não deram nada pros herdeiros. Minha casa era lá na Augusto Montenegro, onde eu criei todos os meus filhos, meu marido era homem trabalhador, era metalúrgico, muito caprichoso.

Era naquele tempo do respeito com os filhos, os filhos com os pais. Eu tava grávida e tava enchendo meu quintal, aqui na Augusto Montenegro. Fui na prefeitura, na agência, pedir uma carrada de piçarra. Quando eu cheguei lá me deram coisa pra me ir pra 8 de maio, onde era o terreno da minha mãe, pra pedir uma piçarra que tavam tirando.

Aí eu fui.

Quando eu chego lá era muita caçamba, eu não sabia qual era o terreno, sabia que era na 8 de maio. O nosso era o lote 19, e o do vizinho era o 18. Quando ele me viu ele disse assim: “Maria, por que que tu não mete a cara aí pra resgatar esse terreno que era da tua mãe?”

Eu me lembrei que a mamãe dizia...

“É mesmo!”

Eu brincando, brincando, fui lá no tratorista e disse: “Ei, esse terreno é meu, vocês tão explorando com que ordem?”, mano, foi um silêncio total.

Aí eu entrei. Fui pro advogado, me mandaram pra uma doutora, Terezinha Góes. Ela me orientou, eu fui fazendo, fazendo, fazendo. Sei que eu cheguei a registrar no nome do meu bisavô, pra dar direito pros herdeiros que tavam vivo, e assim eu fiz.

Quando nós registramos tudo o Pires Franco... Já era do Pires Franco, o Líbero Luxardo já tinha vendido pro Pires Franco. Ele entrou com uma ação pra tirar a gente. Aí o doutor Zé Maria apresentou a documentação. Seis horas da manhã, eu abri a porta e ouvi aquele “tuc tuc tuc tuc”, que eu abri a porta era a cavalaria, cachorro, passando pra despejar um monte... Foi horrível, horrível, horrível. Aí parou tudo. Com 8 dias eu digo: “mas ninguém vai parar, não é dele!”

Eu não entendia nada, de justiça, de direito, de nada. “Aaah é da mamãe... Vamo se reunir!!!”

Muita gente de novo. Eu sei que foi uma briga, uma briga, uma briga. Na terceira vez eu consegui! Tá lá. Quinze de Janeiro o nome da área, quinze de janeiro... Muita gente morando. Eu tinha perdido lá porque minha mãe perdeu pros posseiros. Mas eu tava satisfeita porque foi eu que comandeí e ganhei (FAVACHO, 2020a).

Lembranças resistindo ao tempo, escondida por debaixo de camadas muito intensas de um conflito vivo. Ádua batalha. O fogo nos últimos resquícios de mobília. Pequenos trapos amontoados, delírio entocado nas mais profundas distâncias. Os preparativos na madrugada para apagar vestígios e sinais. Havia comandado uma luta por terra contra grandes proprietários. Passou a sentir que poderia ir além –

cuidar da vida ao estilo da vida rural, teria uma terra e seria agricultora com muito orgulho.

Quantos outros e outras já tinham pensado em refugiar-se, exilar-se nos campos serenos do Tapanã? Fugir daquela vida amontoada, para cada cômodo as vezes até 10 famílias ao lado de lixos. Já se ouvia notícias de incêndios e despejos de moradias que apagavam rastros das tentativas de morar no Tapanã, como fantasma, soerguia o vento e amontoava as faculdades – a reforma agrária é um direito. O advogado José Maria Costa foi o mensageiro do vento, havia dito sobre as possibilidades de ocupar no bairro promissor, sabia que em breve se tornaria uma grande cidade.

Nós viemos. Só mulher dentro duma rua. Um caminho, mata do lado e do outro... Aí eu digo: “Meu Deus, o que é que eu vim fazer pra cá?”

O motorista disse assim: “você vão plantar é maconha praí”.

Nós viemos, passamos olhando tudo. Tava tudo queimado as coisas desse Bigode, trecho que já tava eles queimaram tudo. O IPASEP mandou queimar tudo, tudo, tudo. E a gente veio pra reforçar.

O doutor José Maria foi e falou pro Bigode, Bigode era dono daí desse lado, porque são dois lados, daí desse lado até na maré: “Olha Bigode, tu não pode ficar com tudo isso, tu tem que meter mais gente aqui, tu tem que meter mais gente que é pra ti dar força”.

Foi que ele dividiu pra outros. Aí eu fiquei sabe, plantando e tudo... Eles vinham quebravam as coisas dele, a minha não porque eu tava lá dentro do mato. A gente plantava, a gente cozinhava cedo, cedo, cedo, cedo, pra tirar os pau porque o helicóptero passava por cima vendo se tinha vestígio de morar.

A gente cozinhava de madrugada pra tirar o fogo e tudo pra não fazer fumaça. Quando foi um dia o doutor disse assim: “Olha, a juíza vem aqui, ver a moradia de vocês. Eu entrei com interdito proibitório, vocês têm que ter alguma coisa pra mostrar”.

Nós carregamos bananeira quase dando cacho pra plantar, era inverno não era preciso molhar. Nós plantamo, plantamo, plantamo! Não tinha nem arame pra botar maracujá, a gente botava aquelas varas. E um bocado de saco nós enchemo pra dizer que era maracujá que a gente tava plantando. Eu sei que a juíza veio no dia... Novembro de 89, isso. Ela veio sabe, tava um toró de chuva chuva chuva. O maior perito foi quem fez a perícia aqui. O que eu tinha muito era muruci, tinha muito, muito, muito. Eu até vendia.

Aí ela examinou tudo, pegando o nome de todo mundo, meu marido que assinou. E todos os outros assinaram. Com oito dias saiu no diário oficial que ela tinha pedido, dentro de tantos dias, de quem pertencia as terras. Se o presidente não dissesse de quem era as terras, ele seria preso dentro de 24 horas. Mano foi um rebuliço no Pará. Foi um rebuliço. Tiveram que dar. Era do IPASEP, mas não tinha assim uma coisa, de quem ele tinha comprado, como ele adquiriu, eu tenho aí... Joaquim Antonio Ribeiro, o primeiro dono, Joaquim Antonio Seabra Ribeiro, em mil oitocentos... Foi o mandato que ela mandou que ele pediu... Foi uma vitória muito grande pra nós. Nós podemos passar pra cá e tudo (FAVACHO, 2020a).

Aquela reunião de mulheres foi a primeira tentativa de dona Nazaré para ocupar terra no Tapanã. Nas primeiras luzes daquela manhã a promessa de nova vida. Não viam senão o breu que abrigava “aquela” sensação – a senhora luta que vai. Dona Nazaré é uma das mais fortes referências do Tapanã, muito conhecida e sempre referendada para contar a história do bairro. Posteriormente, a relação de dona Nazaré com outros moradores acaba se intensificando, forja-se, ou potencializa-se em Nazaré, a figura da liderança que vai ajudar a conquistar moradia para famílias de posseiros. Ela mesma não entende o dom, mas passa a ter gosto de se envolver ativamente na luta pela terra.

Sempre sorridente ao relembrar, dona Nazaré contou dos amigos e amigas de compromisso, e das proezas para conseguir as estruturas

básicas para o bairro. Contou inúmeros casos de estratégia e resistência, fugas no saco de lixo, dias penduradas em árvore, afrontosas batalhas com a polícia, recheadas de um certo impulso que hoje a faz lembrar com certa surpresa, tamanha era a destreza para conquistar. Lembrava satisfeita casos de homenagens e das vezes que era chamada para contar de suas memórias, de tantas e tantas visitas que já lhe procuraram em sua casa perguntando sobre como havia feito tudo aquilo.

Neste pé já me sentia amigo de longas datas, como se fizesse parte daquele círculo de contações há muito rastreadas pelas travessas da cidade morena. De repente, depois de um tempo refletindo sobre o passado, dona Nazaré insistiu pela minha atenção: “A gente tinha uma mudinha que era assim, a gente cantava quando tinha muita gente a nosso favor: Agora nós vamos pra luta / A terra que é nossa ocupar / A terra é de quem trabalha / A história não falha / Nós vamos ganhar.”

E sorriu lembrando dos versos que falavam que a vitória chegaria na lei ou na marra. Pequenas ações esfumaçadas no tempo pedindo passagem para os caminhos das lembranças. Minha memória gostaria de guardar cada pedaço dos fragmentos formados no centro daquela simpática mesa de madeira.

O CENTRO COMUNITÁRIO E AS ASSEMBLEIAS

Depois da primeira entrevista com dona Nazaré fiquei instigado com a quantidade de materiais que ela guarda: atas, fotos, jornais, etc. Muitos materiais memorialísticos estavam conectados com o Centro Comunitário que leva seu nome, Associação Comunitária Maria de Nazaré.

O espaço do Centro Comunitário introduz o exercício político no cotidiano dos moradores, esse espaço era, naquele momento em que não tinha “nada, nada, nada” (como nos dizeres de dona Nazaré quando chegou no Tapanã), uma necessidade para acelerar os ganhos produtivos da organização local. Portanto, a vida política ativa está relacionada com a importância vital de manutenção de um espaço (Associação, Centro Comunitário) para debate, problematização, decisão coletiva e divisão de tarefas. Naturalmente trata-se de um espaço de poder, já que articula as forças e pode orientar as concepções de administração de espaços públicos e privados.

Atente para o fato de que Bosi (2012) separou as análises da memória política e da memória do trabalho. Existe intensos imbricamentos entre os dois, inclusive quando pensamos na forma comunitária de política, a construção de uma comunidade através de um sistema de assembleias e reuniões onde se decidem dias e horários de execução do trabalho. É um exercício político que transforma os sujeitos e o espaço do trabalho, portanto memória do trabalho político. Nesse caso não podem ser desmembrados sem correr o risco de fissura no seu significado. Pode ocorrer de “política” ser reduzido ao exercício eleitoral que congrega às figuras dos poderes legislativo e executivo do Brasil o status de “ser” político, e, portanto, de “decidir” sobre o “futuro”. A construção do bairro envolve a forte presença de uma memória política do trabalho em que os moradores se tornam francos atores do processo de concepção e assimilação do território. Contradizem uma espécie de lógica oprimido e opressor, deixam de ser espectadores. Metamorfoseiam a história.

A Associação Comunitária Maria de Nazaré foi fundada no dia 8 de agosto de 1990. Um ano após uma eleição histórica para presidente

envolvendo Fernando Collor de Mello e Luiz Inácio Lula da Silva, em que Collor saiu vencedor. Os modelos e representações de participação na vida política estavam em pleno vigor no Brasil. Vejamos um pouco mais sobre as memórias de Dona Nazaré sobre o Centro Comunitário, na passagem em que ela conta sobre os lotes vazios.

Se eu dava uma armação já em ponto de cobrir e o homem não vinha, vamos dizer, seis meses ele não aparecia... já não tinha mais terreno e tinha gente precisando, eu dizia: “Vou dar essa armação.”

Mas eu ia dar sozinha? Não. Eu ia conversar só eu e o homem ou a pessoa que ia ocupar? Não. Eu fazia uma assembleia, eu contava na assembleia o que eu ia fazer e se eles apoiavam. “Apoia!”

“Então, tal dia nós vamos sair pra entregar”, e assim a gente fazia.

Então, todo mundo sabia e ia me defender, porque sabia que eu não tinha pegado dinheiro daquela pessoa. Hoje em dia é mais que se vê...

Quando chegava uma pessoa, pra saber porque que eu fiz aquilo, na maior ignorância, carro de polícia e tudo, eu mandava soltar cinco pistola, era rápido que vinha. Era enxada, era pá, era isso, era aquilo, tudo armado.

Aí eu pedia que eles abaxasse. Todo mundo abaxava. A gente ia conversar. A polícia entendia. Se não entendia... tinha que sair concordando daquele meu trabalho porque todo mundo tava ali. Eu mostrava a ata da assembleia que eu fiz, tantas pessoas assinando.

Eu acho que isso que é o líder, isso que é uma ocupação. É isso que foi a minha história! E muita história, muita história (FAVACHO, 2020a).

A palavra assembleia tinha muito destaque para a nossa memorialista. As-sem-blei-a. Sempre retornava nos lábios com um acento grave e sobretudo certo, um teor de planejamento estratégico, de quem fez as coisas do jeito certo e nos mínimos detalhes. Garantia legitimidade das vozes daqueles que por mil motivos se engajaram nas reuniões de comunidade. Um vértice de mil fusões. Naquele momento, de fundação e criação de um novo bairro, o espaço da associação era um

bem fundamental (imprescindível e formador do ser social), sem ele se tornava mais difícil ou mais demorado o alcance da terra para morar. A reunião era um trabalho a mais, um cansaço maior e podia não ter um efeito prático imediato.

O tempo desse trabalho disputa com as outras inúmeras tarefas por se realizar e também com as diferentes concepções e desejos que às famílias destinavam ao uso do seu lote. Podiam querer morar, podiam querer vender, podiam querer se esconder. E também podiam querer organizar do seu jeito, apoiados em diversas formas, das mais pretensiosas às mais empíricas. A assembleia se torna um lugar de memória.

REGULARIZAÇÃO

Tive mais uma oportunidade de visitar dona Nazaré, as visitas eram escassas tanto pela sua saúde debilitada, e tanto mais por conta da pandemia de COVID-19. Nosso reencontro, dessa vez, foi dentro de sua casa modesta. Dona Nazaré tem gosto pelo trato com a terra, tem fortes lembranças do trabalho rural, e por isso aquele lugar lembra muito os assentamentos de camponeses, poucos cômodos apesar do terreno grande. A direita da cozinha já nos dava para sua sala, no meio havia uma mesa grande com umas dez cadeiras, percebi que isso denotava esse constante trânsito de muitas pessoas que reuniam, intercediam e conspiravam com a aquela senhora, tão parecida aquelas senhorinhas que vão às missas de domingo com seu vestidinho de bolinha azul.

Sentada, estava rodeada de muitos papéis antigos, fotos, atas, etc. Quanto gosto poder remexer nos registros do seu passado, um conteúdo extenso de suas memórias que envolviam a conquista das terras daquele

bairro. Parecia que estava esperando o momento de compartilhar aquelas coisas tão suas. Ficou muito contente de me receber, com um belo sorriso me indicou o assento e já começou a prosa sobre as fotos que estavam a nossa frente. Fui envolvido pela contação dos casos lembrados pelas fotos que segurava.

Todas lembravam dona Nazaré uns 20 anos atrás. Trabalhadora rural, líder comunitária, comerciante de rosas e tucupi. As fotos demonstravam alguns momentos em que ela estava ou cercada de muita gente, ou então envolta em suas plantações de dar gosto. Faziam parte da vida daquela mulher, sua memória política, sua memória de trabalho e sua memória afetiva, algumas das suas evocações materializadas em cores num papel já um pouco gasto pelo tempo, espécie de bolor que vai tomando conta da simpática primeira feição, essa ação tão odiada pelos amantes da juventude eterna, a etérea condição, o bruto desgaste do tempo e da atmosfera.

Viajei para além-mar capturando os feitos e remendos de um outro tempo. Tempo febre, tempo esperança. Personalidades, aproveitadores, disputas, formação, companheiras e companheiros que se foram, festas e partilhas, mutirões e multidões – as decisões coletivas. A hora certa, a hora que fosse, o enfrentamento, o desejo desenfreado e a glória da conquista. Tempo cosmopolitano, campo e cidade, menina e mulher. O espírito cabano, diria até a ressurreição da memória.

Foi nesse momento que dona Nazaré começou a relembrar uma de suas notas de memória favoritas sobre a conquista de terra no Tapanã. Aconteceu por ocasião da visita do presidente Sarney ao Pará, acompanhado do seu então Ministro do Desenvolvimento Agrário e da Previdência Social, Jader Barbalho. Foi um rebuliço, se juntou um

cordão imenso de pessoas para saudar a vinda do ilustríssimo presidente da república às terras de Belém do Pará.

Avisaram a vinda do chefe de estado a dona Nazaré, que de pronto, corajosa como só ela, decidiu escrever um bilhete e entregar nas mãos do próprio, aliás fazia questão de deixar nas mãos do líder da nação. Quando chegou no lugar onde apareceria o presidente Sarney ficou esperando algum tempo com seu humilde papel, o bilhete em riste. “Égua, acho que ele não vem mais” (FAVACHO, 2020b). Relembrava e seu pensamento girava enquanto a multidão se apertava pra ver a passagem do presidente que demorava um bocado. “Eu pensei que ele ia passar perto de todo mundo, tocando a mão da gente” (FAVACHO, 2020b), continuou risonha.

Demora, demora, espera mais um pouco, insistente. Quando de repente apareceu o ministro e ex governador Jader Barbalho, logo depois o presidente Sarney. Se apertando entre a multidão dona Nazaré fez de um tudo pra chamar a atenção e entregar o seu bilhete ao presidente.

Conseguiu!

E ainda teve um pouco de tempo para explicar que brigava para regularizar sua terra no Tapanã. Alguns meses depois recebeu uma carta onde se pode ler esse pequeno trecho:

“Tendo em vista a sua correspondência enviada ao Excelentíssimo Sr. Presidente da República, a data de 23 de novembro de 1987, na qual V. Sa. solicita solução para o problema da terra que lhe pertence, foi-nos remetido o citado expediente, a fim de que, contactando com V. Sa. possamos auxiliá-la na resolução da questão” (ACERVO PESSOAL DE MARIA DE NAZARÉ).

Assina o documento Márcia Regina Belém Pereira da Procuradoria Geral do Estado. No final do documento pede-se que dona Nazaré compareça ao prédio da Procuradoria o mais breve possível munida de “todos os documentos que possuir relativos a terra em questão”. Ela riu sobre isso, pensa no processo que envolve a decisão e regularização das terras em Belém. De quem é a terra? O debate envolve um dos caracteres mais revolucionários da história humana, o uso e posse da terra, um dos maiores conflitos do Brasil agrário e colonial. Ela ocupava uma terra pelo direito comum ao bem público e ao trabalho produtivo. Naturalmente lutava e buscava a regularização, inclusive documental da sua morada, mas não tinha documentos escritos, só tinha provas do seu trabalho. Ela sorriu brevemente e disse: olha, foi muita luta.

REFERÊNCIAS

- ABELÉM, Auriléa G. **Urbanização e remoção**: por que e para quem?. 2. ed. Belém: NAEA, 2018.
- AMADO, Janaína. **O grande mentiroso**: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. História, São Paulo, v. 14, p. 125-136, 1995a.
- _____. **Região, Sertão e Nação**. Revista Estudos Históricos, v. 8, n. 15, Rio de Janeiro, 1995b. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990>. Acesso em: 14 ago 2020.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. 10 ed. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Associação Comunitária Maria de Nazaré. **Caderno de atas**. Acervo pessoal, Belém, 1990.
- BELÉM. **Anuário estatístico de Belém 2012**. Disponível em: www.belem.pa.gov.br/transparencia/wp-content/uploads/2017/06/2_01_Demografia.pdf

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 17. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. 3. Ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.

BRAGA, Elizabeth dos Santos. **O trabalho com literatura**: Memórias e histórias. Em: Cadernos Cedes, ano XX, nº 50, abril, 2000, p. 84-102. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ccedes/v20n50/a07v2050.pdf>.

CASTRO, Lara. **Lugares de memória dos trabalhadores**: Hospedaria Tapanã, Belém (Pa). Laboratório de Estudos de História dos Mundos do Trabalho, 2020. Disponível em: <https://lehmt.org/2020/07/30/lugares-de-memoria-dos-trabalhadores-44-hospedaria-tapana-belem-pa-lara-de-castro/>

COMISSÃO DOS BAIRROS DE BELÉM. **O oprimido está cada vez mais consciente e organizado**. 1980. Disponível em: www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PICBB_PA011979000.pdf.

FAVACHO, Maria de Nazaré Nascimento. Entrevista realizada em 14 de janeiro de 2020, moradora da área de ocupação Jardim Tapanã. Belém, 2020a.

_____. Entrevista realizada em 13 de outubro de 2020, moradora da área de ocupação Jardim Tapanã. Belém, 2020b.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

JURANDIR, Dalcídio. **Belém do Grão-Pará**. Belém: Ed. da UFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2004.

_____. **Chove nos campos de cachoeira**. 3ª ed. Belém, Pa: Cultural CEJUP, 1991.

_____. **Três casas e um rio**. Belém: CEJUP, 1994.

- LEAL, Aluizio. **Sinopse histórica da Amazônia**. In: TRINDADE, José R.; MARQUES, Gilberto (orgs.) Revista de Estudos Paraenses, edição especial – IDESP. Belém, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1990. (Coleção repertórios).
- MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira**: Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: Tempo Social, Rev. Sociol. USP, São Paulo, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86141/88825>.
- _____. **Subúrbio**: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo: São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha. São Paulo: HUCITEC, 1992.
- MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. In: A Revolução antes da Revolução, vol. II. Coleção Assim Lutam os Povos, São Paulo, Expressão Popular, 2008.
- _____. **O capital**: crítica da Economia Política. 27 ed. Livro I, Vol. I. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- MENDONÇA, Valmiki. **Tapanã**: a hospedaria do diabo. Prefácio por Gilberto Freyre. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1983.
- MOURÃO, Leila. **O conflito fundiário em Belém (1960-1980)**: a luta pela terra de morar ou de especular. 1987. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 1987.
- _____. **Memórias da indústria paraense**. XII Congresso Brasileiro de História Econômica, 28 a 30 de agosto, Niterói, 2017. Disponível em: <http://www.abphe.org.br/uploads/ABPHE%202017/10%20Mem%C3%B3rias%20da%20ind%C3%BAstria%20Paraense.pdf>
- OLIVEIRA, José Aldemir de. **A cultura, as cidades e os rios na Amazônia**. Revista Ciência e Cultura, vol. 58, n. 3, São Paulo, 2006. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252006000300013.
- PETIT, Pere. **Reflexões sobre as “rodas de conversa” como fonte para o estudo dos movimentos sociais**. Universidade Federal do Rio de Janeiro: 2012. Disponível em: <<http://www.encontro2012.historiaoral.org.br>>. Acesso em: 28 de junho de 2019.

PORTELLI, Alessandro. **Entrevista com Alessandro Portelli**. Revista Historiar, Universidade Estadual Vale do Acaraú, v.4, n.4, 2011. Disponível em: http://www.uvanet.br/hist/janjun2011/alessandro_portelli.pdf.

_____. **O que faz a história oral diferente**. Revista Projeto História. São Paulo, v. 14, 1997.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história, o esquecimento**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2007.

ROUSSO, Henry. **A memória não é mais o que era**. In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta (Orgs). Usos & abusos da História Oral. 8. Ed. Rio de Janeiro: editora FGV, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker**: a escritura. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: UNICAMP, 2003a.

_____. **O testemunho**: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: UNICAMP, 2003b.

THOMPSON, Paul Richard. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **Formação metropolitana de Belém (1960 - 1997)**. Belém, Pa: Paka-Tatu, 2016.

OS MODOS DE VIVER DE UM REASSENTAMENTO URBANO COLETIVO: MEMÓRIAS E NARRATIVAS DOS NATIVOS DESTERRITORIALIZADOS NA FORMAÇÃO DO LAGO DA USINA HIDRELÉTRICA DE ESTREITO, BABAÇULÂNDIA/TO

*Leomaura Miranda de Andrade Soares*¹

*Olivia Macedo Miranda de Medeiros*²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho traz as experiências, por meio da metodologia da História Oral, como recorte da pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa, intitulada *Os modos de viver de um Reassentamento Urbano Coletivo: memórias e narrativas dos nativos desterritorializados na formação do lago da Usina Hidrelétrica de Estreito, Babaçulândia/ TO*.

A partir de um olhar interdisciplinar, buscamos investigar modos de viver, memórias e narrativas dos nativos urbanos/ribeirinhos das ruas submersas do/no Reassentamento Urbano Coletivo, território localizado em Babaçulândia, estado do Tocantins (TO). A investigação teve base na concepção de cultura de Edward Palmer Thompson (1995), a qual propõe decompor os feixes de práticas, formados por múltiplas

¹ Graduada em Pedagogia pela Fundação Universidade do Tocantins (Unitins), 2007. Especialista em Gestão Escolar (2010) e Coordenação Pedagógica (2011) pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Norte do Tocantins (PPGCULT/UFNT). E-mail: leocoordenadora@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2375399287202333>.

² Professora-adjunta III da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), atuando no curso de História e no Programa de Pós-graduação em Cultura e Território (PPGCUL/UFNT). Editora da Revista Escritas (UFNT).

dimensões (dentre elas, os conflitos sociais, as resistências e as estruturas de sentimento).

O município de Babaçulândia — com 68 anos de emancipação — está inserido na região médio-norte do Tocantins, também pertencente aos sertões dos vales dos rios Araguaia e Tocantins (MEDEIROS, 2017). Segundo estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município conta com uma população de 10.668 habitantes, dos quais, 4.929 residem na zona urbana.

Este texto, cujo objetivo se concentra na população da beira do Rio Tocantins da zona urbana, a qual sofreu o deslocamento compulsório, destaca três situações em que vivem esses indivíduos: a) sofrem, cotidianamente, o grande impacto da mudança originada pelo empreendimento capitalista para a formação do lago da UHE;³ b) pactuam a (re)invenção de novos modos de vida, pois, sendo criativos, buscam modular suas perdas, mesmo com a presença de muros e sem as práticas comuns das ruas submersas, e c) movem-se tentando manter suas reminiscências.

À luz de autores, como Thompson (1992), Portelli (1997), Alberti (1990), Ricoeur (1994) e outros, procuramos acessar as memórias dos reassentados de forma a problematizá-las em suas especificidades, o que constitui uma tarefa de grande responsabilidade, especialmente quando a metodologia mais indicada é a História Oral. Com a presente metodologia, fundamentada na técnica de histórias de vida, e colocada

³ A UHE, localizada na cidade de Estreito, aproveita o potencial hidroenergético do rio Tocantins, a 766km de São Luís. Estreito é um município brasileiro do estado do Maranhão. Possui área de 2.718,978km²; localiza-se a uma latitude 06°33'38" sul e a uma longitude 47°27'04" oeste, estando a uma altitude de 153m e a 750km da capital, São Luís. Sua população era de 42.527 habitantes em 2020. O nome Estreito faz alusão à parte mais estreita do Rio Tocantins, onde se encontram construídas duas pontes que unem os dois estados (Tocantins e Maranhão). Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Estreito_\(Maranhão\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Estreito_(Maranhão))>.

em prática, principalmente, por meio de entrevistas, experienciamos encontros com o passado, com a história de Babaçulândia, suas origens, seus processos de lutas e seus modos de subsistência, como a pesca mantida em um cenário de resistência.

EXPERIENCIANDO A HISTÓRIA ORAL NA PERSPECTIVA DOS NARRADORES DO REASSENTAMENTO URBANO COLETIVO DE BABAÇULÂNDIA/TO

O trabalho com as fontes orais consiste em puxar o banco, sentar e ouvir pessoas simples — especialmente os mais velhos, com seus saberes da vida profundos, valiosos e inspiradores — como o Seu Zacarias,⁴ que diz “não, minha filha, eu *num* sei falar”, porém, o brilho dos seus olhos e a força na entonação da voz mostram o contrário. E nosso narrador segue lembrando-se dos fragmentos de lembranças que, estimulados, surgem. Portelli discorre sobre as lembranças fragmentadas com as quais reconstruímos nossas experiências:

Devemos nos esquecer do mito de obter as informações totalmente completas, ou de esgotarmos nosso assunto com os entrevistados. Sabemos que ninguém consegue obter todas as informações a nosso respeito, portanto, por que o faríamos com eles? Invariavelmente conseguiremos um fragmento daquilo que sabem, um fragmento daquilo que são (PORTELLI, 1997, p. 46).

A memória é fragmento, mas um fragmento completo e significativo. Para acessá-la, cabe-nos encontrar os caminhos. Nosso

⁴ Entrevista realizada em 05/07/2021. Zacarias Luciano da Silva, 76 anos de idade, nascido na Momoneira, zona rural de Babaçulândia. Morava na Rua do Campo; sobrevivia das lavouras, nas vazantes do rio, e da pesca. Participou do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), adquirindo um pedaço de terra no Assentamento Turrão. Com o preenchimento do lago, sofreu dois deslocamentos (do assentamento e da moradia urbana). Aposentado, é residente na Vila Novo Milênio I, onde se localiza o Reassentamento Urbano Coletivo.

desafio é examinar, dentro da complexidade que é a vida humana, os moradores do Reassentamento Urbano Coletivo que foram tirados do território⁵ onde almejavam viver por toda a vida.

A tarefa do pesquisador que mobiliza a História Oral é fazer emergir novos olhares e reflexões que permitam entender a constante transformação do mundo nos aspectos da realidade que estamos problematizando. Caminhar nesta pesquisa expõe a fragilidade de lidar com a subjetividade, quando o campo — território de pertencimento da pesquisadora — apresenta a relação de proximidade que se contrapõe à austeridade acadêmica exigida. Desse modo, muitas perguntas são esquecidas nas entrevistas, porque supomos saber da vida dos entrevistados. Contudo, apropriando-nos da História Oral, buscamos manter um olhar mais controlado para evitar interpretações equivocadas.

Thompson (1996, p. 123-124) defende que “[...] a história é a memória de uma cultura e a memória jamais pode estar livre de paixões e de comprometimentos.” Não nos sentimos inibidos em reconhecer que nossas paixões e comprometimentos estão presentes na prática de pesquisa. Na investigação, o “saber” é tão relevante como o lugar de onde observamos o mundo e nos posicionamos (FOUCAULT, 1998), pois “[...] o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas [...]” (RIBEIRO, 2017, p. 69).

Essas perspectivas podem guiar a reflexão a partir de narrativas singulares e coletivas, memórias e modos de viver, mostrando as implicações geradas do capitalismo (socioeconômicas, culturais e

⁵ [...] as dinâmicas, política e cultural, os processos de desterritorialização estão sempre atrelados, em maior ou menor intensidade, à dinâmica econômica que dilacera os espaços, subordina poderes políticos e condiciona (quando não direciona) a re-formulação de muitas estratégias identitárias. (HAESBAERT, 2003, p. 18).

políticas) e representadas no contexto da construção e instalação do lago da UHE. A, seguir, no relato do pescador e morador do reassentamento, percebemos o quanto o capital econômico oprime a comunidade dentro de uma relação de poder.

Depois da barragem, tudo tá diferente, o porto, que ainda podemos deixar nossas canoas é longe da orla, a gente não sente bem disputar lugar com essas voadeiras modernas e coloridas do povo rico, o lago é deles, sentimos constrangidos em colocar nossas canoas, ninguém nunca falou nada, mas não vamos esperar falar (V.C.S., 11/07/2021).

Segundo o narrador, com o funcionamento do lago, os pescadores tiveram que ancorar suas simples embarcações bem distante da cidade. Sentiam que estavam sendo agredidos em seus modos de vida pelas embarcações grandes e luxuosas na orla da cidade. Essa mudança causou perdas econômicas, tendo em vista que, com os abrigos longe, houve a necessidade de um transporte terrestre das residências até os barcos. Consequentemente, gerou o aumento no custo do pescado. Isso se confirma na continuação da fala do narrador: “[...] e ainda tem o pessoal dono das áreas na beira do lago, que implicam quando a gente tá em frente pescando, como se eles também fossem donos da tudo, não deixa fazer nossa ceva, este local nós já trabalhamos a muito tempo.” (V.C.S., 11/07/2021).

Inserida no contexto social dos ribeirinhos⁶, a investigadora carrega, em sua existência, reminiscências que a impulsionam a produzir e reproduzir as nuances das representações das

⁶ Povos ribeirinhos ou ribeirinhas são aqueles que residem nas proximidades dos rios e têm a pesca artesanal como principal atividade de sobrevivência. Cultivam pequenos roçados para consumo próprio e também podem praticar atividades extrativistas e de subsistência. INSTITUTO ECOBRASIL. Disponível em: CATEGORIA CONCEITOS - Comunidades Tradicionais: Ribeirinhos (ecobrasil.eco.br).

descontinuidades e dos percursos criativos — resultantes da sobrevivência por meio do Rio Tocantins — e as pressões do avanço capitalista que impõem novo formato ao lugar. Portanto, nesse trajeto de apropriação do método, o trabalho do pesquisador exige entendimento antropológico da observação que investiga comportamentos para revelar a expressão da experiência nativa. Também lançamos mão de outras metodologias, como, por exemplo, a etnografia, para descrever lugares, paisagens e expressões assimiladas; uma aproximação que complementa os recortes temporais, deixando mais compreensíveis as interações que concebem os modos de vida⁷.

Os modos de vida dos ribeirinhos eram rústicos. Embora morando na cidade, conservavam formas de sobrevivência rural, vivendo uma dupla identidade, sofrendo uma reinvenção e, inclusive, observando o fim de algumas práticas, costumes e tradições comuns regidas pela dinâmica da natureza. Segundo Candido (2017, p. 97), “A cultura do caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso: a sua mudança é o seu fim.” Essa compreensão está em concordância com Guerra (1993) quando afirma que a análise dos modos de vida deve levar em conta três dimensões: 1) o sistema e os atores sociais; 2) a história e o cotidiano, e 3) o objetivo e o subjetivo na percepção do real. Um feixe de estratégias criativas ou uma cultura criativa combinada com o território que corrobora a afirmação de Wagner (2010, p. 56): “A produtividade ou criatividade de nossa cultura é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão dessas técnicas e descobertas.”

⁷ Esses modos de vida têm base na interpretação de cultura a partir da qual Thompson nos convida a “[...] desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, à transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho.” (1998, p. 22).

A História Oral carece de profundidade histórica, curiosidade e muita criatividade. Assim sendo, precisamos conectar as memórias e as narrativas, construindo um diálogo interdisciplinar como proposta do programa. Na perspectiva da pedagogia interdisciplinar, que impulsiona a mudança social, valorizamos os saberes tradicionalmente invisibilizados e mantemos viva a memória. Sobre o tema, discorre Norberto Bobbio:

Na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos. [...] o mundo passado é aquele no qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos e nele reconstruir nossa identidade (BOBBIO, 1997, p. 55).

É a práxis de romper com as linhas abissais, conforme nos orienta Boaventura Sousa Santos (2010), a fim de construir emancipação social por meio da ecologia de saberes⁸. A História Oral possibilita segurança para caminhar na escuta respeitosa do diálogo, amparada por instruções e conhecimentos elaborados nos estudos dentro da academia.

Em relação às ações que norteiam a pesquisa em curso, as visitas foram iniciadas em julho de 2021, quando os números da pandemia entravam em queda. Os interlocutores, portanto, são sobreviventes de epidemias, massacres ou escravidão. São homens e mulheres, entre 50 e 85 anos de idade, que resistem à empresa colonial ainda em curso.

⁸ A ecologia de saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clamam sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e em seus impactos noutras práticas sociais (SANTOS, 2006).

Por meio da História Oral, é possível “[...] propor a existência pela imaginação [...]”, manifestando as memórias silenciadas e devolvendo a história ao povo comum e tradicional de Babaçulândia. Segundo Thompson, “[...] no curso real das análises históricas ou sociológicas (bem como políticas) é de grande importância lembrar que os fenômenos sociais e culturais não correm atrás do econômico após longa demora; estão na sua origem, imersos no mesmo nexos relacional.” (1998, p. 99). Afinal, a história de vida, como observa o autor (2002b, p. 347), “[...] permite entender como as matrizes em movimento das forças sociais impactam e moldam os indivíduos, e como os indivíduos, por sua vez, respondem, agem e produzem mudança na arena social mais ampla.”

Essa correnteza em que se constitui o mestrado — idêntica à do rio — deságua no mar das epistemologias, com portos de difíceis acessos, remansos e banheiros. Assim são os deslocamentos entre a teoria e a prática da investigação, que, por vezes, culminam em um extenso trabalho de transcrição de gravações. Tarefa que, apesar de exaustiva, é vigorosamente recheada de preciosidades.

Esta pesquisa tem contribuído para a concepção de um novo olhar de mundo, um retorno às origens, a partir de cada história entrelaçada de significado, vivida em territórios com ou sem o rio. São 44 famílias das antigas “ruas abaixo”, cujas narrativas tocam em profundos sentimentos das diferenças social, de classe e de cor, mas descortinam as expertises próprias dos comuns nas suas práticas de coobrigação e responsabilidade coletiva (DARDOT; LAVAL, 2017) em busca do direito à moradia. Uma moradia que não provém de um benefício, mas, sim, da substituição do antigo lar; que traz sofrimento com o novo deslocamento em consequência das irregulares construções entregues

há 12 anos. De acordo com uma moradora representante da comunidade:

Agora, como tá acontecendo a reforma, mas foi encontrado muita irregularidade e a gente deseja que essas irregularidades sejam todas corrigidas. Pois, devido a reforma a gente mudou, ficando no aluguel e aconteceu que a minha mãe, ela é uma senhora de 86 anos. Ela levou uma queda lá na casa que tava no aluguel e ainda hoje ela tá vivendo com esse problema do acidente. A perna nunca sarou, tá muito doente, já teve internada no Regional e a gente na labuta, pra lá e pra cá cuidando dela, e a culpa disso tudo é só o CESTE. Porque se a gente tivesse onde a gente vivia antes, toda vida, quetos, se não fosse a vinda da barragem, talvez essas coisas não tava acontecendo. (D.M.S., 10/10/2021).

Conforme essa mesma narradora, são reformas provenientes de reivindicações coletivas, que denunciam os erros e falhas desde a construção das casas do reassentamento — de responsabilidade da empresa que administra a UHE, o Consórcio Estreito Energia (Ceste)⁹ — até as reformas em vigor. São problemas que a construtora responsável não resolveu, e que, forçadamente, voltam a ser camuflados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em face à centralidade das abordagens teóricas e metodológicas, na reconstituição das memórias e narrativas dessas pessoas, enxergamos o fracasso social no qual o Brasil se encontra mergulhado, especificamente por conta da mercantilização que desfaz os territórios. Nesse sentido, é nosso interesse extrair, dessa cultura específica, a

⁹ O Consórcio Estreito Energia - CESTE é o consorcio responsável pela implantação e operação da UHE Estreito. É formado pela união das empresas ENGIE Brasil Energia, VALE, ALCOA e Intercement. Cada empresa tem a seguinte participação no Consórcio: 40,07%, 30%, 25,49%, e 4,44% respectivamente. (<https://www.uhe-estrito.com.br/perguntas-frequentes/179-o-que-e-o-cest.html>)

forma com que é mobilizada pelas resistências representadas nos modos de vida que preenchem o tempo de incessante desestruturação. “O tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça traços da experiência temporal.” (RICOEUR, 1994, p. 15). Assim, apreendemos que, para investigar esse território, precisamos considerar que tempo e narrativa não se separam, e nos darmos conta de que essa narrativa é a identidade, em devir, fazendo uso do tempo.

A História Oral é a metodologia que melhor atende aos objetivos desta pesquisa, que é compreender as experiências e os modos de viver do povo ribeirinho, explorados e açotados pela modernidade econômica dos grandes empreendimentos. Este trabalho confere uma gama de possibilidades, trocas provocativas, gatilhos para múltiplos sentimentos e reconhecimentos, e coloca em evidência os saberes tradicionais, enraizados culturalmente e guardados nas lembranças junto com as águas.

Acessar a memória viva, refletindo nela e, a partir dela, costurando lembranças que definem os patrimônios culturais das identidades, são formas subjetivas e úteis de compreender parte da história de um lugar, um grupo ou um território na perspectiva de uma população oprimida. Isso viabiliza construir o cotidiano da cidade (transversalmente) dos ribeirinhos, em um encontro com o seu passado e com o passado dos outros. As singularidades e pluralidades de suas histórias auxiliam a pensar o presente, agir e reagir às novas condições da fronteira, a qual, segundo Martins (2019, p. 133) “[...] é essencialmente o lugar da alteridade [...]”; um conflituoso encontro e desencontro com o novo território.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 2ª ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BOBBIO, Norberto. **O Tempo da memória**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 12ª ed. São Paulo: Edusp, 2017, 334 p.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristian. **Comum – Ensaio sobre a revolução do século XXI**. São Paulo: Boitempo. 2017.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GUERRA, I. **Modos de vida: novos percursos e novos conceitos**. Sociologia – Problemas e Práticas, n. 3, p. 59–74, 1993.
- HAESBAERT, R. **Da desterritorialização à multiterritorialidade**. Boletim Gaúcho de Geografia, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 11–24, jan./jun. 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/bgg/article/viewFile/38739/26249>. Acesso em: 24 out. 2019.
- IBGE. **População recenseada e estimada segundo os municípios** – 2018. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em: 16 out. 2019.
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estranho**. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MEDEIROS, O.M. M. **A FICIONALIZAÇÃO DOS SERTÕES**: discursos poéticos sobre os vales dos rios Araguaia e Tocantins. 2017. 333f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia/MG, 2017.
- PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho**: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: Revista do programa de estudos pós-graduados em História, PUC-SP, n. 15, abr. 97, p. 22.
- RIBEIRO, Djamil. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017. 112 p.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa** (Tomo 1). Campinas, SP: Papirus, 1994.

SANTOS, Boaventura de; MENESES Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

THOMSON, A. (2002b). **Histórias (co) movedoras**: História Oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, 22 (44), 341-364.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses**. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (org.). E. P. Thompson: as peculiaridades dos ingleses e outros artigos. 3ª ed. Campinas: Unicamp, 1998a. v. 1. (Coleção Textos Didáticos).

_____. **Costumes em comum** – Estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

THOMPSON, P. **A voz do passado: História Oral**. Tradução de: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WAGNER, Roy. **A cultura como criatividade**. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 49-72.

19

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE JURUTI VELHO/PA E A LUTA PELOS ROYALTIES ATRAVÉS DA HISTÓRIA ORAL

*Maiara Andrade Paes*¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi realizado através de entrevistas² com moradoras tradicionais do Lago Grande Juruti Velho que fica localizado no oeste do estado do Pará (Baixo Amazonas). O objetivo da pesquisa foi evidenciar a luta pelos royalties das comunidades tradicionais que foram prejudicadas com a inserção da mineradora ALCOA e a organização dos comunitários com a criação da Associação das Comunidades da Região de Juruti Velho – ACORJUVE, segundo as perspectivas das mulheres da região.

Situada na História Social, a pesquisa adentra os modos de vidas de sujeitos sociais afetados pela imposição do “progresso”. A metodologia de pesquisa usada foi a História Oral, no qual consistiu em utilizar de instrumentos audiovisuais, no caso, o aparelho celular, para realizar as entrevistas em 4 comunidades tradicionais do entorno do Lago Grande Juruti Velho, que incluem as mais afastadas da sede da

¹ Universidade do Estado do Amazonas/UEA. Graduanda do curso de Licenciatura em História. Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM. E-mail: maiara.andradepaes@gmail.com.

² Lidiane Gomes de Souza (34 anos), Devanir Alves de Souza e Souza (40 anos), Crisvalda Batista Lopes (50 anos), Rosinete Prata (39 anos), Cenira de Souza Camarão (63 anos).

ALCOA como Bom Jesus e Vila Muirapinima, como também as mais próximas como Monte Sinai Católica e o Prudente.

A História Oral para Alessandro Portelli (1997, p. 15), “é a ciência e arte do indivíduo”, visto que, a partir desta metodologia o historiador penetra em padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, que por meio do diálogo com o seu entrevistado sobre suas experiências e memórias individuais, evidenciam os impactos que estas tiveram em suas vidas (PORTELLI, 1997, p. 15). Segundo Jacques Le Goff (1990, p. 424), a memória “[...] remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”. Através das narrativas orais das moradoras, é visto a forma com que a ALCOA se inseriu em suas vidas e como elas atribuem significados às suas memórias e experiências individuais a partir dos impactos que a empresa causou na região e da reação dos mesmos, como sujeitos ativos que contribuem para construção de suas identidades coletivas.

COMUNIDADES TRADICIONAIS

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT do ano de 1989, é atualmente o acordo que estabelece direitos, condições de vida e trabalho de povos indígenas e comunidades tradicionais. Segundo Joaquim Shiraishi Neto (2007, p. 9), os reflexos da convenção são evidentes diante das reivindicações dos movimentos sociais que defendem o reconhecimento de “terras tradicionalmente ocupadas”. A convenção 169 reconhece e legitima o processo de auto identificação dos povos ou comunidades tradicionais, como também reforça a

importância dos movimentos sociais que lutam por suas identidades coletivas e principalmente por direitos territoriais.

O conceito de comunidade tradicional utilizado nesta pesquisa trata dos sentimentos de pertencimento e modos de vida/cultura dos moradores do entorno do Lago Grande do Juruti Velho. Os moradores dessas comunidades se auto reconhecem como povos tradicionais, que lutam por seus direitos territoriais e ambientais e usaram essa categoria como identidade política para a construção da ACORJUVE (Associação das Comunidades da Região de Juruti Velho). O Capítulo I do Estatuto Social da associação que representa as comunidades da região nos diz:

Art. 1º A Associação das Comunidades da Região de Juruti Velho, doravante denominada ACORJUVE, fundada em 21 de março de 2004, é uma Associação Civil, de direito privado, sem fins econômicos, constituída pela união e solidariedade dos **moradores tradicionais e permanentes** das Comunidades da Região de Juruti Velho, inseridas no imóvel conhecido como “Vila Amazônia”, parte do Estado do Pará. (...) Art. 2º A ACORJUVE é concessionária e administradora das terras ocupadas pelas **comunidades tradicionais** que integram o Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE JURUTI VELHO.

Thompson, ao analisar os confrontos entre a cultura patricia e a plebeia traz a cultura popular tradicional como uma reinvenção do seu passado no presente e, assim, reforçava a luta pela legitimação dos seus costumes tradicionais. Eles se percebiam como sujeitos de direitos em resistência à sua inserção no mercado capitalista que os patrícios impunham.

Temos assim um paradoxo característico daquele século: uma cultura tradicional que é, ao mesmo tempo, rebelde. A cultura conservadora da

plebe quase resiste, em nome do costume, à racionalização e inovações da economia (...) que os governadores, os comerciantes ou os empregadores querem impor. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade, mas como ela não é um processo tecnológico/social neutro e sem normas (“modernização”, “racionalização”), mas sim a inovação do processo capitalista, é quase sempre experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos costumeiros (THOMPSON 1998, p. 19).

Visto isso, a importante reflexão de Thompson nos ajuda a pensar o tema da pesquisa e estabelecer comparações. A empresa de mineração ALCOA é a imposição do capitalismo e do mercado, que tenta recriar as necessidades humanas e usa o Estado para legitimar sua exploração na Amazônia. Isso vai de encontro com os povos que dela dependem, vivem nela, e expressam suas tradições através de suas culturas, práticas e saberes. Atualmente, essas comunidades tradicionais, em Juruti Velho, seguem resistindo para manter seus costumes, seja o extrativismo, a caça, pastoreio, a produção da farinha de mandioca que as atividades de mineração tolhem ao impactar seus direitos territoriais e ambientais.

A LUTA PELOS ROYALTIES DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS

É importante ressaltar sobre a organização das comunidades tradicionais que habitam o Lago Grande Juruti Velho, das resistências destes sujeitos sociais diante do “progresso” imposto e defendido pelo capitalismo.

Esses grupos alcançaram no decorrer da história direitos sociais e na constituição de 1988, estabelecendo uma nova relação jurídica entre povos tradicionais e o Estado. Sendo que para o discurso das grandes empresas o

mesmo somente passou se constituir como obstáculo jurídico-formal (SILVA, 2009, p. 3-4).

A criação da Associação das comunidades da região de Juruti Velho – ACORJUVE tinha como objetivo assegurar e reivindicar direitos. Assim sendo, as comunidades em que entrevistamos como Bom Jesus, Vila Muirapinima, Monte Sinai Católica e o Prudente estão inclusas e representadas por esta associação. Como Silva (2009) afirma a partir do momento em que esses grupos se organizam politicamente acabam sendo o obstáculo para o “progresso”, neste caso, um obstáculo para a ALCOA.

Avaliar que elementos permitem às comunidades tradicionais o exercício de sua capacidade de reorganização política e econômica, frente aos impactos gerados por estes Grandes Projetos, (re) criando perspectivas para a sua existência e permitindo a contínua redefinição de sua identidade política (TAPAJÓS; BELO, 2009, p. 266).

As narrativas orais das entrevistadas foram de extrema importância para entendermos mais sobre o que é a ACORJUVE e o que ela representa para as comunidades de Juruti Velho. Ao questionar para Lidiane Gomes de Souza moradora da Vila Muirapinima, qual foi a verdadeira finalidade da fundação da associação, ela respondeu: “ACORJUVE foi criada pra defender os povos tradicionais, pra defender os interesses dos povos tradicionais”. Esta fala atribui significado para o que Tapajós e Belo afirmam sobre o reconhecimento de sua identidade política. Ao dialogar com a pescadora Devanir Souza, perguntamos se ACORJUVE de fato está lutando pelos direitos das comunidades tradicionais e ela diz:

Sim ela luta (...), tem lutado bastante porque a prefeitura deixou a gente sozinho, nas comunidades a gente não sabe pra onde o prefeito existe de Juruti. Aqui através dessa associação que a gente ainda consegue umas coisinhas pra comunidade, auxílio doença quando a gente tá com um tipo de doença, um transporte pra levar paciente pra cidade (Devanir Alves de Souza e Souza, 40 anos, Bom Jesus, 19/01/2020).

Com seu relato, percebe-se que a associação também é um apoio para as necessidades sociais e direitos básicos, como a saúde, visto que se sentem desamparados pela prefeitura³.



Figura 1 - Sede a ACORJUVE localizada na Vila Muirapinima. (Fonte: Maiara Paes)

³ Os prefeitos que se revezaram no poder desde a implantação da ALCOA: Henrique Costa – PT (2004), Henrique Costa – PT (2008), Marcos Aurélio Dolzane – PSD (2012), Henrique Costa – PT (2016), Lucidia Benitah Batista – MDB (2021).



Figura 2 - Local de Trabalho da Entrevistada Ivaneza Rocha, em Bom Jesus. (Fonte: Maiara Paes)

Segundo o estatuto da associação, capítulo I, artigo 1º, a ACORJUVE foi fundada no dia 21 de março de 2004, apoiada pela Igreja Católica⁴. Nos incisos 1 e 2, ela define que morador tradicional é todo aquele que mora há mais de 5 anos e trabalha com a produção familiar, seja na agropecuária, extrativismo, artesanato, ente outros, tem posse da terra e é considerado permanente, como também, todos os associados com terras em suas respectivas comunidades, que declaram que nasceram, se criaram nestas terras que pertenceram aos seus antepassados. No artigo 2º, fala-se sobre o Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE JURUTI VELHO, que engloba todas as comunidades tradicionais da região, registrado pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, em 2005. E é de responsabilidade da associação que estas mesmas terras não sejam vendidas, arrendadas ou loteadas, que somente seja para o uso de atividades de subsistências e melhoria de

⁴ Igreja Católica Apostólica Romana, através da Ordem Franciscana de Maristela.

vida, “de forma autossustentável, garantindo-se a preservação do meio ambiente” (ESTATUTO DA ACORJUVE, 2004).

O artigo 2º, inciso 3 do estatuto da associação, diz que os recursos naturais dentro do assentamento podem e devem ser utilizados pelos agricultores familiares, sendo assim, o assentamento PAE garante a atividade das trabalhadoras rurais de Juruti Velho, como a da Ivaneza Rocha Silva da figura 2, que trabalha há 15 anos com a mandioca ou também da Cenira Camarão da comunidade Prudente, que nos diz: “Eu trabalhava com roça... com roça, fazia farinha, vendia, trabalha também, e criava galinha, vendia. Depois que me aposentei e a velhice já vai...”, ela conquistou sua aposentadoria como agricultora recentemente com 62 anos de idade.

A luta pelos royalties⁵ foi marcada pela resistência e união dos comunitários. Com uma organização tanto formal e judicial, quanto a própria ação coletiva. A ALCOA chegou prometendo diversas mudanças para as comunidades de Juruti Velho, como nos diz Cenira Camarão:

Quando ela começou a entrar era muito bom. Lá na base onde é agora, tinha uma enfermagem se triscava no dedo da gente, a gente corria lá e eles atendia. Se uma pessoa tava com ferimento a gente ia lá e era atendido. Quando minha filha adoeceu aqui e fui muito atendida com eles, muito mesmo. Aí depois com um ano ou dois anos aí foi mudando(...). Tiraram o hospital aí da base e as coisas foi mudando, ficou diferente. Aí foi pra conseguir mana, foi pra parecer essa manifestação, foi por isso. Foi uma maravilha quando eles vieram, como eu tô te dizendo, se tu ia lá e tinha uma dor de cabeça “mas vai lá que eles vão te atender” tinha enfermagem lá era uma maravilha, atendiam na hora. Se fosse pra levar pra Juruti, levavam. Se

⁵ Royalty é uma quantia paga por uma empresa ou pessoa física ao proprietário de um território para obter o direito de explorá-lo comercialmente. Disponível em: <https://agmoreira.com.br/royalties-saiba-o-que-sao-e-quais-os-tipos-existentis/>

fosse pra Santarém, levavam. Mas depois com três anos o fogo foi apagando e já foi boiando pra outra coisa (Cenira De Souza Camarão, 63 Anos, Comunidade Prudente, 19/01/2020).

A política assistencialista que a empresa realizava antes, era um apoio para os enfermos das comunidades, a base possuía uma área de saúde, local este em que os moradores do entorno do Lago Grande sentiam segurança em frequentar se precisassem de ajuda médica, mas não durou, e o que se percebe em Dona Cenira é um sentimento de abandono e quebra de promessa por parte da empresa. Em 2009, na base Caapiranga, lugar onde fica a sede principal da ALCOA, foi onde ocorreu a mobilização dos moradores das comunidades de Juruti Velho, com objetivo de que a ALCOA repensasse os danos trazidos para os moradores através dos royalties.

Dona Cenira e sua família participaram da mobilização, e narra: “com meus filho tudinho até o fim, do começo ao fim(...). Eu não peguei pimenta no meu rosto mas aqui esse pessoal do Monte Sinai até as crianças pegaram spray de pimenta no rosto”. A sua narrativa relata a violência física sofrida pelos comunitários e seus filhos como foi narrado por Rosinete Prata da comunidade Monte Sinai Católico:

Aí nós fomos pra lá desde do primeiro dia que foi engraçado, chegamos lá pra subir com tudo pra cima, chegamos lá a polícia já tava lá pra enfrentar nós, aí jogaram spray de pimenta em nós. Passamos nove dias enfrentado eles, perigoso quando a gente chegou lá (...). Esse meu filho que tá aí pegou spray de pimenta no olho dele, ele chorava muito, aquele ali, com um sinalzinho na testa (Rosinete Prata, 39 anos, comunidade Prudente, 19/01/2020).

Hoje o filho da dona Rosinete já tem 21 anos e acompanhou sua mãe durante as duas semanas de manifestação. A motivação que Rosinete

teve em acompanhar de perto a manifestação, arriscando a sua vida e a de seus filhos era garantir a reprodução social de sua família, ou seja, estava lutando pela manutenção da vida dos seus filhos e de sua comunidade. Quando presenciou seus filhos chorarem de madrugada com medo do rompimento da barragem, cabia a ela tentar reconfortá-los. Para Tithi Bhattacharya, em nossa sociedade essa é mais uma das tarefas esperadas de mulheres, o cuidado e apoio psíquico:

Qualquer pessoa que já tenha tido que acalmar uma criança depois de um dia duro no seu próprio local de trabalho ou descobrir como cuidar de um pai ou mãe idoso depois de um turno exaustivo sabe o quanto essas tarefas aparentemente não-materiais são importantes (BHATTACHARYA, 2019, p.104).

Rosinete conta que não sabiam que seriam surpreendidos pela polícia que já estava no local, isso demonstra que havia alguém no meio deles repassando informações. A polícia estava ali para defender os interesses do Estado e das classes dominantes, dos donos da empresa, que só tinham um objetivo, exportar matéria prima. A repressão policial contra movimentos sociais é uma das problemáticas que também a organização política dos moradores na luta por direitos sofreu, a até mesmo as crianças que acompanhavam seus pais não se safaram dessa violência. O movimento consistia na exigência pelo reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais, para que garantissem os seus modos de vida, diante dos impactos socioambientais que a ALCOA estava causando. Sobre o planejamento desta ação, ela respondeu:

Ele (presidente da associação, Gerdeonor) fez uma reunião, aí depois ele falou como era pra gente chegar, todos de barco combinou com a comunidade o dia certo só que ele não tinha falado pro pessoal da mina não,

mas tinha gente que acho que contou ligou logo pra lá. Quando ele chegou pra lá os barcos já tavam e vinham de cada comunidade, os barcos já tavam pra levar pra lá, aí foi chegando foi chegando e fomos lá pro Caapiranga, e quando chegou lá na comunidade nos fiquemos, todos os barcos se reuniram lá. “Tá todos os barcos aí?” “Já” aí nós saímos pra lá. E quando eles enxergaram a gente chegando era muito barco, chegando tudo cheio de gente. Foi aí que ligaram pra Polícia e eles já estavam próximo. Porque era para gente chegar e ir entrar direto no portão pra invadir lá dentro, só que quando chegamos a polícia tava no portão e não deixaram nós entrar, com spray de pimenta, com bomba, tudo eles enfrentam a gente lá... Foi assim a organização que foi feita (Rosinete Prata, 39 anos, comunidade Prudente, 19/01/2020).

Meu marido viajava muito pra conseguir isso. Foi com muita luta dos moradores. Nessa época eu tava muito doente que me atacou a tal de depressão e aí eu ficava sozinha em casa, o meu marido saiu e eu ficava sozinha, os meus filho tudo pequeno e foi com muita, muita luta mesmo. Eu sofri muito também na época por tá doente, meu marido saía de semana, de mês “Vamo embora Glai você tem que tá com a gente” o que ele tivesse fazendo ele deixava e ia embora. Foi uma luta muito grande principalmente dos homens, daqui dessa comunidade foi o Heglai e daí da comunidade Prudente era um senhor por nome Vilson que também enfrentou muito ajudado com outras comunidades, se reuniram de liderança a liderança e saiam pra ir embora era pra Belém, era pra Santarém e não paravam não pra todos os cantos eles iam até pra Brasília, agora o meu marido eu não sei ele chegou ir pra Brasília mas pra Belém ele foi (Crisvalda Batista Lopes, 50 anos, Comunidade Monte Sinai Católica, 19/01/2020).

Para Dona Crisvalda, foi um período de muitas dificuldades, pois seu marido, que era um dos líderes da mobilização, viajava constantemente para realizar as tarefas da organização da luta e, portanto, ela assumia sozinha todas as atividades de manutenção da casa. Essas tarefas ao serem responsabilidade feminina no patriarcado

dificultam a participação de mulheres nos movimentos sociais e mesmo quando estas participam muitas vezes são sub-representadas nas comissões de negociação.

Através de Barthes (1981, p. 27, apud PEREIRA, 2013, p. 121) podemos analisar o discurso presente na fala de dona Crisvalda. É histórico que o discurso da ausência sempre é sustentado pela mulher, enquanto ela esperava em casa, o marido viajava pela ACORJUVE, “a mulher é sedentária, o homem é caçador, viajante; a Mulher é fiel, ela espera, o homem é conquistador, navega e aborda”.

A naturalização de que o espaço público sempre pertenceu aos homens e à mulher ficou reservado o lugar da espera, do lar, espaço privado, pode ser percebido na narrativa de Crisvalda. À espera da chegada do seu marido que voltara de barco de uma viagem distante de Belém e Santarém, lhe causando sentimentos de angustia e ansiedade. Para as mulheres cabem “A espera da chegada dos barcos de pesca, à espera do fim da guerra, da chegada do trabalho, da boemia, enfim, a espera por alguém que adentrará o seu recinto familiar, vindo de fora” (PEREIRA, 2013, p. 121).

A mobilização coletiva dos moradores de Juruti Velho, encabeçada pela ACORJUVE, levou o Ministério Público do Estado do Pará a instaurar procedimentos judiciais e extrajudiciais para apurar e corrigir eventuais falhas do processo de licenciamento ambiental da mineração. O MPE-PA, por um lado, chegou a questionar os estudos técnicos do EIA/Rima⁶ devido à superficialidade e incompletude dos dados relativos aos impactos trazidos às comunidades, entre outros aspectos. Desse modo, em uma Ação Civil Pública demandou a anulação de licenças concedidas e a elaboração de um plano mais completo de medidas de proteção ambiental. Por outro lado,

⁶ O Estudo de Impacto Ambiental – EIA e Relatório de Impacto Ambiental – RIMA.

articulado com o MPF, propôs um Termo de Ajustamento de Conduta com o Incra e a Alcoa com a intenção de reparar os danos decorrentes da ação da empresa às comunidades representadas pela ACORJUVE (DEMEDA; CARVALHO, 2018, p. 8).

Foi nesse período também, que o processo do PAE se desenrolou, assegurando o uso da terra pelas comunidades e os trabalhadores rurais, como visa o estatuto da associação. Em 2009, a ACORJUVE tomou posse do Contrato de Concessão de Direito Real de Uso – CDRU⁷ por meio do INCRA.

Atualmente, cada família recebe o valor de até R\$ 600 reais de três em três meses. Além disso, uma parte do valor dos royalties é destinada para uso coletivo. Dona Lidiane Gomes de Souza explica que “a participação na lavra é 1,5%, é, 1,5% então metade desse 1,5% é pros associados né, é repassado. Não é dado, é um direito conquistado, entendeu?! Então, outra metade seria pro coletivo”. Os royalties foram conquistados, um direito das comunidades tradicionais atingidas por projetos desenvolvimentistas do governo, porém o mesmo é instável. As entrevistadas relatam a incerteza de quanto irão receber, sendo a cada vez o valor é diminuído.

Esse valor não supre todas as necessidades básica das famílias, e perguntamos para Rosinete Prata se esse valor é significativo depois de tantos impactos, e ela disse: “Mas quando já, não dá pra nem pra repor o que ela tá fazendo né, ela tá extraviando muito a natureza tão boa, aí ela extraviando muito, acho que não dá não pra recuperar”. Dona

⁷ É um direito real tipificado pela legislação nacional, instrumentalizado por meio de um contrato; trata-se de um direito real resolúvel sobre coisa alheia, a qual pode ser bem público ou privado, onde o bem é destinado à utilização privativa, devendo sua utilização se enquadrar nas hipóteses específicas estabelecidas pela legislação. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/16/edicao-1/concessao-de-direito-real-de-uso>.

Crisvalda Batista também ressalta “(...)a subida tá pra melhor dizer na beira do igapó o desmatamento deles. Tem uma serrinha que quando a gente vai daqui de caminhão, a gente vê de lá a gente enxerga a devastação tudinho”. Mesmo com a conquista, a luta vencida, outras problemáticas persistem, e até quando vão ser ignoradas pelo poder político e hegemônico?

Há uma outra ótica no qual podemos analisar as relações e problemas sociais no qual as entrevistadas estão inseridas. Patricia Hill Collins e Sirma Bilge trazem o termo “interseccionalidade”, que pode ser usado como ferramenta analítica para pensar as desigualdades sociais de grupos minoritários, como gênero, classe, raça, etnia e entre outros. A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais, em sociedades marcadas pela diversidade e experiências individuais da vida cotidiana (COLLINS; BILGE, 2021).

A interseccionalidade de serem mulheres, mães, trabalhadoras rurais, possuírem a identidade política de moradoras tradicionais, são práticas interseccionais quando elas se organizam para se opor as relações de poder que as prejudicam, lutando por interesses comuns e individuais. Ou seja, as entrevistadas possuem pluralidades de identidades sociais e locais de fala historicamente relacionados a opressão e dominação. Foram identificados aqui a luta pela reparação dos impactos socioambientais causados pela atividade de extração, como também a luta pelos Royalties que trariam uma renda complementar para ajudar no cuidado básicos de suas famílias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, uma das preocupações da pesquisa foi, não só trazer o termo comunidades tradicionais sem checar se os moradores desses espaços de sociabilidade, costumes, tradicionais, do entorno do Lago Grande De Juruti Velho, se auto identificavam com essa categoria. Entretanto, nas narrativas das entrevistas se evidenciam a apropriação dessa identidade coletiva, no qual se denominam de comunidades tradicionais para se organizarem politicamente. Como também usam em seu estatuto legal da associação que abrange todos as terras ocupadas pelas comunidades tradicionais que integram o Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE.

Outrossim, foi perceber essa luta pela perspectiva da mulher, mãe, e trabalhara rural. Essas que acamparam durante duas semanas, junto com seus filhos, para reivindicar os direitos das populações tradicionais que constantemente são atingidas por projetos desenvolvimentistas, como a ALCOA, que buscam o lucro e a exportação de matéria-prima. A violência por elas sofridas demonstra resistência e se intensificam mais quando os seus filhos também sofrem com spray de pimenta nos olhos. Outro ponto importante, foi vermos como essas mulheres aguardavam seus maridos que viajavam para longas distancias em função da reivindicação dos royalties, representando as comunidades como um todo. Sendo o espaço de representação ocupado pelo homem e à mulher ficou reservado o lugar da espera, espaço privado.

REFERÊNCIAS

BHATTACHARYA, Titchi. O que é a teoria da reprodução social?. **Revista Outubro**, n. 32, 1º semestre de 2019.

BILGE, Sirma e COLLINS, Patrícia Hill. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

DEMEDA, Kátia; CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Os royalties da mineração e o sistema da dádiva em Juruti Velho - Juruti, Pará. **Papers do NAEA**, Jan. de 2018.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

NETO, Joaquim Shiraishi. **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais E Dispositivos Jurídicos Definidores De Uma Política Nacional**. (Org.). Manaus: UEA, 2007.

PEREIRA, Valéria Cristina. A Representação da Mulher na Música Popular Brasileira: Eu Poético e Voz Autoral. **VERBO DE MINAS**, Juiz de Fora, v. 14, n. 24. p. 102-127, ago./dez. 2013;

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral. In: A pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**. São Paulo. n. 14. Fev/1997.

SILVA, Lindomar. **Organização e Mobilização das Comunidades Contra Grandes Projetos na Amazônia: O Caso De Juruti Velho**. 2009.

TAPAJÓS, Marlon Aurélio; BELO, Patrícia de Sales. Grandes projetos minerários e comunidades tradicionais na Amazônia: impactos e perspectivas. **Revista de Políticas Públicas**, vol. 13, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 265-277.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

20

“NA MINHA ÉPOCA, AS COISAS ERAM ASSIM”: A CONDIÇÃO FEMININA E A CULTURA ESCOLAR NAS NARRATIVAS DE PROFESSORAS APOSENTADAS DO NORTE DO TOCANTINS

*Maicon Douglas Holanda*¹

INTRODUÇÃO

Tendo como referência autores como Judith Butler (1992) e Pierre Bourdieu (2003), que elucidam a importância e o avivamento das produções científicas acerca dos *Problemas de gênero*, e que tem como principal foco a pretensão de diálogos em torno das questões simbólicas de submissão paradoxal calcada na gênese da *Dominação masculina*, este capítulo versa sobre a construção das identidades docentes e das percepções da condição feminina com base nos relatos de experiências de vida de três professoras que aceitaram narrar seus percursos sócio-espaciais no período que circunscreve a época do antigo norte de Goiás ao atual Estado do Tocantins².

Falar sobre a cotidianidade docente com base nas relações de gênero se torna um grande desafio. A constituição desta pesquisa representa uma forma de visibilização e da cocriação de diálogos acerca

¹ Possui graduação em História pelo Centro de Ciências Integradas da Universidade Federal do Tocantins (CCI-UFT/Araguaína); mestrando em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) na Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT/Araguaína). Atualmente é professor na Rede Estadual de Ensino do Tocantins (SEDUC/TO). E-mail: maicondouglassholanda@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8187-9018>.

² O Estado do Tocantins foi criado em 05 de outubro de 1988 por meio da Constituição Federal de 1988. A autonomia efetivou-se após a divisão da região conhecida como antigo norte de Goiás.

da temática, uma vez que a associação do discurso de que o ser feminino são corpos passíveis, dóceis e frágeis escancaram o avivamento de uma cultura patriarcal hegemônica ainda muito pujante no tecido social brasileiro. Além disso, essas práticas e costumes que inferiorizam a figura feminina sofrem ressignificações constantes capazes de tensionar diversos grupos e comunidades sociais. Nesta contextura do tempo presente, o diálogo se torna a alternativa mais apropriada para que a discussão das ideias aconteça.

Sabemos que o processo de desconstrução dessas estruturas se constitui de forma lenta e gradativa. Não podemos mudar essa realidade repentinamente, da noite para o dia. Desse modo, penso que estabelecer diálogos e problematizações acerca dessas culturas de distinção daquilo que é humano se tornam fundantes para mudarmos a realidade. Assim sendo, o resgate das memórias individuais de mulheres no passado recente, bem como as narrativas das vivências nos planos pessoais e profissionais muito tem a contribuir para a interlocução desses diálogos.

Posto isso e atento às condições das feminilidades no viés das narrativas docentes, pretendemos ouvir as trajetórias de vida de mulheres que a partir das décadas de 1960, 1970 e 1980 estiveram na linha de frente em prol de uma educação em uma localidade que se constituiu a partir dos anos 60, em meio à tantas dificuldades de acesso minimamente dignos, no que diz respeito às condições precárias da educação, das moradias, dos postos de trabalhos formais na comunidade, dentre tantas outras problemáticas cotidianas desses sujeitos. No quadro 1 está sistematizado o perfil das interlocutoras/colaboradoras da pesquisa.

Quadro 1: Perfil das professoras entrevistadas

<i>Professoras</i>	<i>Naturalidade</i>	<i>Idade</i>	<i>Ano de nascimento</i>	<i>Início da docência</i>	<i>Anos de atuação</i>
Maria do Rosário	Riachão - MA	66 anos	1952	1974	35 anos
Romana	Babaculândia - GO (atual TO)	61 anos	1958	1984	30 anos
Wilma	Iporá - GO	68 anos	1951	1966	30 anos

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados da pesquisa, 2019.

Ainda existem poucos trabalhos consolidados e que são voltados aos estudos da historiografia desta região periférica do Brasil, mas quando recorremos aos atores inseridos nos limites deste território, encontramos uma riqueza de detalhes sobre a paisagem, os lugares e as histórias de vida dessas pessoas comuns. O que foi constatado é que a região foi desbravada por romeiros³, nos quais são tidos como os pioneiros do então povoado São José.

A região é formada por migrantes vindos de várias partes do Brasil, inclusive as interlocutoras desta pesquisa, que vieram dos Estados do Maranhão e Goiás. Espacializamos as histórias de vida de professoras viventes em Santa Fé do Araguaia, município posicionado à margem direita do Rio Araguaia e que pertence a microrregião do município de Araguaína, a “capital econômica” do Tocantins.

Sobre as suas perspectiva acerca da localidade na qual se instalaram, elas consideram que, na época, Santa Fé do Araguaia (fotografia 1) era uma “terra atrasada”, “pacata” e localizada no “fim do mundo”. Não obstante, inferimos que esse discurso esteja enviesado pela lógica do distanciamento geográfico desta região, levando em

³ Religiosos que realizavam penitências e procissões, geralmente realizavam viagens para outros municípios a fim de cumprir as promessas que fez aos santos da Igreja Católica Romana.

consideração os grandes centros urbanos do Brasil, como os localizados nas regiões Sudeste e Sul do país, uma vez que nessas regiões tradicionalmente concentram maiores condições de emprego, saúde, moradia, transporte, fatores que ligeiramente são associados como o básico da dignidade humana.

Fotografia 1: Evento escolar no Povoado São José, atual município de Santa Fé do Araguaia-TO



Fonte: Arquivo pessoal das entrevistadas, 2019.

As interlocutoras possuem um vínculo muito acentuado com o campo, tendo em vista que todas elas são oriundas de cidadelas do interior do Brasil. Levando em consideração esse aspecto em suas histórias de vida, bem como o contexto brasileiro nos anos 80, é interessante enfatizar as ponderações de Fernando Novais e Lilia Schwarcz ao retratar, de maneira mais geral, como era o país nesse período da República no Brasil. Segundo estes historiadores,

a esmagadora maioria da população que ainda vivia no campo em 1980, cerca de 40 milhões de pessoas, continuava mergulhada na pobreza absoluta [...] Não terão acesso nem a luz elétrica, nem ao abastecimento de água, nem

à fossa séptica ou a rede de esgoto, nem aos padrões modernos de consumo. A escola continua quase tão inacessível quanto antigamente, quase tão precária quanto era (NOVAIS; SCHWARCZ, 1998, p. 619).

Atento a questão das práticas migratórias nesse período vivido pelas professoras, que se deslocaram para a região do antigo norte de Goiás, Novais e Schwarcz (1998, p. 619-620) pontuam que entre os anos de 1960 e 1980, a pobreza é “exportada para a cidade”, pois acredita-se que aproximadamente 31 milhões de pessoas migraram nessas décadas para as zonas urbanas brasileiras, que foi capaz de gerar uma massificação de diversas profissões, mas que dispunha de salários baixos aos trabalhadores comuns.

Dentre os milhões de trabalhadores que migraram em busca de uma vida melhor nesse período da história do tempo presente no Brasil, as interlocutoras desta pesquisa potencialmente fazem parte dessas estatísticas. Assim sendo, por meio do desencadeamento desta pesquisa, pretendo elucidar o lugar de fala dessas mulheres, pois considero que as mesmas podem contribuir sobremaneira para a (re)construção de perspectivas em torno do Brasil a partir da segunda metade do século XX, época no qual todas as entrevistadas nasceram e construíram suas experiências de vidas.

Sob esse aspecto, essa pesquisas também manifesta interesse em evidenciar a questão identitária no que diz respeito à condição feminina nesta territorialidade do Brasil, fazendo jus ao levantamento de problemáticas acerca dos “papéis” impostas como “normativas” que constantemente são naturalizados e legitimados através dos símbolos e práticas de dominação designados a este gênero no seio da sociedade brasileira. É sobre esses “papéis” invisibilizados pelo senso comum e que são reproduzidas no seio da sociedade, que pretendemos evidenciar,

levando em consideração as dinâmicas socioculturais e as temporalidades percorridas.

DIREITOS HUMANOS E A LUTA PELA IGUALDADE DE GÊNERO: BREVE TRAJETÓRIA E OS IMPASSES NO TEMPO PRESENTE

Diante da questão proposta, observa-se uma pujante e dinâmica presença desses imaginários sociais acerca do que é feminino. É evidente também que ao longo de todo o século XX e no decorrer do XXI, a emancipação das mulheres foram evidenciadas e postas por meio de movimentos constatadas pela história em diversas partes do mundo. Essas lutas em prol da igualdade de gênero permitiram o garantimento e a consolidação de vários direitos humanos jamais vistos pelas mulheres. A título de exemplos sobre essas conquistas no Brasil, cabe destacar o *direito ao voto*⁴ – garantia que é considerada precursora das demais conquistas emancipatórias femininas –, observada a partir da Constituição de 1932 e que foi emanada através de incessantes movimentos sufragistas ocorridos no decorrer do século XIX. O *direito de acesso à educação básica*, garantido a partir de 1827; e o *direito à formação superior*, a partir de 1879, também podem ser considerados importantes para a inserção das mulheres à vários espaços e sociabilidade até então considerados “inapropriados” pelo simples fato desses sujeitos pertencerem ao sexo feminino.

Os anos 1960 no Brasil foram considerados períodos importantes para a emancipação feminina, como o levantamento de debates em

⁴ Bertha Maria Júlia Lutz (1894-1976) é considerada uma das principais articuladoras do movimento sufragista feminino no país.

torno do *direito ao controle da natalidade*⁵, uma vez que até então era pujante a visão de “papel” dessas mulheres nos interesses reprodutivos. A partir da chamada revolução sexual ocorrida nos anos 60, as mulheres passaram a ter um maior controle sobre as questões que envolvem a maternidade, haja visto que esse foi e ainda é um estereótipo constante no que tange o imaginário social, que relacionam as mulheres à passividade e a docilização.

Ainda sobre as trajetórias da emancipação feminina, cabe mencionar a conferência das liberdades civis garantidas a partir de 1960, como a questão do Estatuto da Mulher Casada (1962) e a Lei do Divórcio (1977). Segundo Pinheiro (2019), o estabelecimento dessas reparações aos *direitos civis* foram significativos, primeiro porque o Estatuto da Mulher Casada “retirou a obrigatoriedade de autorização do marido para trabalhar, concedeu direito a herança, de requerimento da guarda dos filhos e estendeu às mulheres o poder familiar, antes restrito aos homens” (PINHEIRO, 2019, *online*). Essa legislação propiciou, segundo a autora, a representação da equidade entre os gêneros, provocando um abalo no cerne do imaginário e das práticas de reprodução dominante na estrutura familiar hegemônica. Já a Lei do Divórcio de 1977 “conferiu liberdade e autonomia para as mulheres interromperem casamentos infelizes” (PINHEIRO, 2019, *online*).

Gravitando em torno da relação com a família e com as histórias da vida privada no Brasil, Novais e Schwarcz (1998) afirmam que a partir dos anos 80, alguns imaginários sociais à respeito do matrimônio foram sendo superados. Contudo, essas questões intensificaram-se com maior

⁵ Segundo Pinheiro, as obras feministas *O segundo sexo* (1953), de autoria de Simone de Beauvoir, e *A Mística Feminina* (1963), escrito por Betty Friedan, fomentaram e ampliaram os debates em torno dos direitos civis, políticos e sociais das mulheres viventes a partir desta década.

propriedade a partir da última década do século XX. Nas palavras dos autores,

[...] desaparecem quase por completo os aspectos sagrados do casamento, que passa a ser resultado, sobretudo de um acordo de vontades, de um contrato entre livres e iguais. Essa transformação tem, por certo, um potencial libertador: o direito da mulher à igualdade, a valorização do prazer sexual integrado a sentimentos, a busca de autenticidade entre parceiros, a construção da vida comum pelo diálogo afetivo (NOVAIS; SCHWARCZ, 1998, p. 652).

Mesmo com essas percepções acerca da vida privada entre homens e mulheres nessa temporalidade, Novais e Schwarcz (1998, p. 652) ressaltam que essa “revalorização do casamento ou das uniões estáveis se fundou predominantemente num comportamento adaptativo, guiado pelo medo do sofrimento e pela aversão ao risco”.

Debruçado neste panorama acerca dos direitos da mulheres garantidos ao longo da história, o *direito a não violência doméstica* tornou-se uma temática fundante e muito debatida no tempo presente. Esses diálogos decorrem de longas tramitações legislativas, principalmente no decorrer da década de 80, com a instauração do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) em 1985, medida que serviu como uma ampliação dessas discussões em demasiados setores da sociedade civil, e que giraram em torno do escancaramento dos altos índices de violência contra a mulher em todo o Brasil. A Lei da Maria da Penha⁶ é um exemplo nítido de implementação de política pública voltada à reparação dessas práticas que, em suma, violam diretamente

⁶ Implementada em 2005, a Lei é considerada o marco para a erradicação e/ou a minimização da violência doméstica no Brasil. “O nome é uma homenagem à farmacêutica brasileira que ficou paraplégica após sofrer agressões do marido por anos” (PINHEIRO, 2019, n.p).

e indiretamente os direitos à vida e a cidadania dessas mulheres brasileiras. Desse modo, a referida Lei “foi um importante marco por dar respaldo às mulheres para denunciar agressores. Ela não aborda apenas violência física, mas também psicológica, sexual e patrimonial” (PINHEIRO, 2019, *online*).

A Lei do Feminicídio, sancionada em 2015 pela então Presidenta da República Dilma Rousseff, é uma das últimas conquistas que foi garantida às mulheres nos últimos anos no Brasil. A Lei assegura, dentre outras coisa, o caráter hediondo aos crimes de assassinato acometidos à mulheres no país, propiciando, ao que Pinheiro (2019, *online*) denomina, uma certa “visibilidade à violência sistemática a que as mulheres estão sujeitas”.

Contudo, apesar de significativas contribuições aos direitos humanos dessas mulheres conquistadas ao longo desses anos, é importante destacar as permanências da violência simbólicas que ainda são bastantes evidentes, pois esses preceitos estão inseridos numa estrutura hegemônica de relações de poder que incide, sobretudo, aos corpos femininos.

Atento a essa observância, cabe a sistematização dessa pesquisa com base nas narrativas de três mulheres, docentes aposentadas e viventes em Santa Fé do Araguaia, no Tocantins. Esses relatos só foram identificados mediante o estabelecimento da relação dialógica, ou, nas palavras de Portelli (2016), da “arte de escuta”. “Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca” (PORTELLI, 1997, p. 24).

Para tanto, ao definir a oralidade como ponto de partida para o entendimento de uma dada realidade com base nos acontecimentos que

foram marcantes na vida dessas mulheres, é preciso que o pesquisador tenha em mente que essa troca de interesses em comum exige uma série de procedimentos, nos quais considero como sutilezas metodológicas. Alberti (2006, p. 171) ajuda a definir alguns desses passos, a saber: a elaboração prévia do roteiro de entrevistas; a definição da proposta de pesquisa; a combinação de horário de realização com o(s) sujeito(s) que se pretende(m) ouvir; a realização do diálogo propriamente dito; o manejo com os arquivos de gravação; a transcrição das entrevistas; a conferência da conversação; e por fim, a análise das fontes primárias, nos quais o historiador têm em mãos, levando em consideração também a atribuição de conceitos primordiais para que a explicação seja validade, pois é “a conexão entre conceitos e linguagem que permite nos referirmos ao mundo ‘real’ dos objetos, sujeitos ou acontecimentos, ou ao mundo imaginário de objetos, sujeitos e acontecimentos fictícios” (HALL, 2016, p. 34).

As fontes primárias, a partir daí, viabilizam o “mergulho” no passado recente e nas memórias dos acontecimentos que foram ressignificadas e que vieram a tona nas narrativas do(s) interlocutor(es). Assim sendo, é bom afirmar que a construção da história por intermédio da história oral se efetiva na relação entre as memórias individuais e os sentidos que minam das narrativas. De todo modo, para Portelli (2016), as fontes primárias oriundas da oralidade “não recordam passivamente os fatos [do passado], mas elaboram a partir deles e criam significados através do trabalho de memória e do filtro da linguagem” (p. 18). Diante dessa prerrogativa do autor, cabe ao historiador apresentar as suas interpretações com base na sua ótica, subjetividade e nas interações das narrativas e dos acontecimentos apresentados.

A partir do aporte das narrativas dessas mulheres e da leitura bibliográfica a respeito das abordagens a serem evidenciadas, foi possível estabelecer um diálogo que visasse não só a visibilização das histórias e trajetórias de vida, mas também problematizar questões como a reprodução do sistema de desigualdades de gênero, que estão arraigadas de simbolismos e práticas culturais que privilegiam sobremaneira a figura masculina, e torna o feminino como algo inferior, submisso e potencialmente baseada na serviência aos homens.

SANÇÕES AO QUE É FEMININO: AS CONTRIBUIÇÕES DE PIERRE BOURDIEU

É nítido que alguns valores da violência simbólica e da dominação masculina ainda são recorrentes, e que compunha demasiados grupos sociais. Isso está presente em manifestações sociais, seja nas mídias, no seio familiar, nos sistemas educacionais e religiosos. Esses fenômenos são incorporados pelos sujeitos e reproduzido por meio das práticas sociais. À princípio, esse forte simbolismo está intimamente relacionado aos resquícios de um passado opressor, violento, no qual tem as relações de poder como forma de sustentação de uma cultura hegemônica, que é respaldada no entendimento da superioridade dos homens perante as mulheres. Para Bourdieu, é clara a consistência desse “sistema de estratégias de reprodução”.

Desde o entendimento da existência da sociabilidade humana, essa relação de inferiorização e sanções ao corpo feminino sempre existiu. De todo modo, de lá pra cá, algumas maneiras de enxergar essas questões ganharam novas dimensões. O masculino tornou-se mais racional, à medida que, desde o século XIX, têm assistido a incessantes transformações no que tange os direitos humanos, a cidadania e a

autonomia do feminino. Contudo, bem sabemos que o fenômeno social da dominação masculina ainda apresenta suas forças, como se fosse alimentada, por assim dizer, pela perspectiva da “eternização das estruturas da divisão sexual”.

Esses termos utilizados por Bourdieu (2003) justapõe a necessidade de elucidarmos e problematizamos os incessantes valores (re)produzidos pelas comunidades a respeito da história das mulheres no Brasil, bem como a história da sexualidade, levando em consideração também as querelas sobre as relações de poder ao gênero feminino, uma vez que historicamente, evocou-se processos de exclusão e silenciamentos. Através das contribuições de Bourdieu e de demais autores, buscaremos recontar as (res)significações de alguns pormenores da condição feminina com base no lugar de fala de três mulheres comuns, migrantes, professoras aposentadas e viventes numa região periférica e interiorana do país.

A CONDIÇÃO FEMININA NARRADA POR DOCENTES DE SANTA FÉ DO ARAGUAIA

Antes de aprofundarmos nessas reflexões, podemos evidenciar alguns percalços nas vidas dessas mulheres, tendo em vista uma série de dificuldades encontradas diante de suas trajetórias de vidas. Todas as professoras apresentam histórias de vidas de grandes dificuldades: uma narrativa unânime refere-se sobretudo, aos poucos recursos financeiros de suas famílias; fato este que por si só ponderava uma série de limitações em seus modos de vida, como o precário acesso à escola, devido às longas distâncias que tinham que percorrer até as instituições de ensino; a falta de institucionalização nos ensinos públicos, gratuitos e de qualidade, tantos nos níveis de ensino básico, como no superior; a

falta, em um caso específico, dos pais, e nessa história de vida, tios e avós assumiram o compromisso de criação. Estas e muitas outras situações vivenciadas pelas interlocutoras fazem parte de trajetórias de vidas e histórias do passado, calçadas nas memórias individuais das mesmas.

A primeira narrativa é da professora Maria do Rosário Carvalho Eduardo, que narra inicialmente alguns acontecimentos marcantes em sua infância, tais como a realidade vivida ao morar no sertão, a dificuldade incessante em frequentar os primeiros anos no sistema educacional, pois tinha que se deslocar aproximadamente 18 léguas para ter acesso à escola: “a gente saía de casa cedo da madrugada, às vezes ia até de a pé ou ia a cavalo. Olha, eu chegava lá cedo [...] via aqueles alunos indo pra escola, tudo uniformizadozinho, seu livro debaixo do braço, aquilo pra mim era a coisa mais linda do mundo”. Só que a professora Maria do Rosário tinha que trabalhar, pois segundo a visão de seu pai, estudar não traria resultados satisfatórios a curto prazo. Ela caracteriza ele como uma pessoa bastante rígida.

Meu pai não houve aquele interesse dele de botar nós pra estudar. Depois é que fomos sofrer no meio do mundo pra estudar, eu e minhas outras irmãs, porque os meus irmãos homens foram os primeirinhos que já tinham saído de casa [...] Ele dizia que nós tinha que ir era pra roça, que de lá é que vinha o que comer (Entrevista com Maria do Rosário, 66 anos, 05 de maio de 2019).

No relato acima, podemos perceber que os irmãos de Maria do Rosário tiveram uma maior autonomia perante suas irmãs, pois é mencionado que os “filhos homens” tiveram acesso aos estudos e depois “já tinham saído de casa”. As “filhas mulheres”, termo muito utilizado nessa região, tiveram que permanecer em casa para auxiliar no labor da

roça, nos afazeres domésticos. Essas práticas naturalizadas à figura feminina era imposta desde a infância, e em alguns casos, também implicam numa maior incidência de mulheres não frequentando alguns espaços sociais e institucionais, como a escola, por exemplo.

Diante do exposto, Holanda (2019) evidencia que essas relações arraigadas de muita distinção social explicaria o fenômeno de que mulheres

difícilmente poderiam alcançar as melhores condições de vida, de trabalho, o seu salário, na condição de um suposto casamento, era apenas uma complementação do salário de uma figura do sexo masculino, que tinha autoridade e poder sobre as mulheres. De fato a condição feminina deve ter sido bastante difícil nesta época, sobretudo no interior do Brasil (HOLANDA, 2019, p. 51).

Pinsky (2011) ao retratar as *Mulheres nos Anos Dourados* expressa o argumento de que ainda no século XX existia uma pujante cultura paternalista, apesar das constantes lutas dos movimentos de mulheres no Brasil, ainda existia uma grotesca dicotomia entre masculino e feminino, uma vez que

as mulheres nascem para ser donas de casa, esposas e mães [...] e que a felicidade conjugal depende fundamentalmente dos esforços femininos para manter a família unida e o marido satisfeito [...] as distinções entre os papéis femininos e masculinos, entretanto, continuaram nítidas; a moral sexual diferenciada permanecia forte e o trabalho da mulher, ainda que cada vez mais comum, era cercado de preconceitos e visto como subsidiário ao trabalho do homem, o “chefe da casa” (PINSKY, 2001, p. 608).

A divisão sexual, de fato, poderia ser uma constante não só das interlocutoras desta pesquisa, como também na vida das demais

mulheres viventes nesta região interiorana do Brasil. As memórias dessas mulheres evidenciam histórias de vidas marcadas pelas dificuldades socioeconômicas, de acesso à educação de qualidade, ao lazer e de melhores condições de trabalhos formais, pois apesar das continuidades do imaginário coletivo da mulher ser voltada para a domesticidade, ou quando muito, para a docência. Na fotografia 2, vemos um grupo de professoras do município de Santa Fé do Araguaia, ainda no período em que esse território ainda era Estado de Goiás, conforme percebemos na bandeira do Estado ao fundo. Dentre as docentes que posam para a foto, aparece Romana (primera docente ao lado esquerdo, na segunda fileira) e Maria do Rosário (última professora ao lado direito, na primeira fileira), colaboradoras deste estudo.

Fotografia 2: Grupo de professoras em Santa Fé do Araguaia no período do antigo norte de Goiás, atual Tocantins.



Fonte: Arquivo pessoal das entrevistadas, 2019.

Inferimos que toda essas realidades socioculturais e econômicas ajustaram ainda mais as disparidades das problemáticas quanto ao gênero. Os estudos, para essas professoras narradoras, desde outrora, era visto como o rompimento dessa estrutura vigente presenciada no passado recente.

A professora aposentada Wilma Sousa Santos, ao lembrar as dificuldades que passou durante muito tempo em sua vida, lembra que teve o apoio de sua mãe que foi fundamental para que ela pudesse melhorar suas condições e ser reconhecida socialmente como professora aposentada, que exerceu 30 anos de carreira em salas de aula. Ela relembra:

Vivíamos numa situação muito humilde, era precária, a gente não tinha dinheiro de jeito nenhum. Meu pai era garimpeiro e ficava muito tempo fora, e aí as dificuldade era muito grande pra gente estudar, minha mãe lutou bastante pra gente estudar [...] As dificuldades até de conseguir uniforme, no início a gente morava perto da escola, então não tinha esse problema de acesso, mas a gente não tinha dinheiro nem pra uniforme e, às vezes a gente ia pra escola e não tinha o lanche, era difícilimo (Entrevista com Wilma, 68 anos, 06 de maio de 2019).

No plano de vida profissional, a profissão professor foi encarada como um desafio profissional na vida das entrevistadas. Elas relatam que primeiramente não queriam exercer profissão, uma vez que não haviam imaginado aquilo para suas vidas, mas que as circunstâncias da realidade que as cercavam às fizeram ter que aproveitar as primeiras oportunidades para lecionar e exercerem uma formação para a docência.

Esses dilemas ocorridos em suas vidas as fizeram “ter mais força” para que as mulheres alcançassem uma gradativa ascensão e

reconhecimento social em suas vidas. A docência, iniciada no início dos anos de 1960, é o reflexo desse reconhecimento social, uma vez que tornar-se professoras, naquele contexto, era visto como uma profissão essencial na vida de crianças, adolescentes e também para os pais de alunos e a comunidade como um todo. Ser professoras, para todas as entrevistadas, era visto como uma oportunidade de mudanças de vida, mesmo que a mesma profissão não tivesse sido idealizada *a priori*.

[...] Quando eu cheguei pra cá já com esse estudo e tinha vontade de estudar mais, mas no momento a condição não tinha jeito. Hoje o segundo grau já é gratuito, mas naquela época não era não. Então, como eu cheguei pra cá e vi a necessidade das famílias, principalmente da minha, e aí eu me dediquei. Eu não era vocacionada, eu não era vocacionada para sala de aula, eu aprendi a gostar, sabe como é que tem isso? A opção que eu queria era outras coisa, a minha opção era comprar e vender estoque ou ser enfermeira. Olha o meu sonho! Era essas duas coisas, e não alcancei nenhuma porque vim logo pra um lugar bem atrasado [...] (Entrevista com Maria do Rosário, 66 anos, 05 de maio de 2019).

Como percebemos, a interlocutora, em alguns momentos posteriores a suas primeiras experiências em sala de aula, sequer imaginariam a docência como uma profissão a ser desenvolvida durante suas trajetórias. Com o passar dos anos, a docência tornará um símbolo de mudanças de vida, tanto das interlocutoras, quando na vida dos alunados. Seus modos de viver, sentir e enxergar o mundo continuariam da mesma forma como na infância, porém, suas vidas estariam compostas, a partir do ideal da profissão docente no ensino público, com uma maior esperança e alegria.

A docência, mesmo diante de tantos percalços na vida das interlocutoras, aos poucos se tornaram oportunidades para crescerem

profissionalmente e pessoalmente, visto que na região de Santa Fé do Araguaia, na época do antigo norte goiano, a falta de acesso à educação e formação de qualidade, as altas taxas de desemprego foram fatores que consequentemente culminaram numa sociedade marcada pela pobreza e pela violência na região que compreende os vales dos Rios Araguaia e Tocantins.

Quando perguntadas se nas escolas em que trabalharam durante suas carreiras docentes existiram mais profissionais homens ou mulheres, a percepção que as interlocutoras têm é de que mulheres sempre foram a maioria do corpo docente das instituições. A professora Romana Silva Sousa salienta que “sempre foi mais mulheres, mas eu não via diferença, porque pra mim tanto fazia o homem como uma mulher, porque pra mim tudo é professor, é pronto. Então era a coisa mais normal” (Entrevista com Romana, 61 anos, 05 de maio de 2019).

Wilma ratifica a evidência da professora Romana ao recordar um acontecimento incomum no cotidiano docente. Para ela, as mulheres sempre compunham a maioria do corpo docente nos ambientes escolares que trabalhou. Ela diz:

Mulheres, sempre! Mas eu me dava bem com os poucos homens que tinham (risos). Eu lembro muito bem de quando nós fomos fazer uma excursão, nós fomos pra Salinas [...] homens eu acho que tinha uns três a quatro. Isso era uma viagem dos professores (Entrevista com Wilma, 68 anos, 06 de maio de 2019).

Destarte, percebemos que as narrativas das professoras refletem muito sobre a condição feminina, num sentido que traz a tona o ideal da feminização docente, observada inclusive não só nessa região, mas em todo o território brasileiro e em diversas partes do mundo. O

simbolismo que a feminização docente carrega é justamente a naturalização da ideia de que as mulheres possuem um dom, rechaçada na questão das religiosidades e baseada exclusivamente na interpretação de que Deus ofereceu a todas as mulheres uma dádiva divina ou “talento” para a maternidade. Holanda (2019, p. 77-78) corrobora sustentando a tese de que existem várias passagens do texto bíblico cristão que solidificam esses ideais de que “dom é algo ofertado por Deus, algo muito além da vontade ou da escolha humana, pois o dom é algo “que se recebe por ordem da instância do divino, que a distribui entre os homens” (HOLANDA, 2019, p. 78).

A meritocracia ou “ideologia do dom” justifica a apropriação legítima da reprodução social levada a cabo pelo trabalho pedagógico secundário. Portanto, o arbítrio cultural exercido sobre determinados grupos ou classes irá privar os seus membros dos benefícios materiais e simbólicos de uma educação completa. É claro que, a mobilidade controlada de um número controlado de indivíduos poderá servir para perpetuar a estrutura das relações de classe (BOURDIEU; PASSERON, 2009, p. 12).

Naturalizou-se, portanto, desde a antiguidade, de que mulheres são seres com predisposição a serem mais carinhosas, pacientes, dedicadas e amorosas que os homens, uma vez que logicamente elas têm o dom que é herdado da instância do divino. Essa inculcação representa a ideia de que as mulheres nasceram para o cuidado do lar, do marido e dos filhos. Bourdieu explica isso ao tratar da “construção social dos corpos”.

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado de coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e,

estando incorporado , nos corpos e no *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2003, p. 17).

Outrossim, o feminino também seria o grupo de pessoas que naturalmente conseguiriam melhor lidar com o cotidiano do professorado, uma vez que elas poderiam melhor gerir uma sala de aula, estabelecendo uma suave relação entre professor-aluno, haja vista que as mulheres possuem o instinto materno. Esses pressupostos estão presentes em algumas falas das interlocutoras, como neste trecho da narrativa de Maria do Rosário:

Como eu tinha vocação para enfermagem, olha pra mim aquele cheiro de hospital é uma coisa agradável demais, que coisa; cuidar, cuidar de uma pessoa doente, nossa! [...] Mas eu fui vocacionada para ser professora, porque se não for vocacionada não entra no assunto, que você tanto se dá mal, como você faz os alunos infeliz também, você faz um trabalho ruim. Eu é porque de início houve a necessidade e logo eu aprendi a gostar, eu não era vocacionada, depois eu aprendi a gostar, porque tem o vocacionado e aquele que aprende a gostar, eu aprendi a gostar, amei muito o meu trabalho (Entrevista com Maria do Rosário, 66 anos, 05 de maio de 2019).

A vocação da professora, isto é, o seu instinto natural e divino, considerado também como o dom, sempre foi ser enfermeira. Contudo, nas narrativas das interlocutoras, todas se tornaram professoras, mesmo não vislumbrando inicialmente essa profissão em suas vidas. A narrativa que persiste, portanto, é a de que aprenderam a “gostar e amar o ofício”, pois para essas mulheres, toda profissão precisa ser encarada com amor, ternura e carinho, características “naturalmente” femininas, como o “instinto materno, pureza, resignação e doçura” (PINSKY, 2011, p. 609).

Ainda nestas questões e levado a necessidade de problematização acerca da cultura paternalista, recorro-me a um relato de Maria do Rosário, que evidencia um imaginário comum da época de sua maturidade intelectual. Ela narra:

Naquela época as pessoas tinham muito essa história: “mulher não precisa estudar não, porque mulher só precisa cuidar de casa, cuidar do marido, e não precisa não porque só vai escrever cartas pros homem”. Olha, olha a ignorância! aprender para se corresponder com os homens (Entrevista com Maria do Rosário, 66 anos, 05 de maio de 2019).

Esse discurso (re)produzido está interligada à relação de poder e está relacionada ao teor da cultura aos estereótipos ligados à masculinidade, assim como na materialização dos corpos, pois o discurso é visto como algo que performatiza as dinâmicas sociais entre os grupos, e desprivilegia a figura feminina. Judith Butler ajuda a entender que essa relação descrita pela professora se efetiva pela noção da construção da simbologia do sexo por meio de um domínio de gênero. Os moldes dessa cultura paternalista que é, sobretudo, perpassada pelas linguagens e/ou discursos.

Se o gênero ou o sexo são fixos ou livres, é função de um discurso que, como se irá sugerir, busca estabelecer certos limites à análise [...] [que] se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero (BUTLER, 2013, p. 27-28).

No texto sobre *Cultura e Representação*, Stuart Hall (2016) pontua que os discursos são legitimados através dos sentidos e de uma gama de

práticas culturais, pois os seres humanos, grosso modo, incessantemente tentam e conseguem “moldar” as formas de como somos e de sentirmos o mundo, visando sempre “construir uma cultura de sentidos compartilhada e, então, criar um mundo social que habitamos juntos” (HALL, 2016, p. 36). Sob essas considerações de Butler e apoiados nas ressalvas de Hall, entendemos que o processo de dominação pode ser caracterizado como algo que é dinâmico, cíclico e que está incessantemente apoiada nas relações de poder como forma de representar a dureza e a consolidação que é a hegemonia patriarcalista diante das feminilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo posto neste trabalho foi evidenciar, mediante as histórias de vida de três docentes do município, como elas resgatam as memórias da cotidianidade nos planos de vida pessoal e profissional, levando em consideração os flagelos e reminiscências da sociedade patriarcal, demasiadamente machistas e misóginas, evidenciadas nas narratividades sobre o passado recente e que são observadas como uma constante no tecido social brasileiro.

Como se pode notar nas narrativas dessas docentes, os caminhos trilhados pelas mesmas e a própria construção de suas identidades docentes foram marcados por diversos entraves, como a questão da pobreza de seus núcleos familiares, a falta de estruturas e de apoio para frequentarem assiduamente à escola, dentre tantos outros empecilhos ligados à questões socioeconômicas. No entanto, as motivações para a docência se revelaram em duas linhas de pensamento: uma relacionada à ideia do intrínseco (do dom, da vocação inata) e a ideia do extrínseco,

em que a profissão docente é influenciada justamente pelas condições socioeconômicas, pois ao pertencerem a grupos sociais de baixa renda, o imaginário que prevalece é a de que o trabalho é mais importante que o estudo.

As narrativas orais das professoras também revelam o universo da condição feminina nas territorialidades interioranas do Brasil, sobretudo nesta região de Santa Fé do Araguaia, nas décadas de 1960, 1970 e 1980, na medida em que as narrativas trazem à tona a forma como os “papéis sociais” são demasiadamente limitados, bem como seus discursos e as demais práticas culturais cotidianas. Inferimos que esses preceitos, que fazem parte da cultura patriarcal, hegemônica e estrutural, acabam por dificultar ainda mais a trajetória nos planos de vida profissional e pessoal dessas mulheres.

ENTREVISTAS

Maria do Rosário Carvalho Eduardo. [66 anos]. **Entrevista oral** [gravada e transcrita].

Entrevistador: Maicon Douglas Holanda. Santa Fé do Araguaia, TO, 05 de maio de 2019. 1 CD ROM sonoro.

Romana Silva Sousa. [61 anos]. **Entrevista oral** [gravada e transcrita]. Entrevistador:

Maicon Douglas Holanda. Santa Fé do Araguaia, TO, 05 de maio de 2019. 1 CD-ROM sonoro.

Wilma Sousa Santos. [68 anos]. **Entrevista oral** [gravada e transcrita]. Entrevistador:

Maicon Douglas Holanda. Santa Fé do Araguaia, TO, 06 de maio de 2019. 1 CD-ROM sonoro.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Fontes Oraís: Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 155-202.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 5 ed. 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

_____; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria de sistema de ensino. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOLANDA, Maicon Douglas. **(Des)caminhos da docência**: reconstruindo as histórias de vida de professoras de Santa Fé do Araguaia - TO. Orientadora: Martha Victor Vieira. 2019. 100 f. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, TO, 2019.

NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PINHEIRO, Tata. As principais conquistas das mulheres na História. **Nova Escola**, 2019. Disponível em <<https://novaescola.org.br/conteudo/16047/as-principais-conquistas-das-mulheres-na-historia>>. Acesso em: 13 de ago. de 2022.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos Anos Dourados. In: **História das mulheres no Brasil**. 10ª ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 607-639.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como a arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

_____. O que faz a História Oral diferente, **Projeto História**, São Paulo, 1997.

21

MEMÓRIA E DOCÊNCIA: REFLEXÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA NO SOME-PA

*Moisés Pereira da Silva*¹

INTRODUÇÃO: A MEMÓRIA E A SUPERAÇÃO DO MITO FUNDADOR

Guardo ainda muito vivo na memória a experiência, entre 2016 e 2017, de curricularização da história local da Comunidade Primeiro de Março a partir da metodologia da história oral. Primeiro de Março é uma pequena Vila que pertence administrativamente ao Município de São João do Araguaia, ficando distante cerca de 30 quilômetros da sua sede e tendo maior contato com Marabá, maior cidade do Sul do Pará, distante apenas 20 quilômetros da Vila. Trabalhando como professor da Secretaria Estadual de Educação do Pará, lotado no Sistema de Organização Modular de Ensino, SOME, depois de explicar em aula a metodologia, estimei alguns alunos, naquela ocasião, a contarem a história da Vila a partir da memória de seus familiares. Não as narrativas como já tinham feito a pedido de outros professores, mas que buscassem ouvir, e depois narrassem, a história a partir da sua própria história; de como suas famílias tomaram parte no processo de constituição da Vila Primeiro de Março a partir do movimento de ocupação da Fazenda Pastoriza. Que falassem dos medos, da noite, dos barracões, do calor; mas também dos banhos nos córregos, da vida de criança, das brincadeiras, enfim, do cotidiano da forma como

¹ Doutro em História Social. Professor Adjunto do Colegiado de História e do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da UFNT. E-mail: moises.pereira@uft.edu.br.

lembravam os seus familiares ou eles próprios. O resultado foi revolucionariamente bonito. A primeira beleza foi a quebra do paradigma das narrativas fundadas no mito de origem. Não houve, nessas narrativas, um mito fundador, aquela figura típica representativa das elites locais que, por força titânica, do nada criou tudo; imagem tão comum nas histórias locais das nossas cidades. Quase sempre um grande bandido tornado herói às custas do sangue e do saque.

ROMARIA: RECORTES DE SONHOS OU A HISTÓRIA COMO NARRATIVA

Foram várias narrativas recolhidas, depois de transcritas pelos próprios alunos. Houve, no decurso do projeto, momento para, nas minhas aulas de história, ouvir e discutir com os alunos os resultados do trabalho que fizeram. Além de revistar a história desconstruindo narrativas sobre a história regional, que incluí a Comunidade Primeiro de Março à reboque da história de Marabá e São João do Araguaia, problematizamos os sentidos de suas descobertas numa perspectiva de desconstrução da ideia da narrativa histórica como dado fixo, ou seja, como verdade acabada da qual só podemos saber, nunca alterar. E nesse processo, fundado teoricamente no encontro de Rüsen e Freire², fomos dialogicamente significando a educação a partir da significação do currículo, deslocado da sua assepsia para materializar-se no encontro dos sujeitos com suas temporalidades. Foi nesse processo que os alunos recuperaram o conceito de ocupação na sua relação com a ideia de resistência e rememoraram a violência ampliando suas manifestações

² Alguns intelectuais (FURMANN, 2006; SCHMIDT e GARCIA, 2005; SCHMIDT e URBAN, 2016; DA SILVA, 2014; SIMON, 2012; OLIVEIRA e SANTOS, 2016) têm tematizado Aquilo que Freire chama de consciência crítica na aproximação com o conceito de consciência histórica de Jörn Rüsen.

para além da violência física contra as lideranças, indo na direção das causas como a desigualdade e a inacessibilidade aos direitos sociais.

No conjunto, narraram que foi importante a organização em torno do Movimento Sem Terra, e descreveram a metodologia de organização do povo, bem como o processo de ocupação e permanência na terra até que o assentamento nos lotes. A estética das narrativas não se condiciona a beleza da luta apenas, muitas famílias desistiram vencidas pelo medo. Houveram lideranças ameaçadas, algumas foram presas. E tudo isso o povo parece ter sentido. Mas tudo isso, nas aulas iniciais, quando os alunos já tinham sido perguntados sobre a história da Vila, lhes parecia distante como possibilidade histórica. O passado era um tempo que não lhes pertencia. Nesse sentido, rememorar esse passado e apresenta-lo como dado ao presente, aos que ouvem e querem dialogar sobre, parecer ser também significar esse passado para os que viveram e dele se apropriaram novamente. Letícia Gomes dos Santos³ narrou daquele tempo, o tempo da luta, que foram apresentadas pelas liderança do movimento os motivos para a ocupação da fazenda, entre eles, trabalho escravo e “um monte de impostos”. Depois de várias reuniões, e no dia combinado,

O povo saiu em romaria. Primeiro, acampou perto da Fazenda, onde foi celebrada uma missa. Ali as mais de 1500 famílias foram organizadas em grupos e foram formados também os grupos de trabalho, entre os quais foram distribuídas atividades como lazer, segurança, educação e saúde; escolhendo entre os membros das famílias as pessoas para essas funções. Finalmente, decorrido alguns dias, realizou-se a grande assembleia para decidir sobre a entrada na Fazenda. Foi uma grande expectativa. Muita gente teve medo e voltou para os barracões na periferia de Marabá, cidade

³ Nome fictício de uma das alunas que participou da atividade.

mais próxima do Assentamento. No entanto, muita gente, reconhecendo que na cidade não lhes restava nada, decidiu enfrentar. Em 1º de Março de 1997, à noite, mulheres, homens e crianças, andando e cantando para espantar o medo, entraram na Fazenda Pastoriza. Mais um passo de uma longa luta. (08/05/2018).

A solidariedade da igreja católica, o abandono do povo pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA, recortes que foram surgindo dentro da história da Primeiro de Março. Em dado momento do processo histórico de ocupação, a fome levou ao bloqueio da BR transamazônica e ao saque de um caminhão que transportava gêneros alimentícios. Muita gente foi presa, mas a imprensa mostrou a penúria do povo e isso estimulou a solidariedade e apressou o processo de assentamento dos acampados. Travou-se também uma luta, depois de assentados, pelo controle da escola quando o prefeito quis impor o currículo e os professores da cidade. Segundo os alunos, os assentados não abriam mão dos professores, que deveriam ser escolhidos entre os que já trabalhavam com a educação das crianças desde o início da ocupação. Exigiam também que o currículo teria que incluir as temáticas propostas pelo movimento. A prefeitura, depois de comprometer-se a atender as reivindicações das lideranças, construiu uma escola ampla e moderna no Assentamento; mas, na inauguração, apresentou professores da cidade para as aulas. No dia seguinte, os alunos retornaram para a escola de palha do Movimento e os professores ficaram sozinhos na escola nova. Conforme Letícia, por vários dias os professores do prefeito ficaram sozinhos na escola, que a essa altura era chamada de “escola do prefeito”, enquanto os alunos tinham aulas na escola da comunidade. A disputa cessou quando,

finalmente, o prefeito aceitou os professores propostos pelas lideranças do Movimento até que fosse realizado concurso.

O sentido dessas narrativas históricas é significar a experiência do tempo para os próprios sujeitos que, captando os sentidos das temporalidades, adquirem as competências demandadas pelo presente e podem, a partir daí, conjecturar o futuro como possibilidade. Trata-se, pois, da superação da educação fundada num currículo elaborado nos centros de poder e imposto aos sujeitos do campo, mesmo quando não lhes diga absolutamente nada. As narrativas dessa romaria que os levou à conquista da terra precisa sim ter lugar no currículo de História, e não só de História. Estes recortes de sonhos que vão se fazendo realidade no chão da luta constituem possibilidade de narrativa histórica que, no diálogo com temas curriculares mais gerais, ajudam os alunos, partindo desse universo mais micro, compreender as contradições mais globais. O que não podemos é, sobretudo depois de 2019 quando a BNCC entrou em vigor, em função de uma proposta curricular neoliberal, autoritária e condicionada aos interesses dos grandes grupos econômicos, deixarmos de sonhar e lutar. É, pois, nesse quadro que a memória tratada, entre outros horizontes, na perspectiva de Thompson, e antes dele, Jan Vansina, é hipótese de educação dos/com sujeitos do campo; processo histórico de compreensão temporal das existências comuns e dos projetos que se fazem a partir desses lugares tempos e dos anteprojetos que se interpõem também nesses lugares e tempos e que precisam ser entendidos, para que possam ser enfrentados.

O SISTEMA MODULAR DO PARÁ COMO EDUCAÇÃO DA CIDADE PARA OS POVOS CAMPO

A narrativa, substrato dessa reflexão, conta sobre uma experiência de educação fundada em princípios políticos e pedagógicos da educação do campo, inclusive no que diz respeito à contextualização do currículo imposto à escola. Tratou-se de atividade pedagógica desenvolvida com alunos e alunas do campo significada por esse reconhecimento dos sujeitos envolvidos na ação e em relação aos quais, enquanto prática educativa, ela foi pensada. No entanto, essa relação entre ação educativa no campo e educação do campo não é automática, como muita gente tem pensado desde a criação do SOME. Não basta que se dê no campo, embora seu lugar de realização, o campo, constitua condição fundamental. É preciso também, entre outras coisas, como avalia a professora Roseli Caldart, que seja um projeto do povo do campo, ou seja, que se reconheça que “o povo tem direito a uma educação pensada desde o seu lugar e com a sua participação, vinculada à sua cultura e às suas necessidades humanas e sociais” (2002, p. 18). Não é um projeto de instrução, mas de educação pensada a partir da identidade dos povos do campo, por isso educação identificada com o campo. E entre os vários elementos dessa identidade, o princípio democrático, da universalização da oferta de ensino, da cidadania e, sobretudo, do entendimento de que enquanto direito social “não pode ser tratada como serviço nem como política compensatória; muito menos como mercadoria”. (Ibidem).

Nesse sentido, enquanto professor da rede estadual lotado no Sistema Modular, que atende escolas do campo, fui muito consciente de que a localização da escola não determina o tipo de educação que se

efetiva nesse espaço. A educação, independente do lugar – urbano ou rural, centro ou periferia – é sempre uma escolha eminentemente política. Assim, enfatizo porque é preciso problematizar, e superar, é um grande equívoco fazer a relação automática entre o Sistema de Organização Modular de Ensino com educação do campo. Enquanto projeto e enquanto política pública, a pesar dos discursos, o Some não é educação do campo. Mas, a exemplo da experiência que tive e das experiências de muitos outros professores, é possível fazer educação do campo a partir do SOME, e muitas vezes, apesar dele.

Instituído pela Resolução 161, de 03 de novembro de 1982, o Sistema de Organização Modular de Ensino, SOME, nasceu no Estado do Pará fruto da política nacional de expansão da oferta de educação básica, esforço que remonta à conjuntura político-econômica das duas décadas anteriores. Entender esse processo é importante porque ajuda a desconstruir o discurso comum do SOME como modelo de educação do campo, em relação ao que adiante, não foi seu projeto inicial, tão pouco estruturou-se, ao longo do tempo, para contemplar essa perspectiva educativa, exceto para aqueles que insistem em confundir escola no meio rural com educação do campo. Falta ao Modular, como é chamado pelos professores, uma identidade que o faça educação dos, e não para, povos do campo. Esse paradoxo, de uma educação no campo que não é do campo, é conjuntural e, por isso, se manifesta desde o currículo às práticas; do material didático ao calendário de aulas.

Desde a publicação da dissertação de João Gomes Tavares Neto, em 1998, discutindo o funcionamento do Sistema Modular a partir das políticas públicas educacionais do Estado, os programas de pós-graduação *stricto-sensu*, principalmente das universidades federal e estadual do Pará, acolheram uma série de projetos de pesquisa sobre o

tema. A análise dos resultados de algumas⁴ pesquisas⁵ revelam certa convergência quanto ao entendimento de que tratar-se-ia de um projeto de educação do campo. Esse é um dado que atravessa essas produções, até certo ponto, naturalizado. Uma hipótese explicativa é o fato de que parte dos estudos sobre o Sistema Modular têm como base documentos da própria Secretaria de Educação do Pará⁶. Há o reconhecimento das condições que desafiam o processo educativo, mas não o questionamento da natureza do projeto, tão pouco da longa duração dessa natureza asséptica em relação às demandas específicas do povo do campo. Os problemas em face dos quais giram as análises são indistintos se comparados ao processo educativo de outros espaços e modalidades. A exemplo, Conceição de Nazaré de Moraes Brayner, em dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, declara que seu estudo “parte da premissa de que o projeto SOME se relaciona com a educação do campo” (2013, p. 7), para o que ela apresenta como referência os documentos da Secretaria de Estado de Educação, SEDUC-PA, que por sua vez, apenas repercute os documentos nacionais sobre educação no meio rural, como as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, do Conselho Nacional de Educação, CNE, de 2001, que é generalista e distante da realidade da Amazônia.

Essa mesma pesquisadora, à medida que trabalha também com a memória de professores do Sistema Modular, oferece pistas que corroboram a tese do distanciamento da educação que se dá no campo e

⁴ Aquelas disponíveis no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES.

⁵ Por ordem cronológica (OLIVEIRA, 2001; OLIVEIRA, 2010; QUEIROZ, 2010; BRAYNER, 2013; SANTOS, 2015; RODRIGUES, 2016; PEREIRA, 2020).

⁶ Entre outros (BRAYNER, 2013; SILVA, 2018; QUEIROZ, 2010; PEREIRA, 2020).

o projeto de educação do campo. Segundo ela, o Professor W.M⁷ declarou que, trabalhando no Modular, não conhecia o Projeto Pedagógico da escola, nem sabia se havia um, e que “realizamos nossas atividades tomando como referência o conteúdo da UFPA e do ENEM, temos alunos que se saem bem nos exames e querem seguir seus estudos”. (2013, p. 88). Seguir os estudos, sobretudo a partir da Universidade, é um direito de todos os estudantes, em consequência dos estudantes do campo; mas educação que se objetiva e se esgota na preparação para exames, marca da história da educação no Brasil desde os tempos dos colégios jesuíticos, não é o que se espera como fim precípua da educação do campo. A experiência do Professor W. M constitui modelo das experiências docente no SOME desde que ele foi instituído, ou seja, de ausência de Projeto Político-Pedagógico próprio, ausência de currículo da Educação do campo e de políticas públicas que, efetivamente, contribuam para a efetivação desse modelo de educação. Isso não quer dizer que não existam currículo, Projeto Pedagógico ou políticas públicas. Existem, mas pensadas para, e a partir de realidade distinta daquela do campo, ou seja, para os sujeitos da cidade.

Esse projeto que nasceu do imprevisto e da imposição de um modelo de educação fundado na necessidade de formação de mão-de-obra para o mercado em expansão, consequência do milagre econômico brasileiro⁸, assim permaneceu, improvisado. Improvisado enquanto meio, mas não enquanto fim, uma vez que a questão de fundo não era

⁷ Professor W. M assume aqui a função de nome próprio, por isso também professor em maiúscula.

⁸ Fernando Veloso, André Vilela e Fábio Giambiagi (2008) explicam que o breve milagre econômico brasileiro, entre 1968 e 1973, foi marcado por uma extraordinária taxa de crescimento do produto interno bruto, pib, que chegou a 11,1% ao ano, acompanhado de redução da inflação e superávits da balança comercial brasileira. Esse milagre, no entanto, não chegou aos pobres que, com o Brasil em pleno crescimento econômico, ficavam cada vez mais pobres.

resolver as demandas dos povos do campo, mas, embora tardiamente, adequar a Amazônia, especialmente o Pará, para as exigências do nacional-desenvolvimentismo, contexto em que educação é capital humano e educar se confunde com treinamento para o mercado de trabalho porque o “capital humano não apenas melhora o desempenho individual de um trabalhador – e, por conseguinte, sua remuneração –, como é fator decisivo para a geração de riqueza e de crescimento econômico”. (CASTRO; LEITE, 2006, p.108). E embora o contexto da ditadura civil-militar constitua referência para a análise desse modelo educacional no Brasil, “a primeira menção escrita de que a educação é como uma ferramenta que expande a produtividade do trabalhador vem da Riqueza das nações, de Adam Smith”. (VELOSO, 2008, p.222).

E quando, já em 2014, os gestores da educação, que via de regra são também gestores do capital – pelo menos enquanto esforço de subsunção da educação aos desígnios do capital – pretenderam dar organicidade ao Sistema Modular criando o Marco Regulatório do SOME através da Lei Estadual nº 7.806, de 29 de abril de 2014, o fizeram sob a lógica do *mais do mesmo*. A ideia norteadora da oferta de ensino permanece a inicial, de manutenção do homem do campo no campo, embora estudando sob a lógica da cidade. Quanto a isso, o Artigo 3º da Lei é claro quando diz que “O Sistema de Organização Modular de Ensino deve ser desenvolvido em consonância com as orientações e diretrizes curriculares vigentes no Estado do Pará e no Brasil”; ao que se deve esclarecer o recrudescimento dessa perspectiva imposto pela vigência da Base Nacional Comum Curricular, BNCC, a partir de 2018.

O discurso é o da diversidade que escamoteia as diferenças, pondo-as no palco das existências como dado naturalizado, não como fruto das desigualdades e violências do nosso processo histórico. Quanto às

práticas, o Artigo 6º, § 1º da referida Lei estabelece que os quatro módulos sejam ofertados respeitando o mês de julho, de férias docente; o que significa que no mês mais seco, por isso de fácil acesso às escolas, os alunos estarão de férias, para atender os interesses dos professores e, no início do ano, de chuvas e cheias dos rios, haverá aula, porque o sistema ignora as especificidades climáticas da Amazônia. O Artigo 10º inciso X diz que o supervisor dos professores do Modular deve garantir a observância do Projeto Político-Pedagógico da escola sede, que sempre é escola da cidade, deixando inequívoca a ausência de uma proposta pedagógica para as escolas do campo. Acrescenta-se a tudo isso o equívoco do incentivo financeiro ao deslocamento dos professores, quando seria mais acertado conceder incentivo financeiro à fixação do professor na área do seu circuito.

A MEMÓRIA E A METODOLOGIA DA HISTÓRIA ORAL COMO POSSIBILIDADES

Quero iniciar a reflexão sobre as potencialidades da memória, e do método adequado à sua exploração, dizendo que não há, do ponto de vista do ensino de história, conflitos entre o trabalho com a memória e conteúdos mais recuados no tempo em relação aos sujeitos envolvidos no processo de ensino. Importa dizer isso porque existe o entendimento de alguns teóricos, principalmente vinculados ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, CPDOC, de que apenas temas contemporâneos, a chamada história do tempo presente, podem ser discutidos a partir da metodologia da história oral. Minha perspectiva teórica é divergente quanto a esse entendimento, uma vez que o mesmo reduz as possibilidades da rememoração à brevidade temporal da vida de uma geração. Esse conflito, no entanto é apenas

aparente. Isso porque ao mesmo tempo em que a metodologia da pesquisa oral supunha alguém que fala sobre, portanto uma testemunha ocular, esse objeto da narrativa do entrevistado pode ir além da sua existência, e da sua geração, sentido de um discurso que tenha como objeto, por exemplo, as tradições orais.

Quando Letícia narra que à noite, com velas acesas e cânticos, as pessoas entraram na Fazenda Pastoriza e a ocuparam ela diz sobre o tempo presente, que no caso, é memória de sua mãe. Mas diz também sobre elementos da cultura popular, especialmente da religiosidade popular, e muito especificamente, sobre o engajamento da Igreja Católica Progressista com a luta dos camponeses por Reforma Agrária no Brasil. A professora Sônia Maria de Freitas corrobora com meu argumento ao avaliar que “a tradição oral pode [...] ser identificada e resgatada em sociedades rurais e urbanas pela metodologia de História Oral” (2006, p. 21), dando como exemplos “as cantigas de rodas, brincadeiras e histórias infantis transmitidas oralmente, de geração para geração”. (Ibidem). É também nesse sentido que Jan Vansina (1982), especialista em tradição oral africana, define o termo *elocução-chave*, como sinônimo de tradição oral, pensada numa perspectiva da fala como meio de preservação da ancestralidade, testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. A própria narrativa dos alunos sobre a luta em torno do controle da escola da Comunidade Primeiro de Março, que implica luta por um modelo de educação, está dentro de um campo de experiência para além da vida dos narradores, indo de encontro à história de luta do Movimento Sem. A professora Roseli Caldart chama à atenção, e esse respeito, para o fato de que “Quase ao mesmo tempo em que começaram a lutar pela terra, os sem-terra do MST também começaram a lutar por escolas [...]o direito à escola passou

a fazer parte da organização social de massas de luta pela Reforma Agrária. (CALDART, 2003, p. 62).

Pensar a memória e a metodologia da história oral como possibilidades para o ensino de história nesse contexto, de percepção ampliada da memória e de seus usos, implica, da parte dos professores, a viabilidade de significação do ensino pela leitura crítica do passado demandado pelo presente. Não se trata de avaliação do passado, mas do desenvolvimento da consciência da relação entre as diferentes temporalidades. Nesse sentido, pensar a memória dos sujeitos do campo como fonte para o estudo da história é situar, no contexto da educação do campo, o ensino de história no horizonte da consciência histórica, ou como dizem Barca e Schmidt (2009), da cognição situada. A questão de fundo deixa de ser a mera tendência historiográfica para avançar sobre o sentido dessa história para aqueles sujeitos a quem ela se apresenta. Isso significa dizer, embora essa proposta se aproxime daquilo que se convencionou chamar de Nova História, que a questão não é tanto da diversidade das fontes, quanto é do significado da fonte para o sujeito da aprendizagem. Dito de outra forma, e pensando a questão como Rüsen (2006; 2015; RUSEN apud, SCHMIDT e MARTINS, 2011) a propõe, a questão fundamental é se perguntar como o aluno aprende e apreende a história. E, na perspectiva da consciência histórica, ele aprende quando desenvolve a competência de orientação temporal, o que significa a compreensão das implicações do passado para o presente que o demanda. Nesse processo, numa perspectiva que aproxima Freire (1987) e Rüsen (2006; 2015), o centro do processo de aprendizagem é o sujeito que se vê desafiado pelas contingências do presente e, por isso, precisa mobilizar a temporalidade que, quando pretérita lhe serve de

chave de ação, e ao mesmo tempo, lhe possibilita condições para a construção do futuro.

Na perspectiva do aluno, a memória é a possibilidade de curricularização da história local pensada a partir das demandas do estudante, ideia reforçada pela própria natureza da memória, que existe na sua relação com o presente que a mobiliza. É, nesse horizonte, possibilidade de superação daquele sentimento lembrado pela professora Elza Nadai na sua discussão sobre a trajetória histórica do ensino de história. No referido texto, Nadai introduz sua discussão recorrendo ao estudo de Murilo Mendes, da década de 30 do século XX. Naquele momento o professor já se ressentia do fato que:

Nossos adolescentes também detestam a história. Votam-lhe ódio entranhado e dela se vigam sempre que podem, ou decorando o mínimo de conhecimento que o 'ponto' exige ou se valendo levemente da 'cola' para passar nos exames. Demos ampla absolvição à juventude. A história como lhes é ensinada é, realmente, odiosa". (MENDES, apud NADAI, 92/93, p. 143)

Só ignora o fato de que há uma educação odiosa, da qual o ensino de história faz parte, quem desconheça as depredações aos prédios das escolas públicas no Brasil, expressões desse ódio ao que essa escola encarna. Enquanto professor, que trabalhou por quase 10 anos no sul do Pará, sempre lidei, no horizonte da minha prática docente, com o desafio de um currículo que quase nada diz sobre a realidade e os povos do Araguaia-Tocantins. Currículo insípido, incolor e inodoro. Falta a presença, desde os livros didáticos aos materiais de apoio, dos sujeitos do processo, ou seja, os alunos e alunas do campo. Faltam os camponeses e a luta camponesa. Há uma ausência desconcertante de temas ligados à violência no campo, à precarização do trabalho rural e da luta pela

terra, bem como do debate sobre agricultura sustentável, preservação dos córregos, dos rios e de outros temas próprios da vida campesina. O ódio, que pode se manifestar em pichações, evasão, passividade, etc., é consequência de um modelo de escola que não só não serve, como obsta os projetos desse povo. O estranhamento e desinteresse dos alunos pela história que se ensina nas escolas é uma das consequências desse caráter alienígena do currículo, característica dessa nossa educação que já tive oportunidade de discutir (SILVA, 2020; SILVA e OLIVEIRA, 2018; 2019a; 2019b) em outros momentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cava a terra

e diz bem baixo:

Eu tenho a vida!

[...]

Fecha o buraco.

Tua voz penetrará a terra

Nascerá aí um bosque:

Será teu fruto.

O teu amor

dará bosques e palmas

ao teu amor dirás:

eu tenho a vida.

Josimo Moraes Tavares, Aparecida, agosto de 1973.

O sociólogo José de Souza Martins, uma referência no estudo sobre a questão agrária no Brasil, tem demonstrado não só que o campo é marcado pelo suor e sangue da luta em torno da terra, como também lugar histórico daquilo mais próximo que já tivemos de revolução, a

exemplo da Cabanagem, no Pará, e a Balaiada, no Maranhão. A questão agrária não é o único problema social nessa região. Há ainda a luta social dos garimpeiros, luta simbolizada pelo episódio conhecido como Massacre de São Bonifácio ou Massacre da Ponte⁹. Garimpeiros sobreviventes desse massacre seriam depois assassinados em outro massacre promovido pelo Estado através da Polícia Militar, o Massacre da Curva do S, ou Massacre de Eldorado dos Carajás¹⁰. No Sul do Pará, como de resto no campo brasileiro, prevalece a lei do mais forte, e mais fortes são as elites econômicas, composta sobretudo por fazendeiros. E são fortes não só pela riqueza que detêm, mas pelo controle que exercem sobre o Estado, como ficou muito claro no massacre de trabalhadores mais recente, o Massacre de Pau D'arco.

É a partir desse lugar, com toda essa carga histórico-social e política que falo de memória e educação do campo. É diante desses sujeitos que se conjectura a memória como possibilidade curricular para além do autoritarismo e assepsia da atual proposta curricular, principalmente da tragédia que a Base Nacional Curricular Comum, BNCC, válida a partir de 2019 personifica. Entendo que questão relevante nesse momento, é da relação entre a educação que se dá no

⁹ Nesse episódio, em 1987, o Estado do Pará respondeu à uma manifestação de garimpeiros que fechavam a ponte do Rio Tocantins, obstruindo a passagem do trem de minério, mandando para o local a Polícia Militar e o Exército. Cada uma dessas forças fechou um lado da ponte e os mais de 300 trabalhadores que lutavam para garantir direitos trabalhistas por sua atuação no garimpo de Serra Pelada, cercados, ficaram no meio. Quando a polícia investiu violentamente sobre o grupo, muitos pularam da ponte a uma altura de cerca de 70 metros de altura. "Mais de 30 anos depois, o número de mortos ainda não está verdadeiramente desvendado. O governo, à época, sinalizava com dois mortos, conta que subiu para nove nos anos que se seguiram, mas registros apontam de 50 a 79 desaparecidos em decorrência dos conflitos". (BRASIL DE FATO, 2020).

¹⁰ Em Rampazzo (2007) José Batista Afonso, advogado da Comissão Pastoral da Terra e outros depoentes, sobreviventes do Massacre de Eldorado dos Carajás, declaram acreditar que não foram apenas 19 trabalhadores assassinados. A tese é de que, sendo muitos destes trabalhadores ex-garimpeiros a muito sem vínculo com a família teriam sido mortos e depois, sem identificação por familiares, enterrados clandestinamente ou tiveram seus corpos ocultados.

Sistema Modular, sobretudo quando se pensa no currículo de educação imposto aos professores, e esse contexto que, pensando o contexto a partir da sua especificidade e das demandas camponesa, não há relação alguma. Essa desconexão, que é um projeto político para o campo, é o óbice em relação ao qual a memória, pensada numa perspectiva de educação como prática política, pode ser alternativa.

Desenvolver a consciência história, na acepção de Rüsen, ou consciência crítica, no horizonte de Freire, é, com os estudantes, trazer para o palco do debate histórico a conjuntura que produziu e produz a violência na Amazônia, lugar a partir do qual se dá a educação do campo na nossa experiência. É entender que a desumanização, produto da violência com que são tratados homens e mulheres do campo, só pode ser superada a partir de um projeto de humanização que envolva todos os sujeitos, inclusive os que praticam essa violência. Essa a educação que pensamos. São estas as possibilidades objetivas do trabalho com a memória no contexto da educação do campo. O tempo atual é de medo e insegurança, principalmente para os que, no campo, arriscam-se a sonhar e a fazer sonho-realidade. Mas, os tempos que desafiam são os tempos da luta necessária, inclusive contra o medo. E nesse caminho, a memória-conteúdo de ensino, precisa ser também a memória daqueles que ousaram lutar.

REFERÊNCIAS

- BRAYNER, Conceição de Nazaré de Moraes. *Um estudo avaliativo do Ensino Médio modular a partir das Diretrizes Operacionais da Educação Básica nas Escolas do Campo no Pará*. Belém: UEPA, 2013. Dissertação de mestrado.
- CALDART, Roseli Salete. Por uma educação do campo: traços de uma identidade em construção. In: KOLLING, Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli

Salete (Org.). Educação do Campo: identidade e políticas públicas. Brasília: Articulação Nacional por Uma Educação do Campo, 2002, Col. Por uma Educação do Campo, n 4.

CALDART, Roseli Salete. A Escola do Campo em movimento. In: *Currículo sem Fronteiras*, v.3, n.1, pp.60-81, Jan/Jun 2003.

CASTRO, Maria Helena de Magalhães; LEITE, Elenice Monteiro. Educação no Brasil: atrasos, conquistas e desafios. In: TAFNER, Paulo. Brasil: o estado de uma nação: mercado de trabalho, emprego e informalidade. Rio de Janeiro: IPEA, 2006.

DA SILVA, Rafael Domingues. Educação e consciência histórica em Paulo Freire. *Revista Educação Popular*. Uberlândia, v. 13, n. 2, p. 161-170, jul./dez. 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Sônia Maria de. História oral: possibilidades e procedimentos. 2. ed. – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. Rio de Janeiro: CPDOC/Diadorim/Finep, 1994.

FURMANN, Ivan. *Cidadania e educação histórica: perspectivas de alunos e professores do município de Araucária-PR*. Curitiba: UFPR, 2006. Dissertação de Mestrado.

NADAI, Elza. O ensino de história no Brasil: trajetória e perspectiva. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: V. 13, n 25/26. Set 92/ago 93, pp. 143-162.

NETO, João Gomes Tavares. O Lado instituinte das políticas de educação no Estado do Pará e o sistema de organização modular de ensino (SOME) 1980-1998. Belém: UFPA, 1998. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA, Thiago Augusto Divardim de e SANTOS, Maria Auxiliadora Moreira dos. A intervenção do professor e a educação histórica na perspectiva da práxis: Um estudo realizado no IFPR campus Curitiba. *Revista do Lhiste*, Porto Alegre, num.4, vol.3, jan/jun. 2016.

OLIVEIRA, Francisco Edson Sousa. *O Ensino Modular em Pequenas Comunidades da Amazônia*. Santarém: Editora Grafórmula, 2001.

OLIVEIRA, Rosivânia Maciel. *Elementos administrativos e pedagógicos do SOME na percepção de seus atores*. Brasília: UCB, 2010. Dissertação de Mestrado.

- PEREIRA, Viviane Silva. *O Sistema de Organização Modular de Ensino: um estudo sobre as interfaces entre a cultura vivida e o cotidiano escolar em Vila Cristal – Viseu/PA*. Belém: UFPA, 2020. Dissertação de Mestrado.
- QUEIROZ, Adeíse Gomes. *O Sistema Modular de Ensino no Estado do Pará: contribuições para o desenvolvimento educacional no município de Abaetetuba*. Taubaté: Universidade de Taubaté, 2010. Dissertação de mestrado.
- RODRIGUES, João Marcelino Pantoja. *No espelho do rio o que reflete e o que “Some”? O Sistema de Organização Modular de Ensino (SOME) na ótica de jovens egressos no município de Breves –Pará*. Belém: UFPA, 2016. Dissertação de Mestrado.
- RÜSEN, Jörn. Didática da História: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. Tradução de Marcos Roberto Kisnick. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 7-16, jul.-dez. 2006.
- _____. *Teoria da história: uma teoria da história como ciência*. Tradução de Estevão C. de Rezende Martins. Curitiba: UFPR, 2015.
- SANTOS, Luciano Laurindo dos. *Sujeitos assentados e sua relação com a educação formal no campo: um estudo de caso no assentamento 26 de março em Marabá*. Marabá: UNIFESSPA, 2015. Dissertação de Mestrado.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora; MARTINS, Estevão de Rezende (Orgs.). *Jörn Rüsen e o ensino de história*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora; GARCIA, Tânia Maria F. Braga. A formação da consciência histórica de alunos e professores e o cotidiano em aulas de história. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 25, n. 67, p. 297-308, set./dez. 2005.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel. Apresentação. In: _____. (Org.). *Aprender história: perspectivas da educação histórica*. Ijuí: Unijuí, 2009.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora e URBAN, Ana Claudia. Aprendizagem e formação da consciência histórica: possibilidades de pesquisa em Educação Histórica. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, n. 60, p. 17-42, abr./jun. 2016.
- SILVA, Beatriz Marques. *O levantamento de teses e dissertações sobre juventude na área da educação (2013 – 2017)*. Campinas: UNICAMP, 2018. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Moisés Pereira. Significar o mundo: a educação histórica como perspectiva de enfrentamento ao trabalho escravo. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 77, pp. 195-213, jul./dez. 2020.

SILVA, Moisés Pereira; OLIVEIRA, Jôyara Maria Silva. *Padre Josimo Moraes Tavares, intelectual da libertação*: problematização da história que se ensina e perspectivas para o ensino de história no Araguaia-Tocantins. In: CARVALHO, José Rodrigues; LIMA, Milton Pereira. *História, cultura, educação e sentidos identitários no Vale do Araguaia Paraense*. Goiânia: KELPS, 2018.

_____. Paulo Freire e a educação histórica: desafios e possibilidades para a atuação docente no Sistema Modular de Ensino da rede pública estadual paraense. *Revista debates insubmissos*, Caruaru, PE. Brasil, Ano 2, v.2, nº 4. Edição Especial. 2019a.

_____. A docência no sistema modular de ensino da rede pública do Pará e a biografia do padre Josimo Moraes Tavares: perspectivas teórico-práticas para a educação histórica. *Revista História Hoje*, v. 8, nº 16, p. 234-255 – 2019b.

SIMON, Cristiano Biazzo. Paulo Freire: história, historicidade, ensino e cidadania. *Territorial*, Goiânia, Vol. 2, n 2. Jan.-Jun. de 2012.

VELOSO, Fernando A.; et. al. Determinantes do “Milagre” Econômico brasileiro (1968-1973): uma análise empírica. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro: v. 62 n. 2, Abr-Jun 2008, p. 221-246.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. TURQUETTI, Beatriz (Trad.). In: KIZERBO, Joseph (Coord). *História geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, v. 1 – Metodologia e pré-história da África.

DOCUMENTOS

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2018.

PARÁ. Resolução 161, de 03 de novembro de 1982.

_____. Lei Estadual nº 7.806, de 29 de abril de 2014.

PERIÓDICO

SOUZA, Mariana Duarte. Qual a história por trás do massacre de garimpeiros da Ponte de Marabá? Brasil de Fato, São Paulo (SP), 26 de Janeiro de 2020. In: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/26/qual-a-historia-por-tras-do-massacre-da-pontede-maraba/>. Acessado em 02 de dezembro de 2021.

DOCUMENTÁRIO

RAMPAZZO, Alexandre. *Nas terras do bem virá*. Direção: Alexandre Rampazzo. Produção: Eclipse Produções/ Varal Filmes. País: Brasil. Duração: 110min. Ano: 2007.

TEXTO A PARTIR DE ENTREVISTA

Letícia Gomes dos Santos. Vila Primeiro de Março, 08 de Maio de 2018.

POLÍTICAS EDUCATIVAS Y SU INCIDENCIA EN LA VIDA DE LAS MUJERES AMAZÓNICAS DEL ECUADOR

*Odila Mena*¹

*Fredy Aguilar Rodríguez*²

*Darwin Chicaiza*³

LA ESCUELA COMO APARATO DE INCLUSIÓN A PARTIR DE LA CONQUISTA EUROPEA

A lo largo de varios siglos de dominación se intentó proscribir las creencias, las lenguas, los rituales, las canciones, los mitos, leyendas y todos los sistemas de vida de las comunidades, pueblos, nacionalidades y otros núcleos humanos que han habitado por siglos la región amazónica. La avasallante empresa de conquista empleó diversas estrategias e instrumentos para apropiarse no solo de los recursos naturales sino de lo simbólico y mano de obra de los grupos étnicos a través de la catequesis, las mitas, los obrajes y las encomiendas. Una de las instituciones que mejor sirvió para legitimar la inclusión a costa de la negación fue la escuela, creada y manejada desde dogmas eclesiales.

¹ Investigadora independiente, docente con 28 años de experiencia Vicerrectora de la Unidad Educativa Agoyán, Magister en Educación, Especialista en Investigación Educativa, Diplomado Superior en Currículo y Didáctica por la universidad Tecnológica América, Master en Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona (España), Licenciada en Administración Educativa por Escuela Politécnica del Ejército ESPE, Profesora de Educación Primaria, Doctorante en la Universidad Benito Juárez. Viven en la Provincia de Orellana-Ecuador.

² Doctorando en Ciencias Sociales por FLACSO, sede Argentina; Máster en Antropología por FLACSO, sede Ecuador. Docente Universidad Técnica de Ambato.

³ Docente universitario. Actualmente trabaja como consultor independiente y está cursando el Doctorado en Educación en la Universidad del Rosario de Argentina. Vive en la Provincia de Napo-Ecuador.

Los recién llegados desde el continente europeo, instituyeron una organización de creencias, espiritualidades y política con lógicas eurocéntricas. Establecieron fronteras como una táctica más de usurpación e imposición; además, erigieron templos, fundaron las primeras escuelas, colegios y universidades, como entidades adscritas al nuevo estado colonial, teniendo como misión difundir el estado nacional naciente. Estas instituciones sentarían las bases de lo que Foucault (1984) llamó la “sociedad disciplinaria” donde el régimen de producción de verdad, en este caso el estado colonial, “se constituye a través de una red de dispositivos y aparatos que producen y regulan tanto costumbres como hábitos y prácticas sociales” (como se citó en GIRALDO, 2006, p. 6), prácticas que siguen vigentes hasta hoy.

De acuerdo a los datos proporcionados por Gil (2018), en Quito y Guayaquil se fundaron las primeras instituciones educativas del Ecuador. La primera escuela fue fundada por los mercedarios en 1537 y, Juan el Griego por encargo del cabildo fundó la primera escuela secular en 1542. En estas escuelas se enseñaba, a más de la doctrina religiosa y las leyes civiles, la escritura, la lectura, algunos oficios y música. El primer colegio quiteño fue fundado por la orden de los franciscanos en 1551, aquí se formaban indígenas y mestizos, los primeros para el magisterio y los otros para el sacerdocio. Así mismo, en 1581 los agustinos fundaron el colegio San Nicolás de Tolentino; los jesuitas erigieron el colegio Real y Seminario San Luis en 1586; los dominicos instituyeron el colegio San Pedro Mártir en 1591. Estos colegios dieron paso a la fundación de tres universidades: San Fulgencio (1586), San Gregorio Magno (1622) y Santo Tomás de Quino (1686), respectivamente. En la ciudad de Guayaquil los dominicos fundaron el primer colegio en 1554.

Durante la colonia, el rol que jugó la iglesia católica fue clave para la consolidación y reconfiguración ideológica del nuevo orden social, cultural y económico, así lo corrobora Ayala:

La iglesia estaba firmemente enquistada en el aparato estatal colonial y ejercía un virtual monopolio de la dimensión ideológica de la sociedad. La burocracia eclesiástica no solo tenía a su cargo la evangelización de las masas indígenas y la función educativa de los colonizadores, sino que, al imponer su cosmovisión de la cristiandad como horizonte ideológico, fundamentaba el “derecho de conquista” y consolidaba las relaciones de explotación imperantes. Junto a esto, la Iglesia fue adquiriendo cada vez mayor poder económico, hasta transformarse en el primer terrateniente de la Audiencia (2008, p.18).

INTENTOS DE CONQUISTA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA

El ingreso formal de los conquistadores europeos a la región amazónica se dio en 1541, teniendo como protagonistas principales a Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana; junto a ellos, a más de los sirvientes y cargueros, iban los religiosos, Gonzalo de Vera (mercedario) y Gaspar de Carvajal (dominico) (García, 1999). Esta y las múltiples incursiones que se realizaron a la Amazonía, estuvieron alimentadas por un imaginario fantástico que se había ido creando desde la conquista incaica. La creencia de que en ese lugar existían minas de oro y especias en abundancia suficiente para enriquecer, estaba muy enraizada en la mente de los foráneos, por eso no dudaron en armar grandes empresas de exploración y explotación.

Desde la historiografía se han ido construyendo diversos idearios de la Amazonía ecuatoriana. Los imaginarios antes anotados no resultaron del todo ilusorias, pues al sur oriente de la Región

Amazónica, en la Provincia de Zamora Chinchipe, encontraron mucho oro. Estos hallazgos fortalecieron las ambiciones y empujaron a los conquistadores a emplear todo el esfuerzo unificador durante el siglo XVI, creando así las gobernaciones de Mocoa, Quijos, Macas, Yaguarzonso y Jaén. Sin embargo, todo el esfuerzo de este siglo se vio amilanado por las constantes rebeliones y epidemias. A partir del siglo XVII la estrategia de ocupación, apropiación e imposición se fortaleció con el asentamiento de la misión jesuitas, la misma que se estableció en Mainas hasta su expulsión en el siglo XVIII (Cobes, 2001).

Varios autores coinciden en que esta región fue prácticamente olvidada y dejada a la suerte de exploradores, aventureros y religiosos. Según Torres-Londoño (2012), desde el siglo XVI hasta inicios del XVIII, a excepción de las incursiones siempre nombradas en la tradición histórica, los colonizadores europeos no pusieron tanto interés en estas tierras debido a las siguientes razones: Ingresaban suficientes riquezas de las minas de Potosí y Nueva Granada; el mito del dorado no había sido tan cierto y sus pobladores no eran dóciles frente a los extranjeros que ingresaban a imponer sus leyes y creencias.

POLÍTICAS EDUCATIVAS A PARTIR DE LA INDEPENDENCIA

Durante los primeros treinta años del siglo XIX y una vez que se concretó la independencia colonial europea, la idea unificadora de aglutinar a las naciones libres bajo un mismo régimen moderno estuvo muy presente; sin embargo, los sujetos sociales habían sido reconfigurados en medio de conflictos y resistencias, dando lugar al establecimiento de una nueva sociedad estratificada y polarizada, principalmente en la sierra y costa. En estas regiones fueron

instauradas las haciendas y los centros comerciales que se fortificaron en base a la mano de obra de los indígenas y negros. En la Amazonía por su parte, retomaron nuevamente el control político-religioso parcialmente los religiosos, comerciantes y algunos administradores públicos, cada uno con intereses dispares pero que al fin confluían en el uso y abuso, tanto de las almas de sus habitantes como de los recursos naturales.

En cuanto a la educación, a lo largo de la colonia se impuso una pedagogía civilizatoria y hegemónica que anuló por completo las epistemologías del sur (De Sousa et al, 2018). Este proceso de ocultamiento fue desarrollándose en el marco de la consolidación del capitalismo, caracterizado por la división del trabajo: las colonias como proveedoras de materias primas y los países industrializados como procesadores y líderes del comercio a nivel internacional, lo que implicaba también hegemonía (Hidrovo, 2014) en la promulgación y ejecución de las políticas más allá del ámbito económico.

Con la promulgación de la primera constitución ecuatoriana en 1830, se mantuvo intacto el modelo colonial, simplemente se realizó un traspaso de la llamada soberanía a los mismos grupos de poder, así lo afirma Hidrovo (2014): “La Constitución fundacional garantizó, entonces, que la soberanía pasara a los hombres, terratenientes, políticos–militares y a los prelados de la Iglesia Católica; y que continuara el antiguo modelo colonial racista, excluyente, teocrático y patriarcal” (p.23).

Desde esta perspectiva, la educación se acomodó a las leyes que dictaban y aplicaban las autoridades y sectores antes mencionados, respondiendo a las lógicas del proyecto estado-nación monocultural dominante, donde la manera de ejercer la autoridad responde a una

única racionalidad, cosmovisión y lengua (Walsh, 2008). El aula, como invención de la modernidad (Dussel y Caruso, 2006), se convirtió así en un espacio privilegiado para los denominados criollos mientras otros grupos mantuvieron su condición de sirvientes.

Entre 1862 y 1895, el concordato firmado entre la iglesia católica y los distintos gobiernos de turno, sirvió para robustecer el poder de los grupos arriba nombrados. La iglesia católica retomó el mando de muchas entidades educativas; de hecho, en 1869 el gobernante García Moreno gestionó el arribo de científicos jesuitas de Alemania para la apertura de la Universidad Politécnica Nacional. El camino elegido por este presidente estaba sustentado en una idea de progreso a través de la imposición de la ley, la moral y la religión católica, así lo afirman Kingman y Goestchel:

Para García Moreno no era posible pensar en el progreso de la nación sin el mejoramiento de las costumbres y el disciplinamiento de los individuos y las poblaciones, y esto sólo era posible gracias a una acción sostenida a lo largo de varias generaciones en la que debían intervenir tanto los aparatos represivos del Estado como de la Iglesia, con sus centros de educación, adoctrinamiento y control (2014, p.130).

Estas decisiones políticas en el campo educativo ratificaban la dependencia e intervención externa para alcanzar el anhelado desarrollo; además, evidenciaban una incómoda realidad: el neocolonialismo (De Sousa, 2006) había echado sus raíces en tierra fértil. En este contexto, varias órdenes religiosas retomaron sus privilegios y desplegaron su acción pastoral teocrática misional en todo el territorio ecuatoriano.

Particularmente en la Amazonía, por delegación de García Moreno, los jesuitas asumieron la administración civil y eclesiástica. Es preciso aclarar que esta orden fue expulsada en 1767 y hasta su regreso en 1870, esta región estaba en completo abandono estatal y en manos de comerciantes corruptos y gobernadores que generalmente eran militares o condenados por la justicia. Desde 1870 a 1875 se desarrolló este experimento que estaba basado en unos principios ideológicos: “el carácter “moralizador” de la agricultura, la capacidad “civilizadora de la religión y la concepción de los indígenas como “niños perpetuos” que necesitan de la protección dura, pero paternalista de los misioneros” (Muratorio, 1998, p.132).

El triunfo del liberalismo en 1885 significó un intento de ruptura con la ideología confesional; y la promulgación de la nueva constitución dio origen a una ley de educación que pregonaba el laicismo y los calores democráticos de vanguardia. Las instituciones educativas y casas de beneficencia que habían estado a cargo de las órdenes religiosas pasaron a depender del Estado y los clérigos fueron desplazados de los asuntos públicos; sin embargo, la educación de las niñas quedó a cargo de las religiosas (Ossenbach, 1996). Las políticas liberales fueron cuestionadas y decayeron con la muerte de uno de sus líderes cruzando apenas la primera década del siglo XX.

A lo largo del siglo XX se dieron varios hechos que condicionaron y determinaron el quehacer educativo. Los vestigios ideológicos liberales impulsaron la unificación nacional a través de diversas estrategias, buscaron apoyo externo, no ya en misiones religiosas, sino en misiones científicas de Norteamérica, España y Alemania. De 1913 a 1922 la delegación alemana intervino en el campo educativo para introducir la pedagogía herbartiana sin mayor éxito; paulatinamente las mujeres

fueron incorporándose en la formación académica hasta profesionalizarse como docentes, enfermeras o médicas, como es el caso de Matilde Hidalgo considerada la primera mujer bachiller, médica y votante. Pese a esta apertura en el campo formativo y laboral, continuaron desempeñando los oficios tradicionales, especialmente las mujeres de sectores marginales (Clark, 2005). Durante estos primeros treinta años del siglo XX, no obstante, las transformaciones legales, las desigualdades sociales, de género y segregación racial (Terán-Najas, 2018) siguieron vigentes.

ESCUELA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA

En la Amazonía ecuatoriana sucedió un hecho relevante entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la entrada y establecimiento de otras órdenes religiosas y evangélicas, lo que marcará su ritmo de integración y desarrollo al estado-nación. Este hecho es una muestra más del neocolonialismo disfrazado de democracia pues en esta región ya estuvieron los dominicos y jesuitas durante la colonia y en la naciente república independiente hasta su expulsión. En 1893, los salesianos asumieron el Vicariato de Méndez y Gualaquiza; en 1921, los franciscanos asumieron el Vicariato de Zamora; en 1922, los Josefinos de Murialdo ocuparon el Vicariato de Napo; desde 1929 los Carmelitas llegaron a Sucumbíos y desde 1955 la orden de los Capuchinos, asumió el Vicariato de Aguarico, parte de lo que hoy es Orellana. Así mismo, llegaron congregaciones de religiosas principalmente para hacerse cargo de la educación de las niñas en los internados (García, 1999).

A las escasas escuelas fiscales existentes hasta entonces, con la llegada de las órdenes religiosas, se incrementaron escuelas, colegios técnicos, normalista, Institutos Pedagógicos y academias. Crearon y administraron iglesias, hospitales y establecieron haciendas para la crianza del ganado y el cultivo de ciertos productos introducidos y otros de la zona. También construyeron carreteras, aeropuertos y sentaron los modelos estructurales de las zonas urbanas en alianza con los gobiernos locales y con los colonos migrantes que ya estaban y otros que seguían llegando alentados por las leyes para ocupar tierras baldías. Esta labor evangelizadora y educativa se desarrolló con la anuencia del Estado, pero un Estado al mismo tiempo ausente que se limitó a subvencionar ciertos montos económicos para algunas obras. De acuerdo a las categorías de Bourdieu y Passeron (2001), el Estado se convirtió en productor/reproductor de una arbitrariedad cultural dominante, entendida como:

El conjunto de sistemas simbólicos producidos socialmente y asumidos como legítimos en un período histórico determinado, sin recurrencias a fundamentos de carácter divino o natural. Es contextual y construido no por la “sociedad”, sino por los grupos y clases sociales dominantes que detentan los poderes materiales y simbólicos (citado por AMAR, 2018, p.148).

Desde la segunda mitad del siglo XX el Estado impulsó unas políticas educativas de acceso respondiendo a los mandatos de agentes externos, principalmente organismos financieros; en cambio, desde la década de los noventa, impulsó las políticas y reformas enfocadas en la calidad (Arcos, 2008). Todas las acciones estatales ahondaron las brechas de desigualdad y el sistema educativo, amparado en las racionalidades curriculares técnica y práctica, no contribuyó al tan

anhelado desarrollo e integración nacional. Este panorama se complejizó aún más en la Amazonía a partir de la década de los setenta con el inicio oficial de la explotación petrolera, pues aceleró la migración de colonos nacionales y extranjeros, las ciudades se ampliaron y los pueblos y nacionalidades fueron desplazados de sus territorios.

GERMANIA Y LA RESIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE SU VIDA

El impacto e incidencia ideológica, política, religiosa y cultural que han tenido las misiones religiosas en la región Amazónica desde los inicios de la conquista europea hasta nuestros días, es evidente en varios ámbitos. Particularmente en las mujeres kichwas que fueron educadas en los internados, se les impuso normas y se ratificó patrones de comportamiento que han contribuido a ensanchar la desigualdad, perpetuando una sociedad patriarcal, así lo afirma Galeano (2012): “Durante los trescientos años de vida colonial hispanoamericana el marianismo – o imitación de la Virgen María- fue el modelo a seguir por las mujeres. Para ellas no había término medio: su conducta sólo podía fluctuar entre la abnegación y el pecado” (p.10).

Para reflexionar sobre la incidencia del modelo educativo en la vida de las mujeres, se ha procedido a reinterpretar las narrativas realizadas por Germania Shiguango, una mujer kichwa de Napo, que fue internada por sus padres en una escuela religiosa durante diez años. A partir de este encuentro vivencial se ha ido tejiendo la historia de vida de esta valiente mujer, como una narrativa de vida interpretada con argumentos de distintas fuentes, superando el simple relato oral de su propia vida (Bertaux, 1981, citado por Muratorio, 1999, p.39).

En una familia kichwa, al igual que en los demás núcleos sociales, los roles tanto del hombre como de la mujer están muy marcados. Por lo general, el hombre es el proveedor del sustento de su familia y la mujer es la responsable del cuidado y crianza de los hijos. Germania manifiesta que aprendió en su casa a trabajar y a ser responsable, pero no solo de su padre, sino también de su madre.

Mi padre no tuvo nada de educación, era un agricultor, era un hombre trabajador, tenía muchos trabajos en la finca, tenía animales domésticos ganados, chanchos, aves de corral y era un hombre trabajador, así nos enseñó a nosotros, mujeres trabajadoras, desde los 7 años empezamos ayudar a trabajar a los padres. Mi mamá me enseñó los quehaceres de la casa: hacer chicha, a lavar, cocina desde temprana edad, eso he estado llevando en vida, con eso he dado la educación a mis hijos (G. Shiguango, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).

El padre y la madre tienen roles bien definidos y Germania resalta que su padre era “trabajador” y que su mamá le enseñó los “quehaceres de la casa”; es decir se reafirma que la familia es la reproductora principal de los modos de vida asimétricos; en su casa aprendió a cumplir las actividades naturalizadas para una mujer como lavar o cocinar. De acuerdo a Salvídar et al. (2015), los roles de género son adquiridos en la niñez, se acentúan en la adolescencia, se refuerzan al inicio de la vida sexual y son transmitidos a través de la socialización familiar, escolar y en los medios de comunicación. En la Amazonía, es más fuerte la influencia de la familia y la escuela, debido al casi nulo acceso a los medios de comunicación masiva. Siguiendo esta línea de pensamiento, al interior de la casa y fuera de ella, quien toma las decisiones sobre el porvenir de sus hijos e hijas es el padre, de hecho, él

fue quien decidió en el ingreso de Germania a la escuela y posteriormente en el internado.

A mí me hizo estudiar en la escuela Juan Montalvo, me acuerdo que yo me iba a pie con tal de recibir la educación, y terminé mi estudio en la escuela Juan Montalvo, de ahí mi papá me dice tienes que seguir estudiando, yo quiero que seas costurera, me matriculó en la academia antes que decíamos, ahí terminé en la misión mismo, y mi papá dice estudia en el colegio san José, yo le dije papá ya basta tienes muchos hijos que educar yo ya recibí mi educación, ve por otros, entonces me quedé con ese estudio (G. Shiguango, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).

Independientemente del enfoque escolar dogmático religioso de la escuela, se debe resaltar la tenacidad de Germania para ir caminando a ese espacio que era catalogado como privilegiado por unos y como castigo para muchos. Otro aspecto muy llamativo es la decisión que toma el padre en cuanto al oficio que debe aprender su hija, “quiero que seas costurera”. Esta actividad artesanal siempre ha sido vista como exclusiva de mujeres, reducida al ámbito del hogar, apropiada para sectores periféricos marginales y pobres. Esta decisión fue acatada por Germania; sin embargo, cuando su padre insiste en que continúe estudiando el colegio, ella decide revelarse estratégicamente, poniendo a sus hermanos varones como escudo, reafirmando su identidad como mujer y en oposición a los dictámenes que recibía de las religiosas.

Mientras terminada sus estudios de costura, su padre ya había decidido entregarla como esposa a un desconocido. Según Muratorio (2005), los matrimonios pactados o arreglados y todos los pasos y rituales que implican, hasta hace poco eran la norma entre los Napo Kichwas. Las etapas de este matrimonio duran hasta tres años entre la maquipalabra o promesa inicial; la tapuna o pedido formal; la

pachtachina para confirmar las obligaciones y la ceremonia y, finalmente la boda. A este proceso fue sometida Germania y lo recuerda con dolor, con resignación, con silencios, pero reaviva su voz cuando dice que tuvo que mentirle a su padre, luego de rechazar semejante propuesta.

Mi madre me viene a sacar mintiendo que mi papá está esperando afuera me va a comprar algo, pide permiso a las monjitas, en eso han estado entre personas adultas conociendo a mí, me sacan así en un bar, en un bar han estado y me dicen que tienes que comprometer con este hombre, le digo mamá papá no conozco como voy a comprometerme, mi papa me rechazó todo, me dice si tu no aceptas a este señor no vas a quedar mi hija y no te voy a apoyar, dice esto y se va saliendo, y ahora que digo señor, yo pensando entre mi cómo voy a aceptar sino le conozco, entre mi digo voy a mentir, alcanzamos en taxi a mi papá y le dije que si voy aceptar (G. Shiguango, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).

Durante el tiempo que duraron los rituales del matrimonio pactado, Germania logró terminar sus estudios de costurera y tuvo que ir a trabajar, pero el trabajo en un lugar desconocido fue otra estrategia de escape y de huida del matrimonio, aunque sin éxito porque una vez que se cumplieron todos los acuerdos matrimoniales, Germania fue obligada por su tía y hermano a dejar el trabajo y pasar a vivir con su pareja.

Mi hermano y mi tía me sacan del trabajo, un día ya bien tardecita, han conversado con mi esposo que debía ser, eran las 10 de la noche. Han planeado con los papás del chico, ellos me llevaron, ya me tocó quedar, adónde más iba ir. Me tocó ir con él, ya dieron de tomar de comer todo. Pasamos así, luego procedimos a casarnos religiosamente. Pasamos 12 años de matrimonio, no tuve hijos, pasé a ser cristiana, me quedé embarazada.

Cuando mi hijo tenía 11 años el papá abandonó el hogar, tuve 3 hijos y una hija adoptiva (G. Shiguango, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).

Es notoria la resignación de Germania cuando le tocó juntarse a su pareja; no obstante, al negarse tener hijos nuevamente sale a la luz otra estrategia de resistencia. Dentro de la vida matrimonial local hay mecanismos de dominación muy naturalizados, los mismos que implican el traslado de la mujer a la casa del esposo, donde pasa a ser sirvienta de él y de los suegros; debe trabajar la chakra y cuidar a los hijos. Luego de más de veinte años de matrimonio fue abandonada con tres hijos y este será un momento propicio para retomar sus estudios y luchar por sus sueños.

Me puse a estudiar para acabar mi bachillerato, estudié en el colegio particular Juan Montalvo, de ahí estaba un buen tiempo lo mismo, me dediqué a vender productos de zona, luego a vender comida típica en el mercado central, almuerzos y todo eso y con eso eduqué a mis hijos que quedaron a mi cargo como madre y padre. Luego me empecé a estudiar para ser profesional en el Instituto Canelos, terminé ahí luchando, dando ejemplo a mis hijos para que sean ellos también algo en la vida, esa fue mi trayectoria. Ahora estoy estudiando en la Universidad UNAE ((G. Shiguango, comunicación personal, 12 de marzo del 2020).

Las narrativas plasmadas por Germania, demuestra la incidencia que ha tenido el modelo educativo homogeneizador diseñado desde el Estado y ejecutado en lo local por varias órdenes religiosas, las mismas que han contribuido en el ahondamiento de las desigualdades. Es urgente resignificar la tarea de la escuela que no solo consiste en garantizar la preservación de la cultura sino en promover una pedagogía y praxis decolonial. “Pensar en un giro o, mejor dicho, un vuelco decolonial en torno al conocimiento y a la educación requiere

tomar con seriedad tanto las contribuciones como las implicaciones de historias locales y epistemologías negadas, marginalizadas y subalternizadas” (Walsh, 2007, p. 33). Germania es el símbolo de lucha y resistencia de las mujeres kichwas de Napo y de la Amazonía. Ella afirma que decidió ser docente para preservar sus tradiciones recreándolas con otras generaciones y a través del camino recorrido, cada día se convence que su tarea no es simplemente seguir un currículo normalizado sino partir de los conocimientos ancestrales siendo críticos con ciertas tradiciones que no son del todo culturales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo presentado tiene por centralidad conocer y entender los procesos de producción y reproducción de las desigualdades socioeducativas en grupos étnicos de la Amazonía Ecuatoriana. Tomar en cuenta la construcción de aspectos diversos que han trascendido en la historiografía local y cómo estos son resignificados por los actores sociales a través de sus relatos, pues en las formas de vida se encuentran formas simbólicas a las cuales los individuos tienden a dar un valor y significación. Las nociones principales se enfocan en conocer los conceptos de cultura, cuando sólo se consideraba únicamente a las acciones y los objetos; al pasar las generaciones se fue incluyendo los procesos intelectuales, espirituales, simbología y significados que los sujetos asignan a los objetos y elementos de su entorno.

Se resalta la importancia de la historicidad como un elemento que rescata la dimensión de las prácticas y representaciones de los grupos étnicos que habitan la Amazonía Ecuatoriana y es a través de estos que se reconstruyen la comprensión de las desigualdades persistentes en el

territorio. Además, se toma en cuenta la importancia de lo simbólico a las que los y las actores empezaron a dar sus propios significados o significados a la desigualdad.

Lo tratado brinda un aporte significativo para iniciar estudios sobre sistemas educativos que provienen por parte del estado nación y los sistemas educativos propios, es decir, sistemas educativos locales que tienen sus propias lógicas organizacionales en el campo político, espiritual, económico y de intercambios. Por tanto, el aporte que se presenta es un llamado y una puerta abierta a enfocarse en las múltiples formas de mirar y comprender la historia desde abajo, desde los actores sociales.

REFERENCIAS

- ARCOS, C. Política pública y reforma educativa en el Ecuador. In: C. Arcos & B. ESPINOSA (coord.). **Desafíos de la educación en el Ecuador: calidad y equidad**. Quito: Flacso, 2008, pp. 29-63.
- AMAR, H. Pierre Bourdieu: por una sociología sobre el Estado y las políticas educativas. **Práxis Educativa**, vol. 13, n°1, 2018, pp. 145-153. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/894/89455414008/89455414008.pdf>.
- Ayala, E. **Resumen de historia del Ecuador**. Corporación Editora Nacional, 2008. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/836/1/AYALAE-CON0001-RESUMEN.pdf>
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. **La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. Barcelona: Editorial Laia, 1981. <https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/reproduccion.pdf>
- COBES, E. Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano. **Revista de Indias**, vol. LXI, n° 223, 2001, <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revista-deindias/article/view/572>.

- CLARK, K. Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones. **Procesos** (Revista Ecuatoriana de Historia), nº 22, 2005, pp. 85-105. <https://doi.org/10.29078/rp.v1i22.229>.
- DE SOUSA, B. Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. In: **Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social** (Encuentros en Buenos Aires). 2006.
- DUSSEL, I. Y CARUSO, M. **La invención del aula: una genealogía de las formas de enseñar**. Santillana, 2006.
- FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar**. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1984. <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>.
- FOUCAULT, M. **Estética, ética y hermenéutica**. Obras esenciales Volumen III. Paidós, 1999. https://proletarios.org/books/Foucault-Obras_esenciales_3.pdf.
- GALEANA, P. **Historia comparada de las mujeres en las Américas**. Historia comparada de las mujeres en las Américas. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-UNAM, 2012.
- GARCÍA, L. **Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana**. Quito: Ediciones Abya Yala, 1999. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1325&context=abya_yala.
- GIL, E. **Historia de las primeras escuelas y universidades en Quito**. Quito: Universidad San Francisco de Quito. 2018. <https://noticias.usfq.edu.ec/2018/12/todo-lo-que-debes-saber-sobre-la.html>
- GIRALDO, R. Poder y resistencia en Michel Foucault. **Tabula rasa**, nº 4, 2006, pp. 103-122. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a06.pdf>.
- HUIDROVO, T. El retorno del Estado: Historia y presente de la institucionalidad en el Ecuador. In: F. Eulalia (edit.), **Construcción de un Estado democrático para el buen vivir: Análisis de las principales transformaciones del Estado ecuatoriano 2007-2012**. 2014, pp. 14-30. <https://n9.cl/h3v6y>.
- KINGMAN, E. Y GOESTCHEL, A. El presidente Gabriel García Moreno, el concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX. **Historia Crítica**, nº 52, 2014, pp. 123-149. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit52.2014.06>.

- MURATORIO, B. **Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850–1950**. Quito: Ediciones Abya Yala, 1998.
- OSSENBACH, G. La secularización del sistema educativo y de la práctica pedagógica: Laicismo y nacionalismo. **Revista Ecuatoriana de Historia**, nº 8, 1996. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/procesos/article/view/2088/1874>.
- PLÁ, S. **Calidad educativa**. Historia de una política para la desigualdad. UNAM. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019. <https://n9.cl/84lgh>.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Dispositivo**, vol. 24, nº 51, 1999, pp. 137–148. <https://www.jstor.org/stable/41491587>.
- SALDÍVAR, A., DÍAZ, R., REYES, N., ARMENTA, C., LÓPEZ, F., MORENO, M. Y DOMÍNGUEZ, M. Roles de género y diversidad: Validación de una escala en varios contextos culturales. **Acta de investigación psicológica**, vol. 5, nº 3, 2015, pp. 2124–2147. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2007-48322015000302124&script=sci_arttext.
- TERÁN-NAJAS, R. La cuestión de la regeneración de raza en el discurso educativo del laicismo. **Revista Andina de Educación**, 2018, vol. 1, nº1, pp. 35–38. <http://167.172.193.213/index.php/ree/article/view/539>.
- TORRES-LONDONO, F. Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, 39, nº 1, pp. 2012, 183–213. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/34166>.
- WALSH, K.. Interculturalidad, colonialidad y educación. **Revista Educación y pedagogía**, nº 48, 2007, pp. 25–35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6652>.

CONSTRUINDO FONTES ORAIS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

*Pere Petit*¹

INTRODUÇÃO

Nas últimas três décadas se ampliaram consideravelmente as pesquisas realizadas no Brasil com fontes orais, estimuladas pela criação de Centros, Núcleos, Laboratórios de Documentação e Memória, organização de seminários, oficinas, encontros e congressos regionais, nacionais e internacionais de História Oral e criação de novos cursos de graduação e pós-graduação nas diferentes áreas das Ciências Humanas e Sociais. Poucos historiadores e cientistas sociais se atrevem hoje, pelo menos em espaços públicos – orais ou escritos –, a questionar a importância dos nossos trabalhos desenvolvidos com ajuda das palavras dos nossos entrevistados. Mais uma constatação, de que vencemos muitas das resistências teórico-metodológicas que questionavam a *subjetividade* e, portanto, ausência de “cientificidade”, das narrativas

¹ Professor Titular da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará (UFPA), tem experiência na área de História, com ênfase em História do Tempo Presente da Amazônia, principalmente em pesquisas de história regional, local, social, política e econômica do estado do Pará. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq História do Tempo Presente na Amazônia (2012-2021). Representante da ANPUH-Nacional no Conselho Consultivo do "Projeto Memórias Reveladas" (Arquivo Nacional-RJ), 2015-2016. Docente do Programa de Pós-graduação em "História Social da Amazônia" (Belém/UFPA) e professor-colaborador dos cursos de mestrado Linguagens e Saberes na Amazônia (Bragança/UFPA) e História e Cultura na Amazônia (Marabá/Unifesspa). Possui graduação em Geografia e História (Universitat de Barcelona); mestrado em História de América Contemporânea (Universidad Central de Venezuela); doutorado em História Econômica (Universidade de São Paulo); pós-doutorado Universidad de Salamanca-Espanha. Diretor Região Norte da Associação Brasileira de História Oral (1999-2003 e 2010-2012) e Presidente da Associação Brasileira de História Oral (ABHO): 2018-2020.

orais como fonte de pesquisa, comparativamente à suposta *objetividade* dos documentos escritos.

Minha aproximação à História Oral foi iniciada com a professora Mercedes Vilanova quando estudava História Contemporânea na *Universitat de Barcelona*. Me reencontrei com Mercedes Vilanova, então presidenta da Associação Internacional de História Oral (IOHA), no IV Encontro Nacional de História Oral, realizado em Recife em novembro de 1997. Nesse evento, além de apresentar a comunicação *Fontes Oraís e Elites Políticas Paraenses*, fui escolhido Diretor da Região Norte da Associação Brasileira de História Oral (ABHO) com a principal responsabilidade de organizar em Belém, em maio de 1999, o II Encontro de História Oral da Região Norte.

Lembro que dias antes de iniciar o Encontro em Belém solicitei a liberação das aulas no Departamento de História, mas alguns professores não acharam então pertinente liberar todas as turmas; mas, após o grande interesse dos alunos em participar das diferentes atividades do evento, as aulas foram suspensas. Em março de 2012, realizamos na UFPA o I Congresso Pan-Amazônico e VII Encontro da Região Norte de História Oral, que teve como lema *História do Tempo Presente & Oralidades na Amazônia*. Foram cerca de 500 pessoas inscritas nos Simpósios, mesas-redondas, minicursos, rodas de conversa e apresentação de documentários.

Em 2018, assumi a presidência da Associação Brasileira de História Oral (ABHO), com a tarefa principal de coordenar a organização do XV Encontro Nacional de História Oral (*Narrativas Oraís, Ética e Democracia*). O Encontro deveria acontecer em Belém em maio 2020, mas em decorrência da pandemia da covid-19, optamos por fazer virtualmente o evento em novembro desse mesmo ano. Esse foi o

segundo encontro nacional da ABHO realizado em um estado da Amazônia Legal, o anterior aconteceu na cidade de Rio Branco (Acre), em maio de 2006.

Em novembro de 2021, foi realizado também virtualmente o XII Encontro Regional Norte e o IV Congresso Pan-Amazônico de História Oral, com o apoio do Coletivo de História Oral do Campus de Araguaina/Unidade Ciba da Universidade Federal do Tocantins e da ABHO. Durante o evento foi criada a *Rede Pan-Amazônica de História Oral* que tem como finalidade reunir pesquisadoras e pesquisadores que estejam envolvidos na produção, análise, finalidades pedagógicas e divulgação de fontes orais nos espaços acadêmicos e não acadêmicos, atuando em parceria com a Rede Latino-americana de História Oral (RELAHO) e as associações nacionais e coletivos de História Oral existentes nos países da região.

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Iniciei o curso de *Maestría* (mestrado) em *Historia de América Contemporánea* na *Universidad Central de Venezuela* (UCV) em março de 1989. A dissertação de mestrado teve como principais objetivos analisar a atuação política dos setores progressistas da Igreja Católica, movimentos sociais, sindicatos e organizações ou partidos de esquerda e a fundação e trajetória do Partido dos Trabalhadores (PT) no estado do Pará. As entrevistas não apenas serviram para cobrir os vazios decorrentes da insuficiência de outras fontes, mas constituíram o eixo central de boa parte dos capítulos da dissertação, que seria publicada, em 1996, pela editora *Boitempo* (São Paulo), em parceria com o Núcleo de

Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFGA), com o título de *A Esperança Equilibrista: A Trajetória do PT no Pará*.

A primeira repercussão política da *Esperança Equilibrista* foi no último debate eleitoral realizado na TV-Liberal antes do segundo turno das eleições à Prefeitura de Belém em 1996, quando o candidato Ramiro Bentes (PDT), citando uma das páginas do meu livro, tentou mostrar que o candidato do PT, Edmilson Rodrigues, que seria eleito prefeito de Belém, “é e sempre foi um comunista revolucionário”.

Outra das repercussões públicas da dissertação de mestrado foi quando membros da Igreja Católica de Gurupá e o bispo da prelazia do Xingu, Dom Erwin Krautler, exigiram de José Vicente de Paula (Zé Vicente) — ex-prefeito de Gurupá durante a ditadura militar —, que se retratasse publicamente das acusações feitas por ele contra o setor progressista da Igreja Católica que foram reproduzidas no meu livro. Zé Vicente não somente fez questão de reafirmar o depoimento que me deu, mas fez questão de ampliar as suas críticas às práticas religioso-políticas dos católicos afinados com a Teologia da Libertação nas sessões da Câmara Municipal convocadas, por proposição dos vereadores do PT, para discutir “esse importante assunto”. Em resposta, o bispo cumpriu a ameaça de processar Zé Vicente por difamação. Vejamos, a seguir, parte da entrevista a Zé Vicente publicada no meu livro:

O padre Giulio, para mim, ele é pior que Judas que vendeu Cristo por 30 cruzeiros [sic], ele se vendeu pela bandeira da Rússia (...). Aqui o PT, sem dúvida, foi fundado pelo padre Giulio. Ele é estrangeiro e não tinha direito de se intrometer na política brasileira. Mas se ainda o fizesse pela tolerância do povo, que o fizesse fora da Igreja; já que ele não respeita o país, ao que respeitasse o home, a pessoa, a entidade, que ele chama de Deus, mas ele

não respeita (...). Eu não sei como a Igreja tolera isso aí (...). Veja bem, tem pessoal que não tem condições de participar da Igreja. Eu não vou assistir onde o sermão é mais político que evangélico (...). Por isso eu me afastei da Igreja, e por isso eu não tenho mais direito de ser padrinho de batizado, de mandar batizar um filho, tenho que frequentar não sei que reuniões como os padres do batizado, que são mais que nada reuniões políticas (PETIT, 1996, p. 221, 222 e 224).

A respeito do apoio ao padre Giulio Luppi por parte de dom Erwin Kraütler, um dos bispos mais comprometidos com a Teologia da Libertação na Região Norte, Zé Vicente comentava:

O bispo? É claro que o apoia, eles são uma igreja dentro da Igreja (...). As Comunidades de Base dão muito apoio ao PT. Isso aí fez que eu caísse um tanto na política, me afastei do interior (PETIT, 1996, p. 224).

Certamente, como aconteceu em outros estados do país, os setores progressistas da Igreja católica tiveram um destacado protagonismo na fundação do PT no Pará, formação política das lideranças do partido e na organização das oposições sindicais para conquistar a direção de sindicatos urbanos e, sobretudo, dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs).

Em meados da década de 1980, a maioria dos STRs da Amazônia Legal, entre eles os dois terços dos existentes no Pará, eram dirigidos por “pelegos” (...). No Congresso da Federação dos Trabalhadores Rurais do Pará e do Amapá, realizado em 1981, a chapa da esquerda sindical à direção da Fetagri teve 7 votos, e no de 1984, 15. Em fevereiro de 1987, por 3 votos de diferença, a chapa apresentada pelos líderes dos STRs vinculados à CUT conquistou a direção da Fetagri, convertendo-se na primeira Federação de Trabalhadores Rurais do país a ser dirigida por cutistas (PETIT, 1996, p. 149-150).

Nas décadas de 1980 e 1990, foi em Gurupá onde o PT obteve seu maior sucesso eleitoral no estado do Pará. Elegeu 2 vereadores em 1982 (os únicos do PT no estado), 4 em 1988 e 5 em 1992, dos 9 que integravam a Câmara Municipal. Gurupá e foi o único município paraense onde Luiz Inácio Lula da Silva obteve mais votos que Collor de Mello no 2º turno da eleição presidencial de 1989 e um dos poucos nos quais Lula obteve maior número de votos que Fernando Henrique Cardoso nas eleições de 1994. Dois anos antes, Moacir Alho, trabalhador rural e fundador do PT no município, foi eleito prefeito de Gurupá.

As sessenta Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que existiam em Gurupá em 1981 converteram-se nas sementes da organização dos trabalhadores rurais na fundação do PT, em 1981, na conquista da direção do STR, em 1986, e no enfraquecimento das relações clientelísticas no município. A prática pastoral e política do padre Giulio trouxe-lhe sérios problemas com os setores economicamente favorecidos de Gurupá. Acusado, inclusive na imprensa de Belém, de desenvolver atividades “subversivas” no município, em 1983 foi obrigado a apresentar-se na sede da Polícia Federal no Pará (Belém) para regularizar o visto de permanência no Brasil. Não foi expulso do país graças à campanha em seu apoio desenvolvida pelos católicos da prelazia do Xingu, encabeçada pelo bispo dom Erwin Krautler. Na entrevista com Bertila dos Santos², ex-presidenta do STR de Gurupá, ela nos informava que ...

... os grandes mandantes do município, Zé Vicente, Jorge Palheta, Oscar dos Santos, Wilson Benattar... todo o mundo queria ser compadre deles, todos queriam levar os filhos para afilhados, todo o mundo, quando chegava à

² Entrevista concedida ao autor em Gurupá, 31/01/1993.

cidade, lhes rendia aquela obediência, uma visita, um presentinho, um dava macaxeira, outro dava pato, outro dava porco... Era quase a mesma coisa que São Benedito... Todo o mundo tinha a eles como grandes santos, todo o mundo queira agradar eles. Hoje estas famílias estão moralmente arrasadas e politicamente acabadas (PETIT, 1966, p. 225).

TESE DE DOUTORADO

Na tese de doutoramento na Universidade de São Paulo (USP), defendida em 1998 e intitulada *Território, Política & Economia: Elites Políticas e Transformações Econômicas no Estado do Pará pós-64*, aprofundi o conhecimento do cenário político paraense durante a ditadura militar (1964-1985) e nos primeiros anos da Nova República, dando prioridade ao estudo dos discursos e ações das principais lideranças políticas paraenses, especialmente as que assumiram responsabilidades de governo, e às mudanças socioeconômicas ocorridas na Amazônia brasileira a partir da década de 1960, influenciadas, em grande medida, pela intervenção de diferentes instituições da Administração Federal e pelo interesse nas riquezas da floresta e do subsolo da região por parte de grupos econômicos brasileiros e internacionais³.

Um dos quatro capítulos da tese de doutorado foi direcionado a Marabá, um dos municípios paraenses que vivenciou radicais mudanças demográficas, socioeconômicas, culturais, ecológico-ambientais e territoriais nas últimas três décadas do século XX. Entre essas mudanças destacamos aquelas decorrentes da descoberta das jazidas minerais na Serra dos Carajás e ouro em Serra Pelada, a chegada de

³ A tese de doutorado foi publicada, em 2003, pela editora Paka-Tatu (Belém) com o título *Chão de Promessas: Elites Políticas e Transformações Econômicas no Estado do Pará pós-1964*.

milhares de camponeses de outros estados do país, principalmente do Nordeste, e novos fazendeiros que se apropriaram de milhares de hectares de terra em Marabá. Surgiram, assim, novos personagens que disputaram entre si e com as tradicionais famílias oligárquicas, famílias que controlavam, entre outras atividades econômicas, a coleta e a comercialização da castanha, a distribuição, uso e posse da terra. Fatores muito relevantes para compreender por que Marabá e outros municípios da Região Sudeste do Pará se transformaram, desde início da década de 1980, no cenário do maior número de conflitos agrários do país.

Marabá é também um caso exemplar para avaliar a capacidade de adaptação dos sujeitos sociais aos “novos tempos econômicos e políticos”. Em 1985, o município de Marabá, deixaria de ser caracterizado como Área de Segurança Nacional, permitindo que os eleitores tivessem novamente a possibilidade de escolher seu prefeito. Hamilton Bezerra, candidato pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi o vencedor desse pleito eleitoral ao obter 11.185 votos, contra 3.683 de seu principal concorrente o ex-deputado estadual Osvaldo (Vavá) dos Reis Mutran, candidato do Partido Democrático Social (PDS).

Segundo Otaviano Alves de Souza, filiado ao Partido Social Democrático (PSD), em início dos anos 1960 e um dos fundadores do PMDB no município de Marabá:

Os Mutran chegaram aqui faz muito tempo [...]. Chegou primeiro aqui o velho Aziz Mutran, que era o pai de Nagib, trazendo com ele os irmãos dele, que eram o Kalil e Abraham Mutran. Aí a família foi crescendo... São três famílias Mutran. Tem o Jorge Mutran, falecido, que tem uma grande firma em Belém, e tem o Benedito Mutran, falecido também [...], que possui firma

em Belém. Mas, política mesmo, só deu mesmo o Nagib. Marabá sempre teve essas duas posições políticas importantes. Era os Mutran, de um lado, e o pessoal do outro [...]. Eles tiveram muitos castanhais, muita fazenda, e o nome, aquela coisa... Aí parece que tudo ajuda né? Só que o povo não gosta, assim, do regime, do jeito que eles atuam na política. Mas, nessa parte deles ter seu eleitorado, eles têm sim. Mas, não é mais, para dizer assim: *Nós vamos mandar...* Mas, a política é, como diz, a arte do saber. Pensar que sabe tudo e não sabe nada... A política dá muitas voltas, né? (PETIT, 2003, p. 196)⁴.

Contrariamente ao que se poderia esperar dos resultados das eleições em Marabá em 1982, 1985 e 1986 e da incorporação, no total de eleitores do município, de pessoas não vinculadas às atividades econômicas dos Mutran, nos pleitos eleitorais de 1988 e 1990, os descendentes do ex-prefeito de Marabá e deputado estadual, Nagib Mutran, conseguiram sua melhor *performance* político-eleitoral desde que optaram, a partir dos anos 1950, por tentar ocupar os espaços político-institucionais para consolidar e ampliar seu poder econômico. Em 1988, Nagib Mutran Neto (PDT) foi eleito prefeito de Marabá, seu tio, Guido Mutran, vereador e, dois anos depois, Vavá Mutran, seu pai, deputado estadual.

Um dos aspectos que contribuíram para o crescimento eleitoral dos Mutran foi sua aliança com o ex-governador e então ministro Jader Barbalho. Essa aliança que foi fraguando poucos meses antes das eleições de 1988, quando o Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (Mirad), no momento em que Jader Barbalho era seu máximo responsável, adquiriu, no denominado *Polígono dos Castanhais do Tocantins*, 58 castanhais com título de aforamento, 38 dos quais eram

⁴ Entrevista concedida ao autor em Marabá, 29/12/1996.

“propriedade” de diferentes membros da família Mutran, somando 135.679,9 hectares.

Nas eleições municipais de 1988 o principal concorrente de Nagib Mutran Neto (PDT) foi Haroldo da Costa Bezerra, que desde 1975 até 1979 tinha exercido o cargo de prefeito-interventor de Marabá.

Em 1988 [...], disputei a candidatura de Marabá para prefeito pelo PMDB e aí eu perdi a eleição para o Nagib Mutran [...]. O Jader apoiou o Nagib [...], não apoiou o candidato do PMDB, não veio durante a campanha, nem a participar dos comícios [...]. Depois eu permaneci no PMDB, mas não vinculado a ele. A imagem que o Jader passou no início quando a gente começou a trabalhar, era uma imagem progressista, uma imagem de cara sério [...]. Meu raciocínio é que um cara é bom até que ele me deve (PETIT, 2003, p. 215)⁵.

Entretanto, o depoimento do vereador Maurino Magalhães de Lima (PMDB) não coincide com o de Haroldo Bezerra:

Em 88 não havia aliança entre o Jader e os Mutran. O Haroldo achava que já existia aliança, mas não estava. Naquela época o Jader investiu no Haroldo. Nós perdemos, mas não teve o dedo do Jader. A aliança do Jader com os Mutran foi após da eleição do Nagib [...]. O Nagib prefeito, com uma votação expressiva em Marabá, então eles acharam melhor se aliar [...]. Aí quando o Jader começou a atender ao Nagib, aí houve a ciumada, porque já havia uma divergência muito longa, desde 70, entre os Mutran e Bezerra, aí o Haroldo não se sentiu bem-estar no mesmo partido que os Mutran estavam e aí saiu. Tanto que o Haroldo saiu do PMDB alguns meses depois das eleições [...]. Eu posso achar até que o Jader pode até ter esfriado, em recursos, alguma coisa assim [...]. Os Mutran sempre foi oposição do PMDB. Mas, quando o Nagib foi prefeito [...], então aí houve as negociações políticas, e aí o Jader começou articular em Marabá, tinha eleições para governador, e os Mutran propôs a

⁵ Entrevista concedida ao autor em Marabá, 28/12/1996.

apoiar o Jader para o governo. E, com esse apoio, eles filiaram no PMDB [...]. Mas eu vejo que eles não têm nada de PMDB, eles têm [...] a confiança com o Jader [...], eles não são peemedebistas, eles são Jader. Mas eles são PMDB porque estão filiados [...]. Não vejo que eles são peemedebistas [...]. O Jader abraçou a eles como amigos [...]. Eles vêm de uma situação de oposição ao PMDB [...]. Lá, em Marabá mesmo, nós, quando ia reunir, a gente tinha que reunir escondidos. Até mesmo por causa dos Mutran, nem só os Mutran, mas toda aquela cúpula política da região era contra o PMDB. Também na época da guerrilha em Marabá, tudo era contra o MDB. Falavam que o MDB era subversivo, comunista... Quantas vezes a gente teve que reunir num lugar escondido... O PMDB veio a se libertar mais em Marabá a partir de 1986 em diante. Mas, até 86, a gente era muito oprimida. Então eu não acredito numa mudança, assim, tão rápida, muito rápida... ou é interesse? (PETIT, 2003, p. 216)⁶.

Em 1989, Haroldo Bezerra abandonou o PMDB e filiou-se ao PSDB e logrou ser eleito prefeito de Marabá em 1992. Resultado eleitoral decorrente da ampla coligação de forças políticas, religiosas e movimentos sociais do município, unidos pela vontade de derrotar os Mutran, família que abrigava alguns membros acusados de ser os principais instigadores da violência desatada contra posseiros, lideranças dos STRs, partidos de esquerda da região e outros opositores políticos e concorrentes econômicos. Segundo Haroldo Bezerra:

... houve o assassinato de um fiscal do qual participou diretamente Vavá Mutran [...]. E daí que foi feita a frente anti-Mutran. Nesse caso aí eu entrei como candidato que a frente apoiou [...]. Teve duas frentes (anti-Mutran), PSDB, PL, PFL, PST e tinha mais um..., o PTB. A frente pequena era PSB, PC do B, PT e PPS [...]. As duas frentes [...] trabalhamos juntos (PETIT, 2003, p. 219)

⁶ Entrevista concedida ao autor em Belém, 25/05/1998.

Otaviano de Souza, que também abandonaria o PMDB em 1989 por não concordar com o apoio de Jader Barbalho aos Mutran, comentava que o...

... PMDB foi um dos maiores partidos aqui [Marabá]. Nós tínhamos aqui [...] quatorze mil e tantos filiados [...]. Foi duro para crescer [...], como medo assim de tudo. E o Jader Barbalho, a gente tinha, assim, uma coisa, era assim um líder, uma experiência que a gente tinha no homem, e terminou nos traindo e depois ele era contra os Mutran, e depois ficou a favor dos Mutran, e pronto [...]. Aí, o Jader terminou criando a intervenção do partido aqui [...], o Jader queria entregar o PMDB [...]. Então essa é a mágoa que nós temos do Jader é isso, que ele era contra os Mutran, contra tudo, e depois ficou a favor deles (PETIT, 2003, p. 216).

CONVERSANDO COM EX-GOVERNADORES DO PARÁ

Após a Revolução de 1930 até 1964, as principais disputas políticas no Pará pelo controle do governo estadual, Assembleia Legislativa e prefeituras paraenses, foram estabelecidas entre os setores políticos que se vincularam ao interventor e governador Magalhães Barata e seus opositores: os antibaratistas. Nos comentava o ex-governador e advogado Aurélio Corrêa do Carmo, que ele, desde jovem...

... tinha uma admiração muito grande pelo general Barata, por reconhecer nele um chefe-político com visão de futuro: um verdadeiro estadista. Ele abriu as portas do Palácio para o povo. Dando audiências públicas, ouvindo os interessados, procurando resolver aqueles problemas que lhe eram levados. Foi o primeiro governador que assim fez e não se restringiu ao trabalho de Palácio. Oi um homem que visitou todo o interior do Estado, usando os meios de comunicação existentes naquela época que eram muito

precários. Ele ia ao encontro das reivindicações de cada região (...). Ele correspondeu a isso tudo e demonstrou a confiança do eleitor aos seus⁷.

Aurélio Carmo nasceu em Belém no dia 31 de janeiro de 1922. Eleito governador do Pará em outubro de 1960, em decorrência do golpe militar-civil, iniciado no dia 31 de abril de 1964, Aurélio seria afastado do cargo em junho de 1964. A primeira vez que Aurélio do Carmo participou como candidato em umas eleições foi em 1954 como suplente da Aliança Social Democrática constituída pelo PSD e pelo Partido de Representação Democrática (PRD). Segundo Aurélio do Carmo:

O general Magalhães Barata quis me homenagear pelos meus trabalhos. Ele me disse que eu deveria ser candidato, mas não ia ser eleito: ele me deu um rodízio muito fraco, apenas como homenagem à minha pessoa para que eu fosse candidato ao meu primer cargo eletivo. Efetivamente, eu fui para uma região muito carente (...). Teve uma votação razoável [1.095 votos], mas de todas maneiras insuficiente para atingir esse quórum eleitoral, mas recebe como homenagem à minha lealdade ao partido, aos trabalhos que eu vinha realizando desde muito jovem (...). Homenagem, como eu gosto de dizer, de ter reconhecimento dos trabalhos que eu já havia exercido em todo o interior do Estado. E foi assim a minha primeira experiência política. Eu quero ressaltar que nunca fui político. Eu fui delegado de partido. Eu não tinha formação política, nem pretendia fazer carreira política.

Com a morte de Magalhães Barata em 1959, o vice-governador Luís Geolás de Moura Carvalho assumiu o mandato de governador. A máquina político-eleitoral criada por Magalhães Barata, que se sustentava no seu carisma, mas também nas relações clientelísticas com os comerciantes e grandes proprietários de terra que asseguravam ao PSD o controle de boa parte das prefeituras paraenses, logrou uma nova

⁷ Entrevista concedida ao autor em Belém, 25/05/2018.

vitória para o PSD em 1960, elegendo governador ao advogado Aurélio do Carmo. Vitória favorecida pela divisão dos partidos *antibaratistas* que integravam, até então, a Coligação Democrática Paraense, e pelo apoio que recebera Aurélio do Carmo do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e dos integralistas.

Teve uma conversa com Luís Carlos Prestes no Rio de Janeiro e Plínio Salgado esteve em Belém durante a campanha (...). Eu sempre fui um homem equilibrado. Eu respeito a Luís Carlos Prestes, como respeitei a Plínio Salgado. No Pará eu respeito a Cléo Bernardo de Macambira Braga, que era do Partido Socialista.

O governador Aurélio do Carmo encontrava-se no Rio de Janeiro no dia 31 de março participando da Convenção Nacional do PSD. Na tarde desse mesmo dia, o governador manifestou a sua oposição ao movimento militar de Minas Gerais, sendo reproduzidas as suas palavras na edição do dia 1º de abril do jornal *O Liberal*⁸: “[As] Forças Armadas e o povo brasileiro não permitirão que a democracia seja aviltada e que a mudança de regime seja concretizada por desejo de uma minoria insignificante”, não acreditando “no êxito de qualquer tentativa de solução extralegal para os problemas brasileiros”, e julgava indispensável que se fizessem “as reformas de base, reclamadas pelo país”.

Os trabalhos da Comissão de Investigação Sumária (CEIS) se iniciaram, em Belém, no dia 21 de maio de 1964, formada por oficiais das três Forças Armadas e presidida pelo general Bandeira Coelho, então interventor na Superintendência do Plano de Valorização Econômica da

⁸ *O Liberal* começou a circular em Belém em 1946, fundado por iniciativa de Magalhães Barata, sempre atuou como porta-voz do PSD, sendo adquirido, em 1966, pelo empresário Rômulo Maiorana.

Amazônia (SPVEA). Em junho, os integrantes da CEIS concluíram seu relatório que foi entregue, no Rio de Janeiro, ao marechal Taurino Rezende, presidente da Comissão Geral de investigações. Aurélio do Carmo se negou a depor na Comissão de Investigação Sumária...

... porque os atos do meu governo só poderiam ser revistos pela Assembleia Legislativa e pelo poder judiciário. Não reconhecia no Exército funções fiscalizadoras do meu governo, achava que a Comissão era inconstitucional.

No dia 9 de junho de 1964, acusados de favorecer atividades subversivas, suborno, corrupção e malversação de fundos públicos, clientelismo e recebimento de vultosas quantias derivadas do jogo do bicho, o governador e vice-governador do Pará, Aurélio do Carmo e Newton Miranda, e o prefeito de Belém, Moura Carvalho, e o vice-prefeito, Isaac Soares, teriam cassados seus respectivos mandatos.

As declarações de Aurélio do Carmo em favor da “Revolução” após o dia 1º de abril, a sua presença, em Brasília, na posse do presidente Castelo Branco, nem tampouco a cooperação da Polícia Militar e Civil estadual na “caçada aos comunistas”, levaram aos militares golpistas a esquecer a sua viagem oficial à Tchecoslováquia e à União Soviética, o apoio do PSD paraense às denominadas Reformas de Base e às mudanças no sistema partidário e eleitoral. Afirma Aurélio do Carmo que os “militares nunca me perdoaram porque quando eles prenderam meus secretários, mandei que a bandeira do Pará fosse hasteada a meio-pau, na frente do Palácio do Governo, em sinal de luto” (BAHIA, 2008, p. 105-106). No dia 12 de junho, a Assembleia Legislativa elegeu, por unanimidade, como novo governador ao tenente-coronel Jarbas Passarinho. A respeito do apoio do PSD a Jarbas Passarinho, Aurélio do Carmo responde:

A direção, na época, pensou que apoiando o Jarbas Passarinho o partido teria melhores condições de se perpetuar como força política. Ao meu entender foi um erro (...), foi uma incoerência (...). Eu saí do partido quando apoiaram a Jarbas Passarinho.

Aurélio do Carmo recuperou seus direitos políticos 1974. Em 1992, aposentado compulsoriamente por idade do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, Aurélio do Carmo retomou o seu trabalho como advogado em seu escritório particular. Em 2002, foi candidato ao Senado pelo PMDB na chapa liderada por Elcione Barbalho na dobradinha entre o PMDB e o PT, mais nenhum dos dois foram eleitos. Essa seria a sua última participação eleitoral. Em junho de 2012, a Assembleia Legislativa restituiu simbolicamente o mandato de governador a Aurélio do Carmo. Vejamos, a seguir, alguns trechos do depoimento de Aurélio do Carmo na Audiência Pública da Comissão Nacional da Verdade, realizada em Belém no dia 29 de setembro de 2012:

Senhores membros da Comissão da Verdade (...). Eu assumi o poder, o governo do estado, eleito com 38 anos, assumi o dia que fazia 39 anos de idade. Cheio de sonhos (...). De repente – meu período era de cinco anos – eu fui apeado do poder pelo regime militar. Me recusei a depor às autoridades militares que foram ao Palácio de Governo, decretei luto oficial do Estado, até que desci aquelas escadarias para voltar a minha vida privada. Foram os piores dias da minha vida (...). Cheio de sonhos, e de repente, eu que fui eleito por uma maioria absoluta do eleitorado do nosso estado, eu perdi em apenas em um município (...). Nada se justificava que me tirassem do governo. Aí eu comecei a analisar porque seria. Na minha campanha política eu estive com Luiz Carlos Prestes e ele me apoio. Estive na União Soviética e na Tchecoslováquia (...). Esses fatos, todos, eu os reuni. Tinha no meu Secretariado um membro do Partido Comunista, Benedicto Monteiro. Acredito que essa somatória de fatos, depois justificada por eles por outros aspectos, foram os que me tiraram do poder.

Após a afastamento de Moura Carvalho do cargo de prefeito de Belém, no dia 10 de junho de 1964 os vereadores de Belém elegeram, por unanimidade, o major do Exército, Alacid da Silva Nunes, como novo prefeito da capital⁹. Alacid Nunes, que era comandante do Quartel General da 8ª Região Militar e presidiu o Inquérito Policial Militar no Pará, acredita que a sua escolha para assumir a Prefeitura de Belém foi articulada pelo general Bandeira Coelho, mas foi o general Jurandir de Bizarria Mamede que, após uma conversa preliminar com ele, quem bateu o martelo. Vejamos o relato Alacid Nunes em entrevista concedida, em 2014, para o Grupo de Pesquisa da História do Tempo Presente da Amazônia¹⁰:

Quando a Revolução foi implantada eu estava exatamente servindo no Quartel General e fui encarregado de presidir o inquérito policial militar para apurar a corrupção e a subversão no estado do Pará. Agora, imaginem só que naquela época a corrupção campeava no nosso estado, o contrabando era uma coisa escandalosa. E eu presidindo esse inquérito, tive de fato um trabalho muito grande, ouvindo várias pessoas [...], consegui até prender muita gente, nessa ocasião. Bem, quando isso estava em execução, chega em Belém para comandar a 8ª região militar, o General Bizarria Mamede. O General Bizarria Mamede era um oficial que gozava de um conceito muito grande no Exército e foi designado para comandante de 8ª Região Militar. [...]. Nessa mesma noite, ele insiste em jantar novamente comigo e perguntou se esse jantar poderia ser no gabinete do Comando. Eu disse: “Perfeitamente, eu vou mandar o Círculo Militar providenciar esse jantar para cá”. E jantamos juntos nessa noite, jantar esse que terminou por volta

⁹ Alacid nasceu em Belém no dia 25 de novembro de 1924. Capitão do Exército desde 1952, um ano depois trabalhava como ajudante de ordem do general Cordeiro de Farias que comandava a Zona Militar do Norte, sediada em Recife.

¹⁰ As entrevistas a Alacid Nunes aconteceram em seu apartamento de Belém em três etapas no segundo trimestre de 2019. Os responsáveis pela realização das entrevistas foram Pere Petit, Raimundo Amilson Pinheiro e Telma Saraiva.

de 11 horas da noite. Bem, no dia seguinte de manhã, o General Mamede manda me chamar e me diz o seguinte: “Você vai ser eleito prefeito hoje à noite”. E eu disse: “General, o senhor está me convidando ou o senhor está dando ordem? Porque se for convite, eu não aceito, mas se for ordem, eu cumpro”. Ele disse: “É missão da Revolução”. Eu, perfeitamente, fiz a minha continência e obedeci o que ele determinou.

Ao perder o PSD o controle do governo estadual e a Prefeitura da capital, ficou facilitada, assim, a tarefa dos seus tradicionais e novos opositores, militares e outras pessoas sintonizadas com os golpistas de 1964, de liquidar a máquina político-eleitoral pessedista. Em 1965, os partidários da “Revolução” escolheram ao prefeito Alacid Nunes como candidato a governador. Para tanto, Alacid Nunes filiou-se à UDN, e o PTB, cujos deputados estaduais colaboravam com o governo de Jarbas Passarinho, indicou a Renato Franco como candidato a vice-governador¹¹.

Logo em seguida, a Revolução resolveu fazer a primeira eleição direta, voto na urna, para governador de estado. E na ocasião, o meu nome apareceu automaticamente como candidato ao governo. Eu lembro muito bem de que governava o Pará, nessa ocasião, o Coronel Jarbas Passarinho, era o governador e ele, inclusive, mandou fazer uma pesquisa na Assembleia entre os deputados para saber, na opinião dos deputados, quem deveria ser o candidato ao governo e, nessa pesquisa, eu fui distinguido com uma votação unânime dos deputados me apoiando na candidatura. Bem, acontece que o governador foi chamado a Brasília pelo presidente Castelo Branco para estudar como resolver o problema da Revolução no Pará em relação à candidatura e o governador Jarbas Passarinho levou três nomes

¹¹ A respeito dos processos eleitorais no Pará desde 1965 até 1982, ver Pere Petit, *Partidos e Eleições no Pará nos tempos da Ditadura Militar*. In: NUNES, Paulo Giovanni Antonino; PETIT, Pere; LOHN, Reinaldo Lindolfo (orgs.). *Utopia e Repressão: 1968 no Brasil*. Salvador: Saggá Editora, 2008, pp. 283-307.

para o presidente, nome de: Catete Pinheiro, Stélio Maroja e Alacid Nunes. Desses três nomes, o Castelo escolheu o meu.

Num primeiro momento, diferentemente das ditaduras militares estabelecidas, nos anos 1970, no Chile, Uruguai e Argentina, a cúpula das Forças Armadas manteve inalterado o sistema eleitoral e partidarista surgido no Brasil após a extinção do Estado Novo. Contudo, poucos dias depois da vitória dos candidatos do PSD aos governos estaduais de Minas Gerais e Guanabara, através do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965, todos os partidos foram declarados extintos. Um mês depois, com o intuito de fornecer certa aparência democrática ao regime militar, através do Ato Complementar nº 4, foi instaurado o sistema bipartidarista, outorgando ao partido da Aliança Renovadora Nacional (Arena) o papel de aliado do regime e ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB) o de “oposição”. Aqueles que haviam sofrido a suspensão de seus direitos políticos não poderiam filiar-se nem a um partido nem a outro, ficando, portanto, impossibilitados de candidatar-se a qualquer cargo político-eletivo. Ingressaram na Arena a maioria dos filiados aos partidos que apoiaram a candidatura de Alacid Nunes e muitas das lideranças do PSD dos municípios do interior, mas a maioria das lideranças e filiados do PSD de Belém filiaram-se ao MDB.

O controle das principais instituições do Estado brasileiro pelas Forças Armadas e a hegemonia político-eleitoral que exercera Arena no cenário nacional e estadual, influenciou para que boa parte das disputas políticas no Pará tivessem seus desdobramentos no seio do partido governista, sobretudo entre as duas mais importantes lideranças políticas no estado: Jarbas Passarinho e Alacid Nunes. Entretanto, Passarinho ampliava a sua influência política no cenário nacional, quase

sempre vinculado ao setor “linha dura” das Forças Armadas, mas não exclusivamente, Alacid continuava mais afinado com o setor “moderado”. Nessa disputa, estava em jogo qual dos dois exerceria, diretamente ou através dos seus respectivos aliados políticos, maior influência no governo federal, Congresso Nacional, executivo estadual e prefeituras paraenses.

Após o interregno de três governadores civis no Pará, Alacid Nunes reassumiu o governo estadual em 1979 contando com o apoio, entre outros, do seu principal padrinho político na cúpula do Exército, o marechal Cordeiro de Farias. Indicação referendada pelo presidente, Ernesto Geisel e pelo futuro presidente João Figueiredo.

No caso do Pará, o presidente da República determinou que o candidato ao governo do estado deveria ser eu, eu era deputado federal. Então, eu fui convocado à presença do presidente e, juntamente com o senador Jarbas Passarinho presente nessa reunião, o presidente da República determinou que o candidato no Pará seria Alacid Nunes. Bem, em dezembro de 78, a Assembleia Estadual reúne e me elege governador do Pará, por unanimidade, para o período de 79 a 83 [...]. Cumpri o mandato até o último dia, passei o mandato em 83 ao Jader Barbalho. Bem, depois que eu deixei o governo, eu fui convidado para integrar o Conselho Administrativo da Vale do Rio Doce. A Vale do Rio Doce, naquela época, era uma empresa do governo e os conselheiros eram escolhidos pelo presidente da República e eu fui, exatamente, escolhido para representar a Amazônia e, em particular o Pará, nesse conselho.

ALGUMAS REFLEXÕES... PARA CONCLUIR

A maioria das minhas pesquisas e as de muitos dos meus orientandos e orientandas foram sendo desenvolvidas e concluídas numa espécie de “diálogo comparativo” entre as fontes primárias (documentais,

hemerográficas), as fontes secundárias (livros, artigos) e fontes orais. A repercussão pública de algumas das narrativas incluídas nos meus trabalhos, sobretudo o livro *A Esperança Equilibrista*, influenciaram a minha relação com atores políticos paraenses que entrevistei ou tentei entrevistar anos depois. Por exemplo, os ex-governadores do Pará, Jarbas Passarinho e Jader Barbalho, nunca aceitaram serem entrevistados nas diferentes tentativas que realizei desde finais dos anos 1990; alguns não esconderam a sua preocupação em que se gravasse os seus depoimentos; outros, ao contrário, mostraram bastante interesse em serem entrevistados e até se esforçavam em orientar minhas perguntas para assuntos do seu interesse avaliando a sua participação na *História* como expressão coerente de sua evolução política-ideológica; e houve os que faziam uma análise autocrítica de sua ação política anterior se a mesma não fosse muito coerente com as ideias e atuação política no momento do depoimento.

REFERÊNCIAS

- BAHIA, Linomar. **Aurélio do Carmo**: Lembranças que valem a pena lembrar – Uma contribuição à História do Pará. Belém: Gráfica Editora Alves, 2008.
- PETIT, Pere. **A Esperança Equilibrista**: A Trajetória do PT no Pará. São Paulo: Boi Tempo&NAEA-UFPA, 1996.
- PETIT, Pere. **Chão de Promessas**: Elites políticas e transformações econômicas no Estado do Pará pós-1964. Belém: Paka-Tatu, 2003.
- PETIT, Pere. Partidos e Eleições no Pará nos tempos da Ditadura Militar. In: NUNES, Paulo Giovanni Antonino; PETIT, Pere; LOHN, Reinaldo Lindolfo (orgs.). **Utopia e Repressão**: 1968 no Brasil. Salvador: Sagga Editora, 2008, pp. 283-307
- SKIDMORE, Thomas. **De Castelo a Tancredo (1964-1985)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 6ª edição 1988.

24

CAMINHOS DA PESQUISA EM HISTÓRIA ORAL: O FAZER-SE PESCADORA EM SÃO FÉLIX PIONEIRO – MARABÁ-PA

*Rayssa Cristina Ribeiro Mascarenha*¹

*Idelma Santiago da Silva*²

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa apresentar os primeiros passos da pesquisa intitulada “As Experiências das Pescadoras de São Félix Pioneiro em Marabá-Pa: As Redes das Práticas Cotidianas no Fazer-Se Pescadora”, que dará forma à dissertação construída no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) a qual possui intermediações no campo dos estudos da História Social e da História das Mulheres. Compreendemos assim, que esse viés teórico possibilita a abordagem de uma história vista de baixo e torna possível evidenciar a agência das mulheres pescadoras e seus interesses imbricados no contexto das práticas cotidianas na comunidade de pescadoras(es) de São Félix Pioneiro (SFP), indo de encontro a perspectivas que centralizam unicamente o homem/pescador como sujeito da pesca artesanal. Dessa forma, esta pesquisa se volta para as pescadoras que vivem na

¹ Graduada em Letras - Língua Portuguesa (UNIFESSPA); Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIST (UNIFESSPA); Marabá-PA. E-mail: rayssakallil@gmail.com

² Doutora em História (2010) pela Universidade Federal de Goiás. Professora Adjunta na Universidade Federal Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)/Instituto de Ciências Humanas (ICH), na Faculdade de Educação do Campo, no Programa de Pós-Graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. E-mail: idelma@unifesspa.edu.br

comunidade de SFP, comunidade amazônida, localizada no núcleo São Félix, à margem direita do rio Tocantins, na cidade de Marabá, sudeste do Pará.

É importante enfatizar que a comunidade de SFP tem a sua história atravessada por múltiplas sobreposições de territórios e de temporalidades (IDELMA SILVA, 2010), sejam elas dos povos indígenas, dos trabalhadores (as) dos castanhais da entressafra ou da crise do ciclo da castanha, dos garimpeiros de Serra Pelada e de diamantes, das (dos) agricultores de subsistência e pescadoras(es), por diversos *sujeitos*³ que tiveram as suas histórias e as suas temporalidades perpassadas por hidroelétricas, barragens, estradas, pontes, ferrovias, esse arsenal violento do progresso que interrompe fluxos de existência e rasga o território transformando as comunidades e as suas relações. Realidade essa de apropriação e violência que se replica em constância na região, de forma que a história das mulheres pescadoras presentes nessa pesquisa também é atravessada por esses projetos.

No entanto, não podemos trazer como chave de compreensão da experiência dessas mulheres apenas o prisma econômico, de intervenção capitalista na Amazônia, ou limitar a significação a uma dicotomia relacional masculina de homem-natureza. Mas sim, trabalhar através de prismas dialógicos em que está presente a relação de sociabilidade com os rios, com as chuvas, luas, com a terra, fauna,

³ Utilizaremos nesse trabalho o termo “*o sujeito*” em itálico, assim como as suas variações de número “*os sujeitos*”, devido à limitação da língua portuguesa de restringe apenas ao masculino, de forma que o uso feminino “a sujeita” seria visto como um desvio ortográfico, ou traria uma conotação depreciativa de dependente e subordinada que vão de encontro ao propósito deste trabalho. Esse posicionamento é construído em diálogo com as contribuições de Grada Kilomba (2019) que evidência as relações de poder e violência da língua portuguesa e a urgência e se encontrar novas terminologias. E, Miolo (2014) em diálogo com demais autores, que questiona como a linguagem é criada a partir dos interesses dos homens, carregada de certa intencionalidade por remarcar o caráter negativo do sexo feminino e supervalorizar o sexo masculino.

flora, onde são construídos temporalidades, territorialidades, saberes e práticas culturais.

Tal posicionamento epistemológico possibilita pôr em destaque a Amazônia e a agência das/dos amazônidas, através de outras abordagens de sentidos construídos com a região. Que são engendrados a partir da memória de uma vasta coexistência e co-evolução das sociedades e da natureza, produtoras de uma sociobiodiversidade que concebe um patrimônio de múltiplas temporalidades que sustenta a reprodução da vida na região (MALHEIRO, 2021).

Dessa forma, é importante enfatizar, que não queremos estabelecer aqui uma única história das pescadoras de São Félix e nem considerarmos o coletivo a partir de uma percepção homogênea, mas sim, compreender o papel que as mulheres pescadoras ocupam em suas relações, tecidas no âmbito da pesca artesanal. Deste modo, dialogando com a história social thompsoniana, compreendemos que os processos de construções das identificações coletivas, se fazem a partir das relações históricas que envolvem a experiência dos sujeitos (THOMPSON, 1981). Essas que não estão condicionadas somente por relações econômicas, mas envolvem também as experiências cotidianas, culturais, ideias, tradições e valores pessoais nas quais se fazem os sujeitos.

Entendemos assim, que essa perspectiva privilegia a historicidade das pescadoras e a sua subjetividade enquanto agentes sociais, ressaltando a importância da produção e das práticas culturais junto às condições humanas, de forma a enfatizar agência, em sua habilidade de agir conforme os seus interesses e não segundo as estruturas econômicas (FRAUDER, 2014, p. 404).

Aprofundando a compreensão do conceito de experiência utilizada neste trabalho, deslocando para além do sentido de *um conhecimento obtido por meio dos sentidos*, mas adquirindo uma acepção metafórica de *travessia*, daquilo que “nos passa, nos acontece e nos toca” (LARROSA-BONDIA, 2002, p. 25). Visto isso, o que queremos dar destaque aqui, é que os *sujeitos* da experiência são aqueles que se ex-põem atravessando um espaço desconhecido e de perigo que se fazem e são feitos, a partir do momento em que elaboram sentidos aos acontecimentos, processo que também pode ser interpretado como elaboração de saberes da experiência, que parte de uma compreensão subjetiva *dos sujeitos*, percebida e compreendida de formas diferentes por cada um, visto que os *sujeitos* são atravessados por identificações de gênero, raça, classe, idade, etnia entre outros aspectos que se interseccionam.

Sendo assim, esta pesquisa, ainda em construção, tem por objetivo geral analisar como as mulheres na comunidade pesqueira de SFP se fazem pescadoras, a partir de uma análise interseccional das suas experiências. Como os objetivos específicos visam alcançar o objetivo geral, foram definidos os seguintes: Analisar as narrativas de vida por meio da História Oral, trazendo uma reflexão sobre a construção de suas memórias, visto que “a memória restituída, diz respeito às relações, necessidades e interesses experimentados pelo narrador” (MALUF, 1995, p. 85); Construir um relato sensível, a partir das lentes da interseccionalidade, às experiências compartilhadas nas práticas cotidianas pelas pescadoras de SFP e como as pescadoras as significam; Compreender o lugar social das pescadoras na comunidade de SFP, a partir da reflexão da agência dessas mulheres em seu território.

CAMINHOS DA PESQUISA

Trazemos aqui o percurso que orienta a nossa pesquisa, sendo esta de caráter qualitativo e tendo como viés teórico-metodológico principal a História Oral (HO) de vida, por apresentar uma possibilidade profícua das mulheres compartilharem as suas experiências através das suas narrativas de vida como fonte de múltiplos tempos (MEIHY, 1996; ALBERTI, 2004; PORTELLI, 1997). E também pela capacidade de fascinar que a HP possui, ao trazer vivacidade ao passado a partir da narrativa das experiências das (dos) interlocutores, um exercício hermenêutico, que nos conecta à vivência de outrem. Em que as discontinuidades, próprias da ação narrativa, são abolidas e preenchidas pelos elementos pessoais da linguagem, “como se pudéssemos restabelecer a continuidade com aquilo que já não volta mais” (ALBERTI, 2004, p. 14), sem delimitar uma completude da significação dessa experiência, mas reconhecendo o trabalho consciente e de coautoria da significação do passado feito pelo pesquisador e pelo entrevistado.

Assim, o trabalho se desenvolve a partir da metodologia em HO, sendo construído a partir de entrevistas, um encontro dialógico entre o pesquisador (a) e o entrevistada (o), caracterizando-se em trabalho de linguagem compreendido, segundo a autora supracitada, como resíduo de uma ação interativa, específica, que possui a capacidade de documentar as ações de constituição da memória.

Sendo assim, a memória elaborada pela narrativa nas entrevistas em HO, surgem como acontecimento e ação, na qual ocorre um trabalho de ‘enquadramento da memória e de ‘trabalho da própria memória em si’ (POLAK, 1992) ou de ‘manutenção dela mesma’(ALBERTI, 2004). Destarte, a entrevista é simbolizada enquanto uma ação de linguagem –

ato de fala⁴-, carregada de intencionalidades dos seus autores, pois “ao contar as suas experiências, o entrevistado transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2004, 77). Compreendemos que as fontes históricas orais são também fontes narrativas, de forma que a teoria narrativa da literatura também nos será útil para compreender as nossas fontes.

Visto isso, o processo de coprodução e interlocução, próprias das entrevistas em HO, possibilitam situações de interações entre a pesquisadora e as pescadoras e o encontro de diferentes saberes e regimes de saberes (RAMOS JR, 2019) momento fértil e de múltiplas possibilidades que dão tom a esta pesquisa.

Portelli (2016) nos fala que a HO é *uma arte de escuta*, um momento dialógico, de trocas que não acontece em uma via de mão única, a (o) entrevistada (o) também tece julgamentos, interpretações de mundo sobre a entrevistadora/pesquisadora, possui intencionalidades que podem se chocar ou dialogar com a da pesquisadora traçando estratégias de convencimento que são próprias da comunicação humana e que não podem ser ignorado, mas sim potencializados.

Sendo assim, buscamos atribuir um sentido oposto ao posicionamento míope na pesquisa ou até mesmo cego⁵, em que os sujeitos da pesquisa, são vistos apenas como fontes históricas, desconsiderando a produção de saberes e a sua agência, a onde a relação

⁴ Conceito próprio da Filosofia da Linguagem, desenvolvidos inicialmente por Austin e J.Searle, configura-se como uma ação intencional e sociointerativa. Sendo esses atos executados pelos falantes de uma língua: fazer afirmações, dar ordens, fazer perguntas, promessas” [...] os atos de fala são regidos por regras convencionais (constitutivas), construídas social e não linguisticamente. [...] ainda há o “princípio de expulsabilidade”, ou seja, tudo o que se quer dizer pode ser dito, mas nem tudo poderá ser compreendido pelo interlocutor (COSTA, 2005).

⁵ “cegueira epistêmica” (Mignolo, 2002)

se constrói em via única, sem trocas. Para evitar tais arranjos problemáticos, opta-se em uma construção da pesquisa que pense com os *sujeitos* implicados nos problemas que se pretende pesquisar: considerando os sentidos do deslocamento, suas práticas, narrativas e seus saberes, construindo a pesquisa com elas, pensando com elas. A partir de um posicionamento decolonial, que questiona as instituições, a universidade e as ciências e seus representantes como únicos espaços ou *sujeitos* produtores de teoria e metodologia (RAMOS JR, 2019, p. 368).

Acreditamos que a HO é um caminho para compreender o significado histórico das experiências pessoais das pescadoras de SFP e o impacto pessoal das questões históricas em suas vidas. “[...] A história oral nos oferece acesso à historicidade das vidas privadas – mas, mais importante ainda, ela nos força a redefinir nossas noções preconcebidas sobre a geografia do espaço público e do espaço privado e do relacionamento entre eles.” (PORTELLI, 2016, p. 17).

É importante frisar que as fontes históricas orais são um trabalho de elaboração do passado, de criação de significados através do trabalho da memória e do filtro da linguagem. “A HO é mais do que a interpretação dos eventos e do que uma história da memória, ela é história da interpretação dos eventos da memória” (PORTELLI, 2016, p.18). A memória entra em cena como categoria central de reflexão, na qual muitas autoras e autores já teceram inúmeras contribuições sobre o processo de elaboração e criação, na qual nos aprofundaremos mais no tópico seguinte, dialogando com um questionamento recorrente, ‘há uma forma diferenciada de elaboração da memória feminina?’.

A EVOCAÇÃO DA MEMÓRIA FEMININA

Para Halbwachs (1990), a memória é um fato social concreto, é um processo de elaboração/criação sobre o passado que é constituído em grupo, mas também é um trabalho do sujeito. Ela é constituída a partir dos grupos de referência (família, igreja, classe social) que elaboram os quadros sociais da memória, que dão ritmo à vida em sociedade consistindo nas categorias de entendimento que enquadram toda a experiência humana: a linguagem, o tempo e o espaço. A memória, de tal modo, evoca lembranças, o reconhecimento e a reconstrução do passado, que atualizam os quadros sociais, em que as lembranças permanecem e articulam-se. Nessa perspectiva, a memória coletiva é realizada a partir de quadros sociais comuns a determinado grupo social que compartilham um acervo de lembranças que constroem a memória de determinado grupo. De modo que a memória individual é um local de confluência de diferentes quadros sociais e uma forma individual de organização e articulação das mesmas.

Em uma perspectiva construtivista, em que se procura entender como os fatos sociais se tornam coisas, Pollak (1989) se dedica à construção da memória oficial e das memórias marginalizadas. A memória, para o autor, é uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer proteger em tentativas conscientes ou não de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes.

A evocação do passado mantém a coesão do grupo e demarcam as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, a memória, nessa perspectiva é uma memória enquadrada. Mas que está sempre em

disputa, pois as fronteiras não são fixas. Assim as memórias subterrâneas podem se sobressair em alguns momentos de crise, visto que estão sempre se opondo às memórias dominantes.

Como nem tudo fica gravado, o processo de rememoração é um processo de seleção, que, em parte, a memória é herdada, mas também sofre flutuações de acordo com a necessidade do momento presente em que ela é articulada. (POLLAK, 1992).

Para Marina Maluf (1995, p. 29), o trabalho de rememoração “é um ato de intervenção no caos das imagens guardadas – *lembranças* –, uma tentativa de organizar um tempo sentido e vivido do passado e finalmente reencontrado através de uma vontade de lembrar” (grifos próprios) que se forma a partir de seus condicionantes presentes, assim, a relembração é orientada pela vida atual.

Nada é esquecido ou lembrado no trabalho de recriação do passado que não diga respeito a uma necessidade presente daquele que registra. Se lembrarmos é porque a situação presente nos induz a lembrar. ‘A lembrança é uma imagem constituída pelos materiais que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual’⁶ (MALUF, 1995, p. 31)

A autora nos fala que a lembrança autobiográfica (presentes nas narrativas de vida) é a expressão mais individualizada da memória, de modo que as lembranças evocadas do passado revelam da (do) narradora/narrador apenas o que ela/ele permite emergir, uma vez que é ela/ele que traduz o acontecimento passado e traz uma significação sobre essa experiência. Essa significação particular, de contar uma vida, está envolvida em uma trama social, de modo que a memória pessoal é

⁶ BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, p. 17.

transformada em fonte histórica, visto que o indivíduo está imerso em elementos que ultrapassam os limites da sua própria individualidade e que dizem respeito aos conteúdos comuns dos grupos sociais de que faz parte.

É esse caráter social da rememoração em que a significação dos eventos vividos varia de acordo com os grupos sociais que dão tom às diferenciações conferidas à reconstituição do passado realizada por mulheres e por homens, já que as relações sociais estão permeadas por relações entre os sexos, em que os lugares e as identidades entre elas/eles são estruturalmente distintas e desiguais (DEVREUX, 2011). Tais diferenciações são fundadas em uma divisão e hierarquização sexual em que “a elaboração social das diferenças físicas delineiam as versões de masculino e feminino presos a uma cadeia de papéis e significados, cada qual vivendo diferentemente as experiências do seu cotidiano” (MALUF, 1995, p. 84).

Desta forma, podemos compreender que há uma forma diferenciada da evocação da memória realizada pelas mulheres, visto que as experiências delas e as significações construídas sobre elas estão imbricadas nas relações sociais e de poder historicamente determinadas. A singularidade e especificidade dessa ação encontram-se nas diferenças dos papéis sociais desempenhados por mulheres e homens. Michelle Perrot (2012), nos fala da divisão sexual dos espaços dos séculos XVIII e XIX, onde no público predominava o domínio masculino e cabia à mulher a reclusão ao espaço privado. De forma histórica, a identidade da mulher esteve relacionada às atividades vinculadas à vida privada. Como consequência, a relegação do espaço público às mulheres foi fator responsável pela falta de fontes históricas sobre sua existência concreta e sua história singular. Visto que os

registros da história dos séculos XVIII e XIX tinham como foco a história da vida pública masculina.

Elencou-se, assim, a inferiorização da ação feminina na História, em que as suas práticas eram vistas a partir de um prisma de naturalização, como se as suas ações partissem do instinto do cuidado (da casa, filhos, marido...) em que as suas práticas não são vistas como atividades humanas reais e são invisibilizadas. De modo que, a rememoração feminina está assentada nas experiências da vida privada e na vida social, assim como “nos sistemas de significação fundamentados nas diferenças entre os sexos, nas quais o masculino é construído de forma positiva em oposição ao feminino construído de forma negativa” (MALUE, 1995, p. 87).

Sendo assim, é do senso comum atribuir às mulheres e ao seu trabalho uma conotação de auxiliar, ajudante ou companheira, que relegam as mulheres a agência da ação e as posicionam como meras colaboradoras do sujeito masculino. Tais representações estão presentes nos processos de evocação do passado pelas mulheres, porque marcam um lugar socialmente e historicamente enquadrado.

A INTERSECCIONALIDADE EM HISTÓRIA ORAL COMO POSSIBILIDADE DE COMPREENSÃO DAS EXPERIÊNCIAS DAS PESCADORAS DE SÃO FÉLIX PIONEIRO (MAB-PA)

Os estudos sobre mulheres e gênero, desde a década 1970, vem ocupando cada vez mais espaços dentro e fora da academia, sobretudo nas ciências humanas, sendo o resultado da inserção de discussões feministas e de pesquisadoras nas universidades brasileiras.

No entanto, esses movimentos em algumas áreas específicas, como nas pesquisas sobre a pesca artesanal, ainda caminham a passos lentos.

Visto que o universo dos estudos sobre a pesca artesanal, predominantemente, desconhece ou ignora a mulher na atividade pesqueira, ou possuem o que Motta-Maués, ainda em 1999 (p. 393), denominava um olhar estrábico, voltado ao fenômeno da invisibilidade feminina, a partir de uma abordagem enviesada das(os) pesquisadoras(es), que “teriam simplesmente repetido o discurso público (masculino), com leituras oblíquas e até ingênuas, a partir de uma simples “tradução” ética do que viram localmente”.

Outras pesquisadoras como Edna Alencar (1993), entendem que a definição do termo pesca tem como base os tipos de atividades desenvolvidas pelos sujeitos que as realizam, associada a um determinado espaço, a uma temporalidade específica e a um gênero. Essas pesquisas trazem também em suas reflexões que tanto os termos pesca, peixe, pescadora(es) e até o que é considerado o pescado, ou ambiente de pesca terão diferentes referencialidades a depender da particularidade étnica, social e cultural envoltas nas percepções de gênero do coletivo e *dos sujeitos*.

Outro ponto a ser considerado é que "a categoria ‘pescadora’ engloba uma série de atividades que se relacionam com o espaço da prática pesqueira, em que cada tipo de *atividade pesqueira* é sempre único em sua forma de agir sobre o ambiente” (CAVALCANTE, 2010, p. 33 – grifos próprios). Não é possível assim estabelecer relações bipolares de leitura de mundo como uma realidade comum das comunidades pesqueiras, haja vista, que os arranjos são complexos, divergentes e não harmônicos.

Sendo assim, nossa busca em significar e compreender esses arranjos e desarranjos, não se dará na busca de um mundo comum, de um *modus operandi*, ou de uma cultura, mas sim no movimento ao

desconhecido, aos pontos de convergência daquilo que constitui esses mundos múltiplos que envolvem o cosmos da pesca da comunidade de SFP. Para isso, dialogamos com o conceito de rede de Latour, que compõem a Teoria do Ator Rede (TAR) por entender um alinhamento tanto metafórico, quanto conceitual do termo para esta pesquisa. Desse modo, rede na TAR, refere-se a um conjunto de interações entre actantes⁷ que se transformam um ao outro de forma contínua (LATOUR, 2012). Nessa perspectiva, os processos de traduções bipolares de mundo não passam de processos de ficcionalização, pois tais separações não existem, o que existe são atores humanos e não-humanos em episódios contínuos de relações, em que seus percursos vão se misturar, passar por processos de tradução - desvios e composições (LATOUR, 1994).

Compreende-se aqui que a pesca artesanal comporta muitos “tipos” e se diferencia de lugar para lugar, assim como os *sujeitos* que a praticam e as relações que desenvolvem com a atividade. Dessa forma, Edna Alencar (1993) nos direciona a pensar para além “da realidade aparente”, e nos voltarmos para as práticas cotidianas das comunidades. A autora afirma que a participação da mulher na atividade pesqueira é um fato etnográfico que precisa ser observado e interpretado, tomando o universo da pesca como um todo (ALENCAR, 1993. p. 73).

Em diálogo com a autora supracitada, compreendemos que as relações de gênero que permeiam o universo da pesca são construídas através das suas práticas cotidianas. Sendo que essas práticas se constroem nas maneiras de enunciar pelas quais os *sujeitos* se relacionam, seduzem, persuadem e refutam, onde se encontra um

⁷ O actante é o mediador, ou seja, é aquele que transforma, traduz, distorce e modifica o significado que ele supostamente transporta (LATOUR, 2012) estão inseridas em dinâmicas de poder.

potencial enunciativo e criativo *do sujeito*, durante a interação, sendo esses processos de táticas e de antidisciplina (CERTEAU, 2013).

Destarte, compreender que há abordagens enviesadas nas pesquisas de gênero e mulher na pesca, que as situam em uma situação de invisibilidade, não significa negar que nessas comunidades pesquisadas não existam diferenças nas relações de gênero, já que elas compõem o tecido social das relações da pesca. O que se propõe aqui é problematizar essas relações através de novas lentes, de novas perspectivas que não imponham óticas dominantes sobre os *sujeitos*, mas busquem compreendê-las em suas particularidades, étnicas, econômicas, e como *sujeitos* históricos.

O trabalho com a memória das mulheres pescadoras a partir da HO, apresenta-se como possibilidade de aproximar do cotidiano das pescadoras de São Félix Pioneiro, de suas histórias individuais e coletivas, a partir da articulação com a palavra feminina, de suas experiências, desejos e pensamentos, que nos traz outro entendimento sobre o passado eo presente, a partir de uma história que vem de dentro, e evidencia *outros sujeitos* participantes da história. As mulheres não só reconstroem as suas histórias de vida, mas ao mesmo tempo reconstroem a sua identificação social, que estão imbricadas em relações de gênero. É necessário entender a importância do gênero enquanto categoria de análise histórica e “elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, [...] e como uma forma de significar as relações de poder” (JOAN SCOTT, 1995, p. 21), mas não somente.

É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A

gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras a ANGELA DAVIS, 2011, online).

Como visto, a categoria ‘gênero’ não pode ser o nosso único prisma de análise, já que as experiências são permeadas por relações raciais, de classe, idade, entre outras. Assim a interseccionalidade entra em cena como ferramenta capaz de ampliar as lentes, evidenciando os domínios estruturais, disciplinares e interpessoais do poder (COLLINS; BILGE, 2021), o que nos serve como ferramenta essencial para compreender as experiências dessas mulheres.

Pois a partir das lentes interseccionais, é possível pôr em destaque a agência feminina na atividade pesqueira na comunidade, a partir da interconexão dessas experiências e dos atravessamentos de gênero, raça, classe entre outros que cruzam essas vivências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar as experiências das pescadoras de São Félix Pioneiro através da HO de vida emana uma potência que é a de articular as narrativas de vida, “não dando voz”, mas tornando audíveis as experiências dessas mulheres a partir de suas próprias falas. Elas que por vezes têm seus papéis relegados ao esquecimento ou camuflados através de representações que diminuem a sua importância e autonomia no cosmo pesqueiro.

Gayatri Spivak (2012) nos chama atenção ao “trabalho arquivístico, historiográfico, crítico -disciplinar e, inevitavelmente, intervencionista [...] é, de fato, uma tarefa de ‘medir silêncios’” (SPIVAK, 2012, p. 82), de

forma que compreender esses silêncios, implica em entender o que o trabalho não pode dizer e respeitar essas limitações na pesquisa, através de um posicionamento ético nas pesquisas sobre as narrativas orais de mulheres subalternizadas, que precisam estar alinhadas a luta por justiça social, ao abordar questões sociais importantes ao nosso tempo na busca de construção de políticas emancipatórias.

Assim, pensar a HO a partir de um arranjo interseccional torna possível acessar as experiências cotidianas, culturais, as ideias, as tradições e os valores pessoais nas quais se fazem as pescadoras. E também propicia uma maior participação *dos sujeitos* sociais na construção dos documentos na pesquisa historiográfica.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ALENCAR, Edna F, “**Gênero e Trabalho nas Sociedades Pesqueiras**”, FURTADO, L. G., W. LEITÃO, e A. F. de MELLO (eds.), Povos das Águas, Realidade e Perspectivas na Amazônia, Belém, 1993. MCT/CNPq/ /Museu Goeldi, 63-81
- CAVALCANTE, DIEGO. **Mulheres nas águas: Um estudo sobre as relações de gênero pesca**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2010.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- COLLINS, PH; BILGE, S. **Interseccionalidade**. 1ed.-São Paulo: Boitempo, 2021.
- DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Texto publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra em 12 jul. 2011. Disponível em : <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/> . Acesso em: 25 nov. 2021.

- DEVREUX, A.-M. **A Teoria Das Relações Sociais De Sexo:: Um Quadro De Análise Sobre A Dominação Masculina.** *Sociedade E Estado*, 20(3), 2011, p. 561–584. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5182>
- FRAUDER, L. Laura, Edward P. **Thompson: classe, gênero, historicidade e “capacidade de agir”.** In: CHABAUD-RYCHTER; DESCOUTURES, V; DEVREUX, AM; VARIKAS, E. O gênero nas ciências sociais: Releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour/ organização Danielle Chabaud-Rychter...[et al]; tradução Lineimar Pereira Martins. – 1.ed. - São Paulo: Editora Unesp; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2014. P. 387- 403
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva.** Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Tradução: Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LARROSA BONDÍA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** Revista Brasileira de Educação. Nº 19, p. 20-28, Jan/Fev/Mar/Abr 2002.
- LATOUR, Bruno. **Investigação dos modos de existência: Uma Antropologia dos Modernos.** Tradução Alexandre Agabiti Fernandez – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de janeiro: Ed. 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede.** Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012, 399p
- MALHEIRO, Bruno Cezar. **A Amazônia como patrimônio biocultural dos seus povos.** In: MALHEIRO, B.C; PORTO-GONÇALVES, C.V.; MICHELOTTI, F. (Orgs.). Horizontes amazônicos: para pensar o Brasil e o mundo. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Rosa Luxemburgo, 2021, p. 195-252.
- MALUF, Marina. **A reconstrução do passado.** In:_____. Ruídos da memória. São Paulo: Siciliano, 1995, p.27-89
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Pesca de homem/peixe de mulher (?): repensando gênero na literatura acadêmica sobre comunidades pesqueiras no Brasil.** *Etnográfica*, Lisboa, v. 3, n. 2, p. 377-399, nov. 1999

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2ª ed São Paulo: Contexto, 2012.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. IN: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Projeto História, nº 14, São Paulo, fevereiro/1997.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. Trad. Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016. 196 p

RAMOS JÚNIOR, Dornival Venâncio. **Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História Oral 1**. História Oral, v. 22, n. 1, p. 359–372, 2019. Disponível em <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/871>

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILVA, I. S. da. **A alteridade maranhense no sudeste do Pará Goiânia:Fronteira Cultural**. 2010. 230 f. UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE, 2010.

SPIVAK, C G. **Pode o Subalterno falar?**; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2012. 174p. ISBN: 978-85-7041-816-6

THOMPSON, E.P. **O termo ausente: experiência**. In:_____. A miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 180-199. Disponível em < https://www.academia.edu/29833949/A_MISERIA_DA_TEORIA_ou_um_planet%C3%A1rio_de_erros_u_ma_critica_ao_pensamento_de_Althusser> Acesso em: 24 de janeiro de 2022.

MEMÓRIAS, EDUCAÇÃO E TRABALHO NAS NARRATIVAS DE DONA HORTÊNCIA, CAMETÁ-PA

*Rozangela Martins da Silva*¹

INTRODUÇÃO

A narrativa que se segue conta a história de vida de uma mulher ribeirinha, de Cametá no Pará, num período da história em que as mulheres não tinham direitos, nem voz e nem vez, que eram educadas para serem mães e esposas, para cuidarem do marido, dos filhos, da casa. Não podiam escolher com quem casar, já que essa função seria reivindicada como direito dos pais, sendo que elas não podiam contestar. Dona Hortência mãe de 14 filhos, que sempre viveu com muitas dificuldades. Mesmo assim, ela não se deixa abater e não perde a alegria de viver nos seus 83 anos, sempre tendo um sorriso e um ensinamento de vida.

O presente estudo foi constituído pelos relatos orais, pela história de vida, experiências e vivências da Sra. Hortência, minha mãe. Por conhecer sua trajetória, compreendo que sua história é representativa para refletir as condições de vida das mulheres ribeirinhas. Suas memórias, tão vivas, apesar do tempo, nos fornecem valiosas informações, para que possamos então compreender, registrar, resgatar um pouco da educação, dos trabalhos, do cotidiano das

¹ Mestre em educação pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bibliotecária (IFTO). E-mail: rozangelabiblio@ifto.edu.br. Aluna especial de doutorado da UFNT.

mulheres ribeirinhas daquela época, quando o processo educacional estava ainda nos seus primórdios

Afinal o que é ser uma mulher ribeirinha? Em diversos estudos encontramos várias pesquisas que nos possibilitam compreender um pouco, sobre esse universo, os processos de educação e trabalho das mulheres da zona rural, como é o caso das mulheres ribeirinhas.

Algumas pesquisas enfatizam que muitas mulheres ribeirinhas, desde criança, já são ensinadas pelas mães a fazerem tarefas domesticas. São educadas para aprenderem a cuidar da casa, das roupas, do marido, da cozinha, ou seja, são confinadas ao espaço particular, enquanto que os meninos acompanham o pai, nas tarefas do espaço público, fora da casa. Assim, o patriarcalismo continua a exercer sua força, recebendo, até inconscientemente, contribuição das próprias mulheres, nos ensinamentos aos filhos.

Vemos ainda no trabalho intitulado *Reprodução social do campesinato na região das ilhas em Cametá*, no qual discorre que as mulheres ribeirinhas chegam a trabalhar até mais que os homens, pois acordam muito cedo, tem dupla e até tripla jornada de trabalho atuando em diversas funções como: extração do açaí, comercialização do açaí, parte de trabalho de manejo do açazal, artesanato, trabalho agrícola, coleta de sementes como de andiroba para venda ou fabricação de remédios caseiros, na pesca, no cultivo de plantas medicinais e na educação dos mais jovens.

Embora a mulher ribeirinha trabalhe muito, seu trabalho não é reconhecido ou valorizado, em diversos estudos podemos notar que o trabalho das mulheres ribeirinhas é classificado como “ajuda”, “coisinha pouca”, ela é considerada “ajudante do marido”. Trabalha dentro e fora de casa, não tem salário, quase não tem descanso, contribui

significativamente na renda da família, mas seus esforços não são reconhecidos.

Além disso, sofre duplamente em alguns aspectos. Por exemplo em caso de violências doméstica, ela não tem como fazer denúncia, pois não existe Delegacias nas ilhas de Cametá. Para proteger a própria vida e de seus filhos, muitas vezes é obrigada a correr para as matas ou para dentro dos rios, para fugir de uma situação de violência doméstica, como encontramos no trabalho *“Entre rio e matas: a identidade das mulheres ribeirinhas da vila bom futuro”*, relatos de uma mulher que teve que entrar no rio com seus filhos a noite, para se esconder, por que seu esposo estava bêbado e ameaça a todos com um terçado.

Podemos perceber, que as mulheres ribeirinhas são pessoas lutadoras, que dentre outros aspectos tem de: conhecer as matas, saber nadar, manusear ferramentas como faca, machado, terçado, preparar remédios caseiros, pilotar embarcações, entender o movimento das marés, das fases da lua, subir no pé de açaizeiro, comercializar o açaí, tecer utensílios de palha e cipó como a jacitara (*Desmoncus macroacanthos*, Mart.), utilizar artefatos de pesca, colher e extrair o óleo de andiroba, entender de preservação ambiental, como bem podemos verificar nos estudos: *“o papel da mulher no manejo, extração e comércio do açaí”*, *“ Entre rios e matas: a identidade das mulheres ribeirinhas”* e *“Reprodução social do campesinato na região das ilhas em Cametá”*.

Como podemos observar são diversas as habilidades que deve ter uma mulher ribeirinha da região de Cametá no Pará, pois a cidade de Cametá no Pará é constituída geograficamente por áreas de terra firme e ilhas. Então, grande parte das atividades cotidianas dos ribeirinhos, depende dos rios e das matas. É dos rios e das matas que eles retiram o alimento, promovem a geração de renda, escoam seus produtos, etc.

Cametá é dividida em dois grandes ecossistemas com aptidão ao cultivo agrícola, estes são terra firme e várzea. Sua formação territorial é composta por 20,3% de rios e baías, 36,4% de campos naturais, 26,2% de áreas de várzeas e ilhas sendo formada por 17,1% de terra firme. Ao total 100 ilhas formam a região de Cametá, dispostas ao longo do Rio Tocantins e seus afluentes (OLIVEIRA; BRANDÃO; PENA, 2014).

Estudos demonstram que 60% da economia local atual, provêm da agricultura, com destaque para o cultivo da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), a qual predomina em área de terra firme e do extrativismo do açaí (COSTA, 2010).

Nesse estudo optamos por trabalhar com a história oral, história de vida. A história oral vem sendo de certa forma cúmplice e de grande relevância na reconstituição de saberes, de experiências, principalmente da parcela da população que não aparece nos relatos históricos, como as mulheres, os indígenas, os negros, os pobres, os prisioneiros que foram e são ainda silenciados (PERROT, 2010)

Historiadores como Paul Thompson (1992), buscaram inserir as vozes que faltavam, a dos menos favorecidos, marginalizados, excluídos, com intuito de criar uma nova “história vinda de baixo”. Isso muito contribui para que possamos conhecer como se deu grandes acontecimentos que formaram as sociedades atuais, enfatizando as histórias trazidas pelos sofrimentos, lutas, pela coragem de muitos, em especial aqui das mulheres que ajudaram na construção, na formação da sociedade, mas que não aparecem nos escritos históricos.

As mulheres embora tenham contribuído em diversos aspectos para a constituição da sociedade como um todo, foram sempre silenciadas, invisibilizadas, excluídas da área pública, confinadas ao espaço do lar, para cuidar da casa, do marido, dos filhos, sem poder de

decisão até sobre seu próprio corpo. Concordamos com Salvatici quando fala da importância da história oral das mulheres, das entrevistas com mulheres, a fim de registrar e valorizar seus saberes, suas práticas, suas vivências, quando defende a validação das experiências feministas:

A história oral de mulheres é um encontro feminista, mesmo se a entrevistada não for ela própria uma feminista. É uma criação de um novo tipo de material sobre mulheres; é a validação de experiências feministas; é a descoberta de nossas próprias raízes e o desenvolvimento de uma comunidade que nos tem sido negada nos relatos históricos tradicionais (SALVATICI, 2005, p. 31).

Buscamos aqui então criar um novo tipo de material, um novo registro sobre a história de vida das mulheres que não encontramos na literatura, que não circula no meio educacional, nem acadêmico, que não era visto como importante para o desenvolvimento da sociedade como um todo.

Estudar a história oral das mulheres nos permite dentre outros, examinar de que maneira e em diferentes épocas as mulheres pensaram sobre si e escreveram sobre seu tempo, também nos permite reconhecer segundo Tedeschi (2015, p. 337) em Os lugares da história oral, “ que a história oficial é uma instância parcial que marginaliza outros sujeitos, outros processos , outras narrativas e que oferece um discurso de poder válido como oficial, mas que sem dúvida, são apresentados como uma espécie de cultura e história clandestina”

VIVÊNCIAS RIBEIRINHAS

Encontramos para essa história, uma senhora de cabelos brancos meios azulados, com vários problemas de saúde que afetam a maioria

dos idosos, mas sempre com uma energia, uma animação que não a deixava ficar parada, diante das demandas do cotidiano. Passava o dia nos seus afazeres domésticos, mesmo sentindo muitas dores. Como era a educação e o trabalho das mulheres naquela época? As mulheres eram incentivadas a estudar?

A Dona Hortência, viúva, mãe de 14 filhos, natural de Cametá no Pará, é de família ribeirinha. Sempre foi uma pessoa muito forte, desde seu nascimento. Pois, seu pai desejava ter um filho homem e até concordou em doar a criança, se caso não fosse homem. Então, quando a sra. Hortência nasceu, seu pai, mesmo contra o gosto de sua mãe, doou a menina para uma conhecida. Porém, com o tempo descobriram que a criança, estava doente, não estava bem cuidada, parecia que não duraria muito tempo. Então, a sra. Silvéria, mãe de Hortência, discutiu com seu esposo e só depois de disso, eles foram buscar a menina, que estava muito mal do intestino. Sra. Silvéria grande conhecedora das ervas medicinais, muito respeitada na região, fez vários remédios caseiros e conseguiu salvar a vida da filha.

Seus pais sempre trabalharam na roça, plantando, cultivando a terra. Seu pai também era carpinteiro e sua mãe, que nunca estudou era dona de casa, mas também era parteira, benzedeira e curandeira. Para o referido artigo, fiz uma entrevista com a sra. Hortência, numa das viagens em que ela se encontrava em nossa chácara, por considerar o ambiente tranquilo e a situação propícia a realização da entrevista.

Por muito tempo as mulheres sempre foram levadas a silenciar suas angústias, suas dificuldades, as violências sofridas, sua história. Não tinham voz e nem vez nas decisões por menores que estas pudessem ser. No entanto, essa situação tem sido transformada ao longo da história, muito embora, ainda estejamos longe do tempo em

que as mulheres tenham seus direitos igualitários aos dos homens. Todavia, há tempos estão na luta por isso, estão, fazendo parte da história, como jamais tinham feito anteriormente, contestando a história tradicional e comprovando que o cotidiano, também é história e que as mulheres são capazes de contar sua própria história, como podemos verificar nas palavras de Sherna Berger Glick, ditas no ensaio da publicação de *Frontiers: a journal of women studies*, nos Estados Unidos em 1977.

Recusando-se a serem deixadas historicamente sem voz por mais tempo, as mulheres estão criando uma nova história- usando nossas próprias vozes e experiências. Estamos contestando o conceito tradicional de história, aquilo que é historicamente importante, estamos afirmando que nossa vida cotidiana é história. Usando uma tradição oral, tão antiga quanto a memória humana, estamos reconstruindo nosso passado (GLUCK apud SAVATICI, 2005, p. 30).

Assim como Sherna, a sra. Hortência, também pode e deve contar sua própria história, seus percalços, suas mazelas, suas vitórias, suas lágrimas, seus sorrisos. Ninguém melhor que a própria pessoa para descrever os atravessamentos que a constituíram. Porém como friza Tedeschi (2012,p.170) em *O sentido da memória e das relações de gênero*: “ as particularidades da atuação feminina não são enfrentadas nesses textos”. A atuação das mulheres não era valorizada, estudada, pesquisada. Dona Hortência suscita como se deu o começo de sua tribulada educação escolar, que não passou de seis meses:

Naquela época não tinha muito o que se achar, não tinha professores assim de qualidade e eu aprendi primeiro com meu pai e depois pareceu uma senhora, uma moça, que ensinava lá, a escolinha dela era particular, aí eu comecei a estudar mesmo foi com essa moça chamada Agiza, Agiza Mendes

Cardoso. [...] estudei com ela dois meses.[...] depois eu fui morar com uma prima minha, aí estudei numa escola de um professor chamado Jacinto, a conclusão é que meu estudo total é seis meses. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Como podemos verificar dona Hortência estudou pouquíssimo, apenas 6 (seis) meses, o que não daria nenhuma das etapas do ensino regular. Se a pessoa quisesse estudar numa escola regular, naquela região, teria de sair de casa, morar na cidade de Cametá, ou no Juaba ou outra localidade que tivesse escola, pois nos interiores como Caripi não tinha escolas.

não naquela época não tinha muito valor, outro que não tinha a escola, tinha que ser ou na cidade e no Juaba. [...]. Tinha que ir pra lá, mais meus pais não tinham essa condição de me botar, que não tinha um conhecido nosso que morasse lá Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Observamos aqui que a questão financeira é um dos entraves para a continuação dos estudos, também o fato de não terem parentes na cidade de Cametá. Alguns pais que tinham parente na cidade de Cametá e interesse que seus filhos continuassem seus estudos, os deixavam na casa de algum parente. No entanto, era só esse o problema? Não. Havia também as dificuldades da própria geografia do lugar. Esses interiores, são pequenas ilhas, onde todo o acesso é dificultado, seja pela falta de um transporte, ou seja, pela falta de uma embarcação, pela distância, seja pelos próprios riscos do trajeto, ninguém usava equipamento de segurança, então deviam sempre viajar as margens do rio, mesmo assim, ninguém estava livre de sofrer um acidente, do barco virar e não se conseguir chegar a escola ou a outro destino.

“a gente ia a remo, se a gente fosse com a maré que a gente chama água vasando porque ia pra baixo, a gente tirava menos de hora e meia, mas se fosse contra a maré hum.. era mais de hora e meia.[...] Não tinha motor naquele tempo”. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Em pesquisas como a de Rosileni Moraes (2021), que traz um estudo sobre as Literaturas ribeirinhas da região amazônica, a pesquisadora constatou que o Rio é ao mesmo tempo a rua dos ribeirinhos e também o relógio, o rio comanda a vida. Quase tudo chega e sai pelos rios. O Rio representa a base da sobrevivência, pois é dele que se retira o alimento. É ele que mantém viva a vegetação, a floresta, de onde também se retira remédios caseiros, madeiras, o alimento, como o açaí. No dia-a dia, os ribeirinhos desenvolvem muitas das suas atividades, conforme o movimento das marés. Como a sra. Hortência nos conta, se saiam a favor da maré, o tempo de viagem era um pouco menor, mais se saiam contra a maré, o tempo gasto até o destino era bem maior, exigindo um esforço físico bem grande, já que não tinham transporte motorizado, só dispunham de casco, denominação dada pelos ribeirinhos para as canoas (Fig.1), sendo necessário remar por horas, dependendo da distância. Na figura 1, alunos indo para a escola num casco, reportagem da TV Amazonas (RIBEIRINHOS, 2012).

Figura 1 - Alunos indo para a escola no casco

Fonte: TV Amazonas

Uma viagem de casco, mesmo em trajeto curto, exige atenção. A pessoa que pilota o casco tem de ficar na parte de trás, para conseguir, conduzir esse tipo de embarcação, mas também deve conseguir visualizar o que está a frente, para evitar bater em algo que possa desequilibrar o casco. Quando os cascos são de porte pequeno, é bem fácil de perder o equilíbrio e virar de repente.

Como podemos compreender, os ribeirinhos, necessitam ser grandes conhecedores dos movimentos das águas, para poder sair ou chegar num horário sempre a favor das marés, reduzindo assim grandes esforços físicos e possíveis maresias, que empurram o tempo todo as pequenas embarcações, colocando em perigo seus passageiros.

O acesso à educação sempre foi historicamente muito difícil as classes mais carentes de nossa sociedade. Se na zona urbana, onde as pessoas tem uma infraestrutura melhor, já não é fácil, imagina nas áreas rurais, em locais como os interiores de Cametá, onde tudo é longe, difícil de chegar e de sair, onde não se tem transporte coletivo e onde

até hoje a educação não é valorizada, não é tida como prioridade nem por parte dos governantes, nem por parte da própria população.

Olha pra falar a verdade eu nem sabia o que era, porque era o significado do estudo, eu estudei por que eu tive que estudar, agora só que eu gostava do estudo, mais nunca pensei que fosse ser alguma coisa na frente com muito estudo. Não só sei dizer que depois que eu comecei a ler bem as coisas tudo que eu pegava queria está lendo, eu queria está vendo e assim foi, mais nunca me interessei em querer ser alguma coisa na leitura. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Por outro lado, temos que entender o ambiente, que essa falta de valorização da educação foi sendo concebida. Muitas pessoas, principalmente as que tem pouco ou nenhum estudo, não tem uma concepção esclarecida sobre a importância da educação na transformação da realidade social, por vezes não acreditam que podem mudar de vida pela educação, ao passo que defende Castrillon, as pessoas têm de ter um mínimo de convicção “de que ler pode ser um meio para melhorar as condições de vida e as possibilidades de ser, de estar no mundo. (2011, p.20)

Antigamente, a educação era só uma transferência de conhecimentos, como ainda existe hoje em algumas escolas, não havia a preocupação de formar um aluno crítico, atuante em sua realidade, conhecedor da importância da educação para sua vida pessoal e profissional, como bem defende Paulo Freire:

Ler é uma operação inteligente, difícil, exigente, mas gratificante. Ninguém lê ou estuda autenticamente se não assume, diante do texto ou do objeto da curiosidade a forma crítica de ser ou de estar sendo sujeito da curiosidade, sujeito da leitura, sujeito do processo de conhecer em que se acha. Ler é procurar buscar criar a compreensão do lido; daí, entre outros pontos

fundamentais, a importância do ensino correto da leitura e da escrita. É que ensinar a ler é engajar-se numa experiência criativa em torno da compreensão. Da compreensão e da comunicação. (FREIRE, 2001, p. 261).

Naquela época, quando a educação ainda estava nos seus primórdios, principalmente se tratando de áreas rurais, o estudo não era valorizado e na maioria das famílias as crianças ajudavam suas famílias em diversas tarefas. Nossa entrevistada começou a trabalhar desde criança. Ela iniciou no artesanato de palha por volta dos 10 (dez) anos de idade, na época para custear suas próprias despesas, visto que sua mãe lhe avisou que não daria dinheiro para gastar com vaidades. A senhora Hortência, não sabia o valor do seu trabalho, nem tão pouco fazer os cálculos, mas isso não a impediu de realizá-lo e de vender para ajudar no sustento da família e e talvez desse trabalho de artesanato que ela exercita até hoje, muito possa ter contribuído para que tenha uma ótima memória.

o que eu aprendi pra fazer uma alguma coisa pra ganhar dinheiro foi esse serviço de tala que eu aprendi a fazer o paneiro , a peneira, a rabana , o tupé, foi isso e eu ganhei dinheirozinho , eu não sei quanto era naquele tempo que valia uma peneira de coar café , uma peneira de coar açaí , um abano, eu não sabia quanto era que custava, num certo é que deu pra mim pagar o frisamento do meu cabelo. [...]minha mãe disse que se Deus quisesse que meu cabelo fosse crespo ele daria meu cabelo crespo, então ela não ia me dar dinheiro pra me ir gastar com negócio de frisar cabelo (Entrevista com Hortência, 2021).

Os pais de dona Hortência eram divergentes quanto a educação da filha. O pai não a apoiava nos estudos, dizia que não era para ela aprender nada em termos de leitura, para não vim a escrever carta para

namorado. Todavia, sua mãe que nunca estudou, dizia que queria que a filha estudasse:

minha mãe diz que ela que insistia que eu tivesse que estudar, não o meu pai dizia que não, para ir não escrever carta para namorado, mas a minha mãe dizia não, eu não quero que aconteça o que aconteceu comigo, tá bom, então foi isso o estudo que eu tive , e que os meus pais, um queria que eu estudasse e outro queria que não, é essa aí, porque ela diz que ela foi é, como é que a gente diz, o cara agarrou ela e emprenhou ela. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Na visão de mãe de dona Hortência, o estudo poderia servir para livrá-la de situações de estupro, como a vivida por ela. Embora que naquele tempo, como ainda existe hoje, uma mulher estuprada, era uma pessoa desonrada, uma pessoa sem valor na sociedade. E além de estuprada ela ainda ficou grávida, o que tornou sua vida mais difícil ainda.

Mas, no entanto, a dedicação aos estudos, era algo quase inacessível, na medida em que desde cedo as criança e adolescentes deveriam ajudar nos trabalhos dos pais. Além do artesanato, a sra. Hortência ainda menina e por ser a filha mais velha, trabalhava com seus pais na roça, eles faziam uma longa caminhada, como ela nos conta, por volta dos seus 8 a 10 anos de idade: “o trabalho que eu aprendi a fazer com meus pais foi trabalhar na roça, nós trabalhava na roça, como eu sempre falo, andava para um centro de viagem de 3 horas a pé, que ele arrendou a terra para fazer a roça”. Entrevista com Hortência (2021).

SENHOR MEU MARIDO?

Dona Hortência nos conta que além de começar a trabalhar cedo, também teve que se casar cedo, ainda na sua adolescência e que isso ainda não era o seu desejo “eu casei cedo porque a minha mãe dizia assim: não tem que arrumar, tiver quem queira casar, é pra casar, não tem esse negócio de dizer: Não quer ir comigo? Eu venho te buscar!” Mas, dona Hortência, sempre procurou seguir os conselhos de sua mãe, que não era uma pessoa estudada, mas sabia muito da vida e dizia: “Olha, se alguém lhe convidar para fugir minha filha , diga assim: olhe eu tenho pai , eu tenho mãe, se você me quer vá me pedir pros meus pais, e foi isso que eu fiz”.

Depois do casamento, era de costume a mulher passar a chamar o homem de senhor meu marido, não chamavam o esposo pelo nome, como ela enfatiza:

é, senhor meu marido, é muito difícil uma mulher chamar o marido pelo nome dele , era só, senhor meu marido, senhor meu marido [...]agora ele chamava ela pelo nome, ele não falava minha senhora , minha mulher senhora, sei lá como é que é , sei que o meu marido era, senhor meu marido.
Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Ao longo da história, as mulheres eram ensinadas para assumirem as funções de esposa e mãe. Além disso tinham de ser submissas ao homem, seja o pai, marido, irmãos. Na sociedade patriarcal a mulher não tinha direitos, o homem sim, tinha de se chamar ‘senhor’, como forma de mostrar superioridade. Como vemos na fala de dona Hortência, a mulher tinha obrigação de chamar o marido de “senhor meu marido”, mas o marido não chamava, ‘senhora minha esposa’ ou algo parecido, pois isso a colocaria em igualdade com ele.

Nisso, a historiografia oficial contribuiu com bem salienta Tedeschi (2015, p333) “ A historiografia oficial atuou como uma eficaz ferramenta de dominação e de justificação das estruturas existentes, baseadas em uma ideologia posta a serviço do patriarcado”. Então, para os historiadores tradicionais, as mulheres deveriam ser silenciadas ou ignoradas já que não tinham história.

Na atualidade várias mulheres como Perrot, contam sua história, narram a história das mulheres, o silenciamento que sempre foi imposto às mulheres, a violência que sempre fez parte de seu cotidiano, bem como também sua coragem, sua fortaleza, sua beleza, sua ousadia. Porém, foram necessários muito tempo para que as particularidades da atuação feminina emergissem do anonimato, como bem esclarece Thompson “[...] até bem pouco tempo, a história das mulheres foi ignorada pelos historiadores, em parte porque a vida delas, ligadas ao lar ou ao trabalho desorganizado ou temporário, muito frequentemente transcorreu sem ser documentada” (1997, p.34)

Depois vieram os filhos e outras dificuldades, dona Hortência teve 14 filhos, 7 homens e 7 mulheres. A ida a Escola ainda era com a mesma dificuldade, geralmente era o filho mais velho que levava os irmãos e os filhos dos vizinhos de casco para a escola, que já tinha na região: “era o Rosimar que era maior dos homens” que levava os irmãos, Neia, Rosival, Rosinaldo, Rosalvo, e levava mais o Thiago que era do Guito nosso vizinho, o José da comadre Alzira , era assim [...]“ Ele tinha doze, treze anos por aí”

A vida dos ribeirinhos é sempre de muito trabalho em prol da sobrevivência. O irmão maior, com apenas 12 anos, levava os irmãos menores, numa viagem de casco pelos rios. As mães ficavam sempre preocupadas, mas não tinha outro jeito. Em diversas comunidades

rurais, os meninos desde cedo, logo depois dos 5 anos de idade, passam a seguir os passos do pai e as meninas os da mãe, como vemos na pesquisa de Rodrigues, *as mulheres do açaí*, que destaca na fala de Nobre (1998, p.5), na qual fica claro que a desigualdade de gênero, inicia desde muito cedo.

Quando resgatamos, em uma linha da vida, o desenvolvimento de meninos e meninas, percebemos que, na área rural, eles estão juntos, sem grandes diferenças até por volta dos 5 anos. Depois, as meninas começam a seguir as mães, aprendendo com elas o trabalho doméstico e contribuindo para a realização deste. Os meninos passam a seguir o pai, a aprender com ele e a brincar entre meninos nas horas de lazer que geralmente são maiores que as das meninas.

Em muitos lugares o patriarcalismo ainda reina soberano, nos interiores, vemos isso bem mais acentuado na divisão sexual do trabalho, na valorização do trabalho masculino, na desvalorização do trabalho feminino. Grande parte das mulheres contribuem significativamente na renda familiar, em diversos tipos de trabalho, mas seu trabalho, seu esforço é visto apenas como uma “ajuda”.

A sra. Hortência muitas vezes tinha de ficar sozinha e dar conta de todo o trabalho, para o sustento da família, cuidava da casa, das crianças, dos bichos, cortava seringa no mato, pescava, plantava, cuidado dos apetrechos da pesca, confeccionava matapi, para pesca do camarão, enquanto o marido viajava para trabalhar:

O Eurico saia para trabalhar levava dois , três meses lá pro Tome-açu , ai eu ficava lá tapando igarapé, servindo de pindupeia pro camarão não passar, pra arrumar aquele quatro camarãozinho para gente comer, era assim a minha vida.[...]ficava com os filhos, derribava pau, partia, fazia lenha, lenha tinha que ser desse tamanho (mais de 1 metro) de comprimento, né? pra

vender na beira do navio, o navio passava lá, o que trabalhava com lenha, passava lá na ponte da casa do Mundico Moía. A gente não trazia o dinheiro, a gente fazia a compra lá, ele tinha um comércio, então era trocado a lenha com a despesa que era o valor que dava a gente trazia tudo em despesa pra casa era assim, aí eu pensava que eu queria mandar ensinar meus filhos que aprendesse um pouco mais do que eu. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Conforme o relato da senhora Hortência, as mulheres ribeirinhas, assumem múltiplas funções para garantir a segurança alimentar da família. Executam muitas tarefas sozinhas ou com seus filhos como o extrativismo do açaí, a colheita das sementes de andiroba, de cacau, a pesca de camarão e de peixes, a venda de suas produções, o artesanato, além de todo cuidado com as crianças, os idosos, os doentes.

Além do mais, muitas também produzem remédios caseiros, aprendem a ser parteiras, o manuseio das embarcações etc.. Segundo Silva e Steward (2020, p. 2): “para entender as relações de trabalho, compreende-se as atividades realizadas pelas mulheres que vão além dos espaços domésticos como as roças, o artesanato, o extrativismo, a criação de animais, cultivo de plantas medicinais entre outros”

Alguns autores como Silva e Simonian (2006) também comungam da mesma ideia quando reconhecem que as mulheres do estuário amazônico executam as mais diversificadas funções, dentre elas, a pesca realizada em pequena escala, a manutenção dos apetrechos de pesca, o zelo pelos filhos e os afazeres no lar. E ainda, fortalecem a unidade de produção e comercialização em suas comunidades conforme enfatiza Burg e Lavato (2007) o trabalho realizado pela mulher constitui uma gama diversificada de funções que favorecem a unidade produtiva.

Embora, seus trabalhos, sua força, suas ações, não sejam reconhecidos como deveriam, são as mulheres que muitas vezes mobilizam comunidades inteiras na construção de melhorias, na luta pela vida, pela sobrevivência, pela defesa da floresta, dos rios, em meio a tantas barreiras e com tão poucos recursos.

Dona Hortência foi sempre muito trabalhadeira, fazia de tudo para ajudar no sustento da família, as vezes tinha de viajar com o marido para trabalhar, dar sua contribuição no que fosse preciso, sem medir esforços, conforme ela nos conta:

no começo da nossa vida foi essa viajava pro Tome-açu e trabalha lá com o japonês, na pimenta do reino, capinava pimental, quebrava torrão de terra, que quando chegava lá pra trabalhar, não tem serviço pra mulher! não tem serviço pra mulher! ai o Eurico ia lá com o japonês com seu Rui e dona Lucia, a dona Lucia gostava de mim, ai como não tem serviço pra mulher? Porque as mulheres dos outros estavam tudo batendo papo ele falou mais eu vim e a minha mulher veio, mais ela veio para trabalhar. Mais não tem serviço. O que tinha era quebrar torrão de terra, capinava tudinho, agora quebrava aquele torrão de terra, espalhava a terra no pimental, que estaca daqui, estaca daqui, 1,5 metros uma longe da outra, mais tudo em linha, então quando capinava, capinava e amontoava aqui, ai o capim secava ficava os torrão de terra ai como não tinha serviço pra mulher , o serviço que tinha era esse era quisesse quebra esse torrão de terra ,desse conta quebrava , tinha dia minha filha que eu batia a enxada e fazia , tan, tan, –chegava a cantar a enxada na terra dura. Eu conseguia quebrar dois, três torrões daquele por dia. Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

Um serviço muito duro, mas que se necessário, era realizado, assim como tantos outros que faziam parte das atividades desenvolvidas pelas mulheres. Porém, mesmo desenvolvendo tantos trabalhos, as mulheres não tinham seus esforços reconhecidos. Simonian (2006) enfatiza que

em todas as atividades, seja de pesca, de extrativismo, da agricultura, da comercialização, de produção de seus produtos, o trabalho das mulheres era invisibilizado. Em muitas localidades as mulheres não participam da tomada de decisões e nem na administração da renda familiar.

UM SEQUESTRO PARA A LIBERDADE

Dona Hortência também nos contou que certa vez, a pedido de sua mãe, teve de sequestrar a sobrinha, a fim de livrá-la de um casamento arranjado, no qual a jovem não concordava e estava disposta a fugir, para se livrar da obrigação. Porém, sozinha ela não conseguiria, então, pedia ajuda a mãe de dona Hortência, uma pessoa que confiava muito e a mãe de dona Hortência, por gostar muito da sobrinha resolveu ajudá-la:

O pai queria que ela casasse, ela estava nova também só que ela se conversava muito com a mamãe e a mamãe gostava muito dela e aí quando foi numa das viagens ela falou : Vó , não quero me casar, papai quer que eu case, eu ainda não quero me casar eu queria sair daqui a senhora me ajuda? aí ela falou tu garante, tu quer fugir? eu fujo, eu fujo , porque eu quero eu quero sair daqui, eu não quero casar ainda,[...] ai mamãe foi conversou comigo, filha da pra você ir roubar a Fátima? palavra assim, roubar., Ela falou ta tudo acertado, ai eu falei tá bom mãe eu vou. Então, eu fiquei esperando eles irem buscar ela. E estava prontinha lá na outra ilha, eu fiquei numa ilha aqui mais ou menos quase uma hora de viagem para ir e voltar. Eles foram buscar ela lá 7 horas da noite escondido . Ela já tinha ajestado acertado tudo. Ai eles pegaram de manhã,o navio que viajava para Belém, já tava comprado a passagem . Entrevista com Hortência (Entrevista com Hortência, 2021).

E assim, dona Hortência e seu filho, livraram uma pessoa da família de um casamento arranjado. No entanto, isso só foi um caso, porque naquela região, devido as tradições e costumes, raramente alguma mulher, ousava fugir do compromisso, feito pelos pais. As mulheres, querendo ou não, tinham de aceitar as escolhas impostas, sem questionar, sem relutar, sem o direito de amar, do afeto.

Essas narrativas são apenas algumas das muitas de uma senhora de 83 anos, com nome de flor, Hortência, que muito gentilmente, compartilhou conosco. A cada narrativa, foi possível sentir um pouco do peso das palavras, das emoções, das angústias vividas, da coragem apreendida pelas necessidades do cotidiano, do quanto as lembranças, as memórias são de extrema relevância e muito nos ensinam.

Partilhar essas memórias e lembranças é de certa forma reviver essas histórias, esses momentos, refletir os atravessamentos que aos poucos nos constituem e nos transformam com bem aponta Thompson citado por Tedeschi, (2012, p. 179) ao afirmar que a memória tem um caráter transformador “uma vez que ela possibilita, ao sujeito que rememora, a partir da reconstrução de análises do já ocorrido, traçar novos horizontes até então não imaginados. Por essa perspectiva, a memória desempenha o papel de catalizadora, carregando com ela um grande potencial transformador”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelos história de vida, pelas vivência e experiência de dona Hortência, percebemos o quanto as mulheres eram vistas apenas como seres despidos de vontade, de direitos. Só lhes recaia deveres: casar, cuidar dos filhos, do marido, dos sogros, da casa, trabalhar todos os dias.

No decorrer da história, as mulheres vêm resistindo a diversas formas de opressão, preconceitos, de desvalorização do trabalho feminino, as desigualdades de gênero, é uma luta árdua, contra o que está enraizado na sociedade. O patriarcalismo ainda é muito forte nas zonas rurais, as mulheres ribeirinhas, muitas vezes desconhecem os próprios direitos, até porque a maioria tem pouco ou nenhum estudo e por força da tradição vão repassando os ensinamentos dos seus antepassados.

Se faz necessário desnaturalizar, desenraizar, romper com toda certas tradições e costumes que imobilizam as classes menos favorecidas, em especial aqui as mulheres. Se faz necessário estarmos no mundo, não como objetos adaptados a ele, mas como pessoas capazes de decidir, questionar, ousar, romper com as amarras do processo.

REFERÊNCIAS

- CASTRILLÓN, Silvia. **O direito de ler e escrever**. São Paulo: Pulo do gato, 2011.
- COLLING, Ana Maria. **Tempos diferentes, discursos iguais**: a construção do corpo feminino na história. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.
- COSTA, G. K. G. **Cametá**: interações cidade-rio na orla fluvial de um núcleo urbano ribeirinho do Baixo Tocantins. Belém: PROPESP/UFPA, 2010. (Relatório de pesquisa).
- COSTA, Gilson da Silva. **Reprodução social do campesinato na região das ilhas em Cametá**. Fundação Carlos Chagas, 2003. Série justiça e desenvolvimento.
- FREIRE, Paulo. Carta de Paulo Freire aos professores. In: **Revista Estudos Avançados**, volume 15, nº 42, São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000200013 <>
- FURTADO, Daniele Barbosa Furtado. **O papel da mulher no manejo, extração e comércio do açai**: um estudo do espaço feminino na comunidade ribeirinha de Joroca Grande,

Cametá- PA. XVIII Encontro Nacional de geógrafos. Disponível em: http://www.eng2016.agb.org.br/resources/anais/7/1467483916_ARQUIVO_trabalh_oparaenviarproeng.pdf. Acesso em 18/10/21

OLIVEIRA, T. N.; BRANDÃO, L. P.; PENA, H. W. A. et al. Análise da dinâmica da estrutura produtiva do município de Cametá, Amazônia-Brasil. Observatório de la Economía Latinoamericana, [s. l.], 2014. Disponível em: <https://www.eumed.net/cursecon/ecolat/br/14/economia-cameta.html>. Acesso em 18/10/21

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2010.

RIBEIRINHOS na Amazônia viajam mais de 3h de barco para ir a escola. 16/04/2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/04/ribeirinhos-na-amazonia-viajam-mais-de-3h-de-barco-para-ir-escola.html>. Acesso em 10/11/21

RODRIGUES, Renato dos Prazeres; MEDEIROS, Monique; BENJAMIN, Aldrin Mário da Silva. **As mulheres do açaí**: um estudo de caso acerca do trabalho feminino na Ilha de Guajará de Baixo, Cametá (PA). Acesso em 20/10/21. Disponível em : <file:///D:/Downloads/aS%20MULHERES%20DO%20A%C3%87AI%209008-35978-1-PB.pdf>

ROSILENE, Moraes. **Literatura ribeirinha**. Aula curso: literaturas do Norte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y0VyjuRXTkk>. Acesso em 17/11/21.

SALVATICI, Sílvia. **Memórias de gênero**: reflexões sobre história oral de mulheres. História Oral, São Paulo, v. 8, n. 1, pp. 31-42, jan./jun. 2005, p. 31. Disponível e: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/114> Acesso em 25/09/2021.

SANTOS, Ingrid Santos dos; JOB, Sandra Maria. **Entre rios e matas**: a identidade das mulheres ribeirinhas da vila bom futuro. Disponível em: <https://www.coloquio.deletras.ufpa.br/downloads/ii-coloquio/anais/167-ingrid.pdf>. acesso em: 17/10/21

SILVA, A. A.; STEWARD, A. M. A valorização do trabalho das mulheres na comunidade do Igarapé Combu, Ilha do Combu-Pará. **Agricultura Familiar**: pesquisa, formação e desenvolvimento, Belém, v. 13, n. 2, p. 208-229, 2020.

SILVEIRA, Regina da Costa. Condição humana e identidade em Balada de amor ao vento, de Paulina Chiziane. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da**

Universidade de Passo Fundo - v. 7 - n. 1 - p. 82-90 - jan./jun. 2011. Disponível em <http://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/1915>. Acesso em 28/09/21

TEDESCHI, L. A. Os lugares da História Oral e da Memória nos Estudos de Gênero. **OPSIS**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 330-343, 2015. DOI: 10.5216/o.v15i2.33931. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/3393>. Acesso em 23/04/22.

TEDESCHI, L. A. O sentido da memória e das relações de gênero na história de migração de mulheres camponesas brasiguais. **Projeto História**, São Paulo, n. 45, pp. 169-186, Dez. 2012 Disponível em: [file:///D:/Downloads/15011-Texto%20do%20artigo-36244-1-10-20130503%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/15011-Texto%20do%20artigo-36244-1-10-20130503%20(1).pdf). Acesso em 23/04/22.

THOMPSON, PAUL. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

26

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA AMAZÓNICA UNA EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN, ACCIÓN Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA EN ECUADOR

*Saúl Uribe Taborda*¹

*Patricia Bermúdez Arboleda*²

*Oliver Issa*³

INTRODUCCIÓN

A principios de 2019, el Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos (CIEAAM) inició un proyecto de investigación, acción y participación comunitaria denominado Taller de Historia Oral Andina Amazónica. La creación del Taller residió en la posibilidad de enseñar a la comunidad participante a registrar, sistematizar, analizar y difundir la historia oral, a partir de metodologías de trabajo colaborativo y transdisciplinario. Esto como una forma de comprender los distintos procesos sociales e históricos que enmarcan la vida cotidiana y las prácticas sociales de los y las participantes.

A su vez, debido a las transformaciones sociales, políticas y culturales de las sociedades contemporáneas en el área andina

¹ Dr. (c). Profesor e investigador de la Universidad Politécnica Salesiana - UPS. Fundador del Taller de Historia Oral Andina Amazónica. Fundador y actual director del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos, CIEAAM. Miembro del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo GIEDE de la UPS. Email: sauluribe@gmail.com.

² Dra. Profesora e investigadora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador. Miembro fundadora e investigadora del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos, CIEAAM. pa34@hotmail.com.

³ Egresado de la carrera de psicología de la Universidad Politécnica Salesiana. Asistente del Taller de Historia Oral Andina Amazónica y miembro del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos, CIEAAM. olivernara33@hotmail.com.

amazónica, y a la pérdida total o parcial de las expresiones culturales, se buscó que el Taller comparta conocimientos sobre herramientas tecnológicas necesarias para que las propias comunidades inicien procesos de investigación, formación y preservación de la historia oral; así son ellos mismos quienes pueden dar cuenta de su propia historia y de sus prácticas culturales.

El Taller fue creado por el profesor Saúl Uribe Taborda, y posteriormente se sumaron 6 profesores⁴ y 1 estudiante asistente⁵. En el 2020, se inicia con la oferta de un primer curso denominado: “Introducción a la Historia Oral”, al cual se inscribieron 250 personas de distintos lugares de Ecuador, Colombia, Argentina, Perú y Bolivia. Éste contó con el apoyo de la Academia Nacional de Historia del Ecuador y su Capítulo Amazónico. En el 2021, se oferta un segundo curso llamado: “Historia Oral y Memoria Social”, al cual se inscribieron más 300 personas de Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Argentina, España, Brasil, El Salvador, México, Honduras y Alemania. Éste contó con el apoyo del Instituto de Fomento de las Artes, Innovación y Creatividades de Ecuador y de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo Napo.

Estos dos cursos impartidos, que contaron con la participación de más de 500 personas de distintas latitudes del continente latinoamericano, permitieron que el equipo de trabajo del Taller de Historia Oral Andina Amazónica ratifique la importancia de fortalecer los procesos de investigación, evidenciando el creciente interés por espacios de formación encaminados a la investigación, acción y

⁴ Patricia Bermúdez, Andrea Miño, Karolina Grzech, Eduardo Henríquez, Juan Carlos Morales y Wilson Gutiérrez.

⁵ Oliver Issa.

participación de la historia oral por parte de quienes participaron en los cursos. A su vez, la experiencia generada permitió acercarse de una forma diferente de aprender-enseñar y hacer historia de forma colectiva. A la vez, se despertó el interés por la recuperación y difusión de las fuentes orales.

En este sentido, este artículo tiene como propósito dar a conocer la experiencia de creación y fortalecimiento del Taller de Historia Oral Andina Amazónica como propuesta de investigación y formación de investigadoras e investigadores locales. Se espera que esta experiencia motive a otros docentes, estudiantes y comunidades en general a emprender proyectos y procesos relacionados con sus propias historias orales.

FUNDAMENTOS DEL TALLER DE HISTORIA ORAL

El Taller se basa en la concepción de la Historia Oral como discursos contra-hegemónicos que hacen frente a las versiones homogéneas, excluyentes y universales de la historia. Sin duda, “todo discurso histórico interviene en una determinada realidad social donde es más o menos útil para las fuerzas en pugna” (Pereyra, 1984 p. 34)., pasando a ser un campo de disputa entre varios sectores sociales, especialmente entre aquellos grupos que detentan el poder e intentan alcanzar el dominio de la sociedad. El Taller, bajo esta perspectiva, se sitúa en las realidades de grupos subalternos que buscan el diálogo y la reflexión sobre sus realidades como respuesta a la hegemonía discursiva de una sola historia, y la fabricación sistemática de consensos a través de la misma.

Es así que el Taller de Historia Oral emprende procesos de investigación, recopilación, sistematización, análisis y difusión con diversas personas y colectivos sociales, quienes a través de numerosos testimonios orales dan cuenta de contextos sociales y de experiencias de vida que construyen diversas narrativas de la historia, constituyéndose en fuentes históricas propias de análisis, que propician proyectos y mejoras en varios aspectos de la vida cotidiana. A su vez, la historia oral es un ejercicio compartido de escucha y ser escuchado, como estrategia que aproxima a las personas, su pasado y los significados que le atribuyen.

La concepción de la historia oral en el Taller conduce a tener presente algunos aspectos:

El primero tiene que ver con la idea de que la historia oral permite entender que todos los hechos sociales están inmersos en un conjunto de dinámicas culturales, políticas, económicas, entre otras de la sociedad en la que se producen. Desde el Taller se piensa que la historia no determina a los sujetos, por el contrario, son los sujetos quienes construyen desde su vida cotidiana la historia.

El segundo se relaciona con una noción propia de historia oral, en la cual prevalece la relevancia de los aspectos y procesos de la vida material de las sociedades, en reacción al idealismo filosófico predominante, y a la idea universal de la historia que acuñó Hegel.

El tercero se basa en que no es suficiente el análisis estructural de la vida social para comprender sus transformaciones si no se incluyen a los sujetos históricos. Es por esto que la propuesta teórica y metodológica del Taller consiste en la historia oral desde y con los de abajo.

El cuarto consiste en considerar como vital la propuesta de lectura y análisis de la historia establecida por la historiografía marxista, la cual concibe la comprensión del dinamismo social a partir de la “lucha de clases”, como resultado de la hegemonía y la disputa que existe no solo en la apropiación de los medios y formas de producción, sino también en la construcción de la historia.

El quinto tiene relación con el aporte de Marx a la construcción de una historiografía crítica, capaz de articular la producción teórica y la investigación social como una práctica política y transformadora de los sujetos y sus condiciones de vida; lo cual permite entender este principio como una oportunidad para emprender y fortalecer procesos de investigación, acción y transformación social de cara a los alcances del capitalismo global y sus procesos de deshumanización y deshistorización de los sujetos y sus territorios.

Considerando estos aspectos, es importante destacar que desde el Taller se trabaja por consolidar una perspectiva de trabajo crítica, que evidencie las prácticas materiales, simbólicas y cotidianas de distintos sectores sociales.

EL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA AMAZÓNICA

El Taller de Historia Oral se crea en 2019 por el Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos (CIEAAM). Es una iniciativa, sin fines de lucro, que implementa procesos de investigación y formación de investigadores-as locales de la Amazonía y los Andes de Ecuador, y de otros países latinoamericanos. Desde su creación, el interés se centra en transmitir conocimientos técnicos, teóricos y metodológicos para que las propias comunidades emprendan procesos

de investigación encaminados al análisis y difusión de la historia y la tradición oral ecuatoriana y latinoamericana.

A su vez, el Taller se encuentra en un proceso de fortalecimiento para articular iniciativas de investigación y formación que detengan la pérdida y transformación paulatina de la historia y la tradición oral.

EL QUEHACER DEL TALLER DE HISTORIA ORAL

El Taller de Historia Oral busca comprender los diferentes procesos sociales e históricos presentes de la vida social y cultural de las poblaciones con las que trabaja. En el Taller se ofertan cursos, talleres, seminarios y charlas que fomentan diálogos de saberes intergeneracionales. También se promueven encuentros pedagógicos nacionales e internacionales, y se elaboran materiales pedagógicos para la enseñanza, aprendizaje, difusión y revitalización de la historia y la tradición oral.

Los cursos que se imparten en el Taller son de carácter presencial y eventualmente virtual, y están dirigidos a estudiantes, profesores, profesionales de distintas áreas del saber académico, investigadores locales y comunidad en general interesados-as en adquirir capacidades teóricas, técnicas y metodológicas para registrar, sistematizar, analizar y difundir la historia y la tradición oral. En el Taller se promueve la firma de acuerdos de cooperación académica con entidades públicas y privadas, nacionales e internacionales con la finalidad de fortalecer las redes institucionales y de colaboración para la conservación, preservación y difusión de la historia y la tradición oral.

En el Taller también se brinda asesoramiento técnico y académico a distintas instituciones públicas y privadas, que se plantean iniciar o

fortalecer procesos de investigación y estudio de la historia y la tradición oral en el área Andina y Amazónica como también en otras latitudes de América Latina y el Caribe. Nuestro interés esta encaminado a crear y fortalecer proyectos e iniciativas de trabajo colaborativo. En este aspecto, el Taller viene desarrollando algunos proyectos, tales como:

A) PROYECTO ARCHIVO DIGITAL DE HISTORIA ORAL

El proyecto de Archivo Digital del Taller de Historia Oral Andina Amazónica tiene por objetivo la recuperación y salvaguarda de la historia y la tradición oral latinoamericana. Con esta iniciativa se busca generar nuevas fuentes orales y documentales, al igual que la promoción de iniciativas de investigación local para la creación de acervos documentales con miras a la conservación y difusión de la historia oral. Con el Archivo se busca también que las nuevas generaciones se acerquen al pasado y puedan usar el material para revitalizar su cultura y aprender de las voces del pasado. El Archivo contiene videos, audios, fotografías, entrevistas, fuentes documentales, publicaciones y otros materiales relacionados con la historia oral.

Fotografías 1 y 2. Vida cotidiana en la selva



Fuente: Archivo Digital del Taller de Historia Oral Andina Amazónica

B) PROYECTO TALLER DE HISTORIA ORAL AMAZÓNICA

El proyecto de Historia Oral Amazónica busca la formación de investigadores-as locales interesados-as en registrar y sistematizar, en su lengua materna, aspectos de la cultura; e implementar procesos de revitalización de prácticas y saberes sociales como estrategias para analizar y difundir la historia y la tradición oral.

Este proyecto fue auspiciado por el Instituto de Fomento a la Creatividad y la Innovación del Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador, y actualmente tiene el apoyo institucional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo Napo. El Taller busca conformar colecciones virtuales de videos, audios, entrevistas, fotografías y dibujos que son el resultado de procesos de investigación y formación comunitaria.

Fotografías 3 y 4. Taller de formación en técnicas audiovisuales en la comunidad Mondayaku, Amazonía ecuatoriana



Fuente: Archivo Digital Taller de Historia Oral Andina Amazónica

C) PROYECTO TALLER DE HISTORIA ORAL DE LOS ANDES

El proyecto de Historia Oral de los Andes busca la formación de investigadores-as locales interesados-as en registrar y sistematizar la historia oral como estrategias para analizar y difundir los pasados andinos. Actualmente el proyecto desarrolla dos iniciativas de investigación, una en la provincia del Carchi en el norte de Ecuador y la otra en la provincia de Tungurahua en la Sierra Central ecuatoriana.

En la provincia del Carchi, cantón Mira se adelanta una iniciativa de investigación dirigida por el profesor e investigador Saúl Uribe Taborda y la investigadora local y profesora retirada Rosa Cecilia Ramírez. El proyecto tiene como objetivo registrar, sistematizar, analizar y difundir fuentes orales y documentales del cantón Mira y resaltar su importancia como eje de articulación social y cultural entre Ecuador y Colombia.

En la provincia de Tungurahua, cantón Chibuleo comunidad San Francisco se lleva a cabo el registro de la historia y la literatura oral. El proyecto es dirigido por la Dra. Karolina Grzech y la investigadora local y estudiante de antropología Selena Marisol Tisalema Shaca. El proyecto cuenta con el auspicio de *Endangered Language Documentation Programme* (ELDP) y busca generar una base de videos, audios y entrevistas en lengua kichwa.

D) PROYECTO IN MEMORIAM

El proyecto In Memoriam tiene por objetivo rendir homenaje y honrar la memoria de quienes enriquecieron nuestra comprensión de la historia y los procesos sociales en América Latina. El programa evoca la memoria y el pensamiento de quienes dejaron un amplio legado de

saberes y conocimientos sobre la historia, reintegrándolos a la vida contemporánea. A partir de un homenaje póstumo se agradece y reconoce el trabajo y trayectoria de quienes hicieron posible acercarnos a la historia.

LA EXPERIENCIA INVESTIGATIVA DEL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA AMAZÓNICA Y LA CONSTRUCCIÓN DE HISTORIAS COLECTIVAS Y SITUADAS

La historia oral que se trabaja en el Taller está orientada a la construcción de una crítica emergente que posiciona los discursos y prácticas alternativas de los sectores sociales ante la abundante eclosión de la historia tradicional y cientificista tan presente en los contextos latinoamericanos. Es así como el Taller acoge la historia oral de los distintos actores de la sociedad, especialmente los sectores populares, oprimidos y excluidos, cuyos saberes y conocimientos se aspira a visibilizar a partir del registro, sistematización, análisis y difusión de sus experiencias cotidianas y sus múltiples dimensiones culturales.

En este sentido, y reconociendo el protagonismo de los sectores sociales en la construcción de la historia, se resalta su potencial como sujetos de conocimiento histórico capaces de transformar la realidad y los contextos sociales en los que viven. De esta forma, se construyen historias “desde abajo”, privilegiando las miradas y las voces de las clases subalternas y subalternadas por la historia. La propuesta de investigación y formación de investigadores-as locales constituye una oferta académica y formativa que amplía el uso de técnicas de investigación para la producción de fuentes de análisis social y cultural que permita a las comunidades acceder a sus propios conocimientos de la historia.

Es aquí que, desde la propia experiencia del Taller, se propone analizar el pasado y su significado como factor que incide en la representación de la realidad social, y que a su vez, permite identificar y direccionar la acción colectiva popular a la creación de procesos de investigación, acción y participación social, subordinados por los discursos de la historia “oficial” e interiorizada a partir de procesos sociales y políticos a los que históricamente han asistido.

El proceso de consolidar y fortalecer el Taller de Historia Oral conduce a privilegiar la experiencia de investigación y formación con los sectores oprimidos de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, es importante destacar que el trabajo del Taller se sitúa en la concepción del “otro” no como objetos de conocimiento, sino como sujetos políticos y epistemológicos con plena capacidad para comprender el devenir histórico en su conjunto y, de visualizar la historia como un campo posible de emancipación. Asumir esta perspectiva de trabajo exige considerar lo siguiente:

- En primer lugar, reconocer el carácter histórico de la lucha popular y el lugar de los actores sociales como factores que consolidan historias y territorios con historias; y que, a su vez, los posiciona como constructores permanentes de su historia, abriendo los marcos de posibilidad transformadora de los contextos en los que actúan e interactúan.
- En segundo lugar, se trabaja por posicionar la idea de que los sectores populares, llámense indígenas, negros o mestizos, mantienen una relación activa con su pasado a través de múltiples estrategias de elaboración y activación de su memoria colectiva; entre ellas, sus fiestas, comidas, celebraciones, etc que permiten reivindicar su derecho a la diferencia en contextos de homogenización social y cultural.
- En tercer lugar, y no menos importante, en el Taller se reconoce que los sujetos populares no solo tienen poder de actuación histórica y saber

histórico de su pasado, sino también que pueden ser creadores de conocimiento histórico sobre y desde su acción cotidiana en el presente y en su territorio.

Por ello, desde el Taller de Historia Oral se propicia la construcción de historias y trayectorias de vida que permiten evidenciar y develar el papel del sujeto en la transformación de la realidad. Así mismo, se ha trabajado en la exploración y experimentación de nuevas formas de narrar y contar historias, aproximándonos al lenguaje audiovisual como estrategia de construcción y difusión de la historia oral, tal es el caso de los siguientes proyectos de investigación documental:

A) YAYA PEDRO CHIMBO ANDI: HISTORIA ORAL DE UN KICHWA AMAZÓNICO

Este proyecto de investigación se lo trabajó conjuntamente con Pedro Chimbo Andi, un aguerrido hombre de la etnia kichwa amazónica, con quien se compartió numerosos encuentros y grabaciones. En este compartir, Pedro se encuentra frente a frente con su pasado cuando decide emprender un viaje por su historia de vida. Entre senderos, caminos y travesías por la Amazonía ecuatoriana se redescubre con Pedro lo que otrora fuera su territorio, y al ser el primer profesor ecuatoriano en territorio de la etnia Waorani, revive sus historias y vivencias con quienes antes fueron sus alumnos, situándonos en un espacio-tiempo en el que la historia oral amazónica cobra sentido en la voz de quienes la habitan y la construyen.

Fotografía 5. Pedro Chimbo en sesión de entrevista



Fuente: Archivo Digital Taller de Historia Oral Andina Amazónica, 2016.

B) CINE COMUNITARIO: PELÍCULA KUKAMA RUNA

A medida que la experiencia de investigación y formación de investigadores locales crece y se fortalece, se emprenden nuevos retos e investigaciones, entre ellas, la creación del Cine Comunitario Kallari Kawsay, experiencia con la que se graba la película de ficción Kukama Runa. Esta experiencia de trabajo colaborativo se construye a partir de un mito de tradición oral kichwa contado por Teresa Mamallacta a su hijo Carlos Alvarado (Mishki Chullumbu) artista amazónico.

Kukama Runa es una propuesta de Cine Comunitario realizada en la provincia Amazónica de Napo en Ecuador. En ella se relata la historia de Kukama Runa, un hombre que se transforma en boa para defender a su pueblo y a su cultura de los peligros de la selva. Cuenta sobre las

tradiciones y saberes ancestrales, la cosmovisión propia y los mitos Napo Runa. Todo el proceso de realización de la película se hizo de manera colaborativa con miembros del colectivo de Cine Comunitario Kallari Kawsay.

Fotografías 6 y 7. Proceso de grabación de la película Kukama Runa



Fuente: Archivo Digital Taller de Historia Oral Andina Amazónica, 2017.

C) CINE COLABORATIVO: SACHA MAMAKUNA – MAMÁS DE LA SELVA

Otro proyecto de investigación vinculado al Taller, y con narrativas históricas más complejas, es la creación de la película Sacha Mamakuna-Mamás de la Selva, codirigida por las mamás de la

Asociación de Mujeres Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) y la investigadora Patricia Bermúdez Arboleda. Se trata de un documental con carácter etnográfico, que parte principalmente de una investigación en antropología visual, en la cual se destacan las metodologías colaborativas como parte del proceso de realización audiovisual. Las imágenes y sonidos obtenidos para el documental tienen un carácter observacional, reflexivo, evocativo y expositivo, y han sido registrados desde las propias miradas y entendimientos de las 11 mujeres indígenas kichwas protagonistas que son parte de AMUPAKIN: María Antonia Shiguango, Catalina Aguinda, Inés Tanguila, Marilyn Salazar, Ofelia Salazar, Adela Alvarado, Olga Chongo, Serafina Grefa, María Tapuy, Angelina Grefa y María Narváez.

Fotografía 8. Poster de la película Sacha Mamakuna-Mamás de la Selva



Fuente: Archivo Patricia Bermúdez Arboleda, 2020.

Las tres experiencias de investigación, formación y trabajo colaborativo en la Amazonía ecuatoriana reconocen y visibilizan las miradas y las voces de quienes son silenciados por la vorágine de la “historia oficial”. A su vez, permiten reconocer la importancia de llevar adelante programas de formación e investigación local, de cara a la implementación de prácticas y políticas de Estado encaminadas al olvido y al silencio sistemático de la historia oral. Es por esto que se resalta la importancia del Taller como espacio para la reflexión crítica y constructiva de la historia.

IMPORTANCIA DEL TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA AMAZÓNICA

A modo de cierre, las voces de los-as asistentes, profesores, investigadores y asistentes resaltan la importancia del Taller y su incansable labor por fortalecer procesos de investigación local. Marielba Herrera, asistente al Taller, argumenta que:

Es obviamente fundamental este taller, sobre todo en el contexto actual en el que se están queriendo obviar muchas de las situaciones recientes de violencia, de conflicto armado en este país (El Salvador). Creo que este taller vendría a dar un sustento, una base importante para no olvidar, pues como bien saben con este nuevo gobierno (Nayib Bukele) hay una gran tendencia a que la gente olvide todo lo pasado, y hay a partir de ahora una nueva historia en el país; yo creo que es fundamental si queremos verlo en el tiempo sobre todo en los procesos sociales y movimientos que se pueden ir generando a partir de esta coyuntura en el país (Herrera, 2021).

Las palabras de Marielba corroboran el papel edificador y transformador que representa el Taller de Historia Oral para quienes participan de sus procesos formativos; como también reafirma el compromiso del Taller por una historia oral desde y con los de abajo como mecanismo que permite entablar diálogos transformadores y emancipatorios. Bajo esta consigna, el quehacer investigativo y formativo del Taller busca implementar estrategias que reviertan los procesos hegemónicos que impone la “historia oficial”.

Como menciona el profesor Saúl Uribe Taborda en sus intervenciones en el módulo de aspectos teóricos de la historia oral:

Los sistemas hegemónicos siguen ahí y la mejor forma de revertirlos es a partir de la historia oral. La historia oral nos tiene que permitir revertir la condición de subalternidad en la que las derechas y sus proyectos nos han

subsumido durante décadas, excluyéndonos no solamente de un proceso social, político y económico, sino además de un proceso en el que se nos niega el acceso a la historia, y donde se plantean planes sistemáticos de erradicación de la diferencia. Esa diferencia somos todos y cada uno de los que hoy estamos reunidos acá: somos negros, somos indígenas, somos mestizos, somos diferentes, pero esa diferencia tiene que ser la punta de lanza que nos permita reivindicarnos como sociedades distintas ante esos proyectos deshumanizantes y deshumanizados a los que nos han arrojado y donde nos pretenden continuar teniendo (Saúl Uribe, 2021).

Oliver Issa, asistente del Taller señala que:

La multiplicidad de experiencias y utilidades que ofrece el Taller es altamente enriquecedora para cualquier persona que disfrute de la historia, la cultura, las conversaciones, la utilización de programas de edición de audio o video, el trabajo con la memoria; o para quienes quieren ampliar su formación académica. El Taller no solo permite impartir o enseñar el trabajo con la historia oral, sino que, además, dentro del gran abanico de cuestiones que trata la historia, logra la confluencia de distintas materias, dentro de la diversidad entonces nos encontramos compartiendo desde conversaciones con los abuelos o colegas, trabajos de edición de video sobre la historia andina, hasta la fundación de un barrio o una huerta comunitaria. El Taller además de significar una experiencia unificadora y enriquecedora permite enseñar y enseñarnos a conocer el pasado, entender nuestro presente y lanzarnos a construir un mejor futuro, permitiendo en el camino incorporar y apasionar a todos quienes tengan interés en la historia oral. (Issa, 2021).

Catalina Hoyos, asistente al Taller señala que:

Participar en el Taller de Historia Oral fue para mí una forma de aproximarme a las ciencias sociales desde un lugar no académico. Esto me dio tranquilidad pues soy artista y muchas veces estos espacios intimidan. Me parece relevante reconocer que en la vida todos hacemos historia, todas nuestras experiencias y recuerdos cuentan en la construcción de lo

histórico, y desde ese reconocimiento ahora estoy escribiendo sobre la historicidad de un grupo de personas que han aportado en una institución colombiana. Escuchar sus voces aún vivas y plantearme la forma como se puede narrar son preguntas que me quedaron del taller. (Hoyos, 2021).

Finalmente, es importante destacar que el Taller impulsa la creación de la Red Nariñense de Historia Oral (RENAHO), en conjunto con un grupo de docentes del Departamento de Nariño en Colombia, quienes actualmente también participan de los procesos formativos que imparte el Taller. Bajo la idea de que los conocimientos históricos se construyen en colectivo y desde abajo, la RENAHO se plantea como un espacio para impulsar el uso de la historia oral como ejercicio metodológico de innovación del modelo educativo y docente, y acercar a los alumnos a la construcción del pasado cercano para descubrir su historia y el pasado de su comunidad.

La RENAHO se constituye en una propuesta de investigación y formación pedagógica dirigida a docentes, estudiantes e investigadores para posicionar el uso de la historia oral en el aula de clase. La Red hace de la historia oral una estrategia que pretende conocer y resaltar lo propio a partir del estudio de la realidad, permitiendo al estudiante y a la comunidad aprender a tejer por sí mismos el conocimiento de su realidad histórica y social. La utilidad de la historia oral como una rama del saber humano produce en el estudiante un interés particular por recuperar memorias, recordando las voces de aquellos que callaron por miedo, esas voces silenciadas de hombres y mujeres comunes que entretejieron la trama de las sociedades contemporáneas.

REFERENCIA

PEREYRA, Carlos. (1984). **El sujeto de la historia**. Alianza Editorial, Madrid.

TRANSFORMAÇÕES DO MÉDIUM, TRANSFORMAÇÕES NA CULTURA: DA MIDIATIZAÇÃO À DATAFICAÇÃO DA MÚSICA NA AMAZÔNIA

Talita Cristina Araújo Baena ¹

Otacílio Amaral Filho ²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho atualiza a discussão de um estudo qualitativo sobre a experiência da música, observada na Amazônia paraense e midiaticizada nas redes sociais da Internet. No início do estudo, nos anos de 2011 a 2013, consideramos o conceito de midiaticização como o princípio que orientava “a priori a representação e a interpretação dos fenômenos” (SODRÉ, 2006, p. 17).

Com base nesta definição, a pesquisa buscou realizar uma análise midiática das materialidades da música, que circulavam nas redes sociais da internet, reunindo experiências de uma fase relevante da música popular massiva desde expressões do tecnobrega, da capital paraense Belém, até expressões do heavy metal, no sudeste do Estado do Pará.

A leitura sociossemiótica desenvolvida por Eliseo Verón (2004) foi o procedimento metodológico escolhido para a representação e a

¹ Mestre em Ciências da Comunicação (PPGCOM-UFPA). Doutoranda em Ciências Ambientais (PPGSND-UFOPA). Email: talita.baena@gmail.com.

² Docente da Faculdade de Comunicação (Facom) e do PPGCOM-UFPA. Email: otacilioamaralfilho@gmail.com.

interpretação do corpus de pesquisa. Foi por meio dessa leitura que identificamos as marcas da trama de produção de sentido, que neste trabalho se configurou como as imagens retóricas da produção musical que conotam de identidade e diferença cultural.

Além disso, também recorremos às pesquisas documentais no arquivo do Museu da UFPA, às entrevistas não estruturadas via Internet. Assim, foi por meio desse conjunto de procedimentos que desenvolvemos a epistemologia compreensiva dos atos comunicacionais da mediatização da cultura da música na Amazônia paraense.

Desta forma, foi a partir de materialidades da cena musical que identificamos a natureza dessas experiências que evidenciavam o consumo da música popular massiva por meio de dois processos: imagens sonoras e visuais de identidade e diferença cultural.

Entendíamos que tais processos faziam parte da espacialidade própria da cultura com suas zonas de intermediação com as mídias, que, em determinados casos, configuravam ora uma *cena* ora um *circuito musical*, dependendo dos tipos de esforços de marketing e financiamento público dos agentes culturais no campo da música.

DESENVOLVIMENTO

Tanto para aquela análise quanto para estudos futuros da experiência da música no espaço da cultura, é importante destacarmos o uso do conceito de *diferença cultural*, pois possibilita compreender a diferença entre os conceitos de diversidade e diferença cultural, pois a primeira é:

um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da enunciação da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistema de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam, e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade (BHABHA, 2010, p. 63).

Diante desta premissa, resgatar a história e interpretar os sentidos contidos nas materialidades musicais que, em certa medida, transformam-se com o advento de um novo dispositivo midiático, é um exercício de compreensão de práticas e formas culturais contemporâneas construídas na Amazônia paraense.

Acreditamos que o estudo de tais formas é pertinente, pois possibilita a desconstrução de um imaginário de que na Amazônia se vive apenas uma Amazônia, com o seu passado imobilizado, mantido pelo mito do Eldorado, em que a região é mundialmente conhecida apenas como a maior extensão de floresta tropical do mundo, muito publicizado por meio do marketing empresarial e político a partir do conceito publicitário da marca Amazônia (AMARAL, 2016).

Diferentemente desse imaginário, nas várias Amazônias que coexistem dentro da Amazônia, vivem cerca de 25 milhões de brasileiros – são indígenas, ribeirinhos, quilombolas e migrantes, “não só brasileiros de outras regiões, mas nacionais de outros países que se fixaram na Amazônia, nos diversos momentos de sua história, aflora uma infundável diversidade de matizes culturais” (VAL, 2010, p. 96).

A complexidade dessas nuances culturais produziu na região uma diversidade de práticas culturais, que muitas vezes são invisibilizadas

por políticas de identidade, que se utiliza de um imaginário fixado na tradição imposta pelo colonizador.

Tal política também tem sido estratégica num processo de mundialização da cultura e também em um relativo cosmopolitismo de práticas culturais. Nesse processo, a experiência da música brega ou tecnobrega na Amazônia paraense recebeu um rótulo de música paraense e até de “pop amazônico”, descrita pela crítica musical como “música tecnológica, vanguardista, assumidamente, brega”³.

O uso do termo *amazônico* e do gentílico “paraense” para identificar o gênero da prática musical em questão nos chama a atenção, pois percebe-se, mais uma vez, uma marca mercadológica de representação exótica da *música popular massiva* produzida por DJs de festas de aparelhagem, que ocorre na região metropolitana de Belém.

Tal representação, já ocorrida em outros momentos da história da região, revela mais uma tentativa de integrar a região a contextos econômicos, nacionais e internacionais. Da mesma forma como nas visões anteriores, a sociodiversidade e as várias “Amazônias” existentes no próprio território amazônico são desconsideradas, invisibilizadas por meio de um processo de metonímia das espacialidades amazônicas, isto é, considera-se a Amazônia, mais especificamente, a Amazônia paraense, apenas como aquela dos ribeirinhos das margens do rio ou da floresta, ou toma-se a região metropolitana de Belém como se representasse o Pará como um todo.

Vale lembrar que tal representação da realidade amazônica é recorrente em outros discursos midiáticos e políticos sobre a região.

³ Como caracteriza Nelson Mota em sua crônica exibida no *Jornal da Globo*, que pode ser acessada no link: <http://g1.globo.com/jornal-da-globo/videos/t/colunistas/v/conheca-a-diversidade-dos-ritmos-musicais-de-belem-do-para/1663422/>. O vídeo da crônica de Nelson Mota faz parte do material empírico já coletado.

Pode-se dizer que a maioria dos enunciados midiaticizados que utiliza o termo *Amazônia* é resultado de uma construção e representação social que, ora revela-se exótica, bela e exuberante, que precisa ser preservada, ora apresenta-se como um cenário de prosperidade devido à abundância de seus recursos naturais e à chegada de grandes projetos econômicos e de infraestrutura na região.

É por meio deste agenciamento de um marketing exótico, cultural, político e de cidades, que a experiência estética do *tecnobrega*⁴ repaginado de Gaby Amarantos entra para a indústria do entretenimento e para o agendamento musical das trilhas sonoras da telenovela *Cheias de Charme* da Rede Globo de Televisão. Este é um exemplo bem representativo, mas não é a única experiência deste tipo.

Ao sair do espaço intersticial da cultura e adentrar a lógica da reprodução da indústria, o *tecnobrega* – a música popular massiva⁵ criada na região metropolitana de Belém, por volta do ano de 2000, naquela época já sob influência de uma cultura digital –, deixa a sua forma gregária e assume outra forma, a forma vicária, composta por imagens tecnoculturais, que, em certa medida, deixam de representar a realidade histórica-social da espacialidade em que foi criada.

Quando as formas culturais da realidade histórica-social da região amazônica entram em uma vida virtualizada, as mesmas assumem uma forma hiper-real a partir de estratégias comunicacionais próprias do

⁴ Expressão musical criada em 2001 pelo Dj Tony Brasil a partir da fusão da música brega com a música eletrônica.

⁵ Classificamos o *tecnobrega* como música popular massiva, pois o termo, como sugere Janotti Júnior (2007, p. 3) remete a um campo que pressupõe o reconhecimento de uma linguagem própria, o acúmulo de capital simbólico e utilização de tecnologias de gravação, reprodução, circulação. É também uma tentativa de traduzir a expressão “Popular Music”, utilizada por Simon Frith, pois o termo *música popular*, em português ou em francês, sugere uma ideia de música folclórica, mais próxima da classificação *folk music*, em inglês, o que para o autor não contemplaria a complexidade das práticas e expressões musicais contemporâneas.

mercado de bens simbólicos. Dessa forma, códigos de práticas culturais residuais da tradição são articulados a códigos de uma cultura midiática, e essa articulação caracteriza processos e ondas de midiaticização social, como ocorrem em festas populares tradicionais do Pará, a exemplo da Festa do Sairé, em Santarém.

Em um desses processos, o de dataficação (COULDRY, 2017, p. 63), há um tipo de interação – a tecnointeração –, que ocorre por meio de “uma espécie de prótese tecnológica que se constitui como um médium (Muniz Sodré, 2002), e que favorece a circulação desta forma de música popular massiva paraense.

Diferentes das mediações simbólicas tradicionais como a linguagem, o trabalho, as leis, as artes, etc., a tecnointeração é pautada por uma tecnocultura de uma ambiência midiática formada pelo espaço imaterial das redes de informação. Em certa medida, essas tecnointerações transformam hábitos de vida, ampliam as possibilidades de visualidade e visibilidade de determinadas produções culturais, inserindo-as nesta nova ambiência.

Essas interações também favoreceram o consumo e a apropriação de uma música pop que, com o uso de dispositivos tecnológicos como hardware e software para a gravação e reprodução da música, possibilitou o surgimento do tecnobrega. Essa música que não é composta, mas produzida nas aparelhagens ganhou visibilidade da mídia hegemônica local e posteriormente, pela lógica do mercado, da mídia hegemônica nacional, a partir dessas articulações que se dão nas mediações tradicionais e nas interações virtuais.

A popularização dos dispositivos tecnológicos também favoreceram a produção de outros gêneros musicais, como o rock e os respectivos subgêneros: heavy metal, indie rock. Com esses

dispositivos, outro aspecto das tecnointerações observado foi a popularização da crítica numa nova forma de prescrição musical (GALLEGO, 2011, p. 48), antes centrada na figura de um jornalista com um suposto repertório e competência para a crítica musical.

A prescrição musical da tecnointeração é encontrada em comunidades virtuais ou em plataformas de redes sociais. Nelas os usuários da internet compartilham opinião, gostos, criam e seguem playlists de músicas de artistas ou gêneros musicais e demonstram pertencimentos, formando comunidades imaginárias de gosto, a exemplo do que ocorreu com a escuta do Heavy Metal no sudeste paraense, que possibilitou o surgimento de bandas como C.U.E.C.A.S.; Dracma contra Dracma e Antcorpus, em Parauapebas, e Morshes, em Novo Repartimento, que tiveram forte relação com bandas do Estado do Maranhão, como a Jack Devil e Mortos, ou fazendo abertura de bandas nacionais como: Violator, no caso da Morshes; e Krisiun, no caso da Antcorpus.

Tais práticas favoreceram a produção de conteúdo e juízo de gosto em torno de transmissões ao vivo de espetáculos culturais ou mesmo no culto à celebridade, estimulada pela ambiência midiática em torno da música na contemporaneidade. Dessa forma, a cultura da música na Amazônia paraense foi, num determinado momento, midiaticizada pelos espetáculos culturais transmitidos ao vivo pela internet em ações da rede de coletivos culturais Circuito Fora do Eixo (FDE); por ações publicitárias do programa “Conexão Vivo” da empresa multinacional de telecomunicações Vivo, e ainda por meio do projeto de divulgação de música Terruá Pará, desenvolvido pelo então Governo do Estado do Pará. Estas ações de midiaticização e de dataficação de expressões da música paraense foram disseminadoras dessa produção musical, e foi

por meio desses rituais de consumo que boa parte da música contemporânea da Amazônia paraense foi consumida, durante os anos de 2010, 2011, 2012.

Dessa forma, é a partir deste contexto de produção cultural, negócios e consumo da música, que alguns signos do imaginário amazônico, juntamente com a experiência estética de determinadas *cenas e circuitos musicais* da cidade de Belém do Pará, são convertidos em argumentos publicitários de marketing étnico e exótico, ora utilizados pela política, ora utilizados pelo mercado, da mesma forma como os produtores da *cena musical* buscam a visualidade eletrônica dos dispositivos de informação multimidiático da Internet.

Neste contexto de visualidade virtual, os bens simbólicos produzidos no território amazônico como as festas, os produtos e produtores desta cultura recebem daqueles dispositivos eletrônicos um estatuto, uma gramática da vida midiática, cada vez mais presente na música, no espetáculo e nas festas populares na Amazônia.

CONCLUSÃO

Em suma, devido a esses processos de identidade e diferença cultural em profundo processo de midiaticização e dataficação, que o presente trabalho sugere o estudo da história da música na Pan-Amazônia relacionada às políticas de desenvolvimento e crescimento e fortalecimento econômico. Quais são as transformações de médium e as transformações da cultura que estão ocorrendo no espaço amazônico? Como os atores sociais têm vivenciado essas experiências? Elas estão na grande mídia, nas plataformas digitais das redes sociais? Enfim, são essas questões que as ciências humanas, sociais e aplicadas devem

responder, principalmente, no atual contexto de pandemia de Covid-19 ainda em curso.

REFERÊNCIAS

- AMARAL FILHO, Otacílio. **Marca Amazônia**: O marketing da floresta. Curitiba: CRV, 2016.
- _____. **Verde que te quero verde**: a estética da marca Amazônia. In: MALCHER, Maria Ataíde et al. Comunicação Midiatizada na e da Amazônia. Belém: FADESP, 2011. Vol. 2.
- BERKOWITZ, Eric N. et al. **Marketing**. Rio de Janeiro: LTC, 2003.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CARDOSO FILHO, Jorge. **Música popular massiva na perspectiva midiática**: estratégias de agenciamento e configuração empregadas no heavy metal. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006.
- _____; JANOTTI JÚNIOR, Jeder. **A música popular massiva, o mainstream e o underground**: trajetórias e caminhos da música na cultura midiática. Anais do XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Intercom). Brasília, 2006.
- COSTA, Antonio Maurício Dias da. **Festa na Cidade**: O circuito bregueiro de Belém do Pará.
- COSTA, Tony Leão da. **Música, literatura e identidade amazônica no século XX**: o caso do carimbó no Pará. ArtCultura, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 61-81, jan.-jun. 2010. Disponível em: <http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF20/t_costa_20.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2013.
- COULDRY, Nick; HEPP, Andreas. **The mediated construction of reality**. Londres: Polity Press, 2017.
- FORTUNA, Carlos; SILVA, Augusto Santos. **A cidade do lado da cultura**: Espacialidades sociais e modalidades de intermediação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). A globalização e as Ciências Sociais. São Paulo: Cortez, 2005.

GALLEGO, J. Ignacio. **Novas formas de prescrição musical**. In: HERSCHMANN, Micael (Org.). *Nas bordas e fora do mainstream musical: Novas tendências da música independente no início do século XXI*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

JANOTTI JÚNIOR, Jeder. **ARE YOU EXPERIENCED?**: experiência e mediatização nas cenas musicais. *Contemporânea - comunicação e cultura*, Salvador, vol. 10, n. 01, p. 116-128, 2012.

MENDES, Armando D.; SACHS, Ignacy. A inserção da Amazônia no mundo. In: Castro, Edna; Pinton, Florence (Orgs.). **Faces do Trópico Úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup, 1997.

MELO, Olívia Bandeira; CASTRO, Oona. Apropriação de tecnologias e produção cultural: inovações em cenas musicais da Região Norte. In: HERSCHMANN, Micael (Org.). **Nas bordas e fora do mainstream musical**: Novas tendências da música independente no início do século XXI. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no século XX**. 2. Necrose. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

MOTTA, Nelson. **Conheça a diversidade dos ritmos musicais de Belém do Pará**. *Jornal da Globo*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-da-globo/videos/t/colunistas/v/conheca-a-diversidade-dos-ritmos-musicais-de-belem-do-para/1663422/>>. Acesso em: 27 jun. 2012.

O QUE é Terruá? Produção de Igor Chá. Belém, 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=T1JBIYxom5I>>.

PARÁ (Estado). **Plano Plurianual 2012-2015**: Revisão do Exercício 2013-2015. Belém, 2012. Disponível em: <http://www.sepof.pa.gov.br/images/stories/pdf/PPA/2012_2015/Revisao_PPA_2012-2015.pdf>.

VAL, Adalberto Luis. **Amazônia**: reflexões para o Plano Nacional de Pós- graduação 2011-2020. In: BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. *Plano Nacional de Pós-Graduação – PNPG 2011-2020*. Brasília, DF: CAPES, 2010. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/PNPG_Miolo_V2.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2013.

VERÓN, Eliseo. **Fragmentos de um tecido**. São Leopoldo, RS: Editora da Unisinos: 2004.

_____. **A produção de sentido**. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra: 1992.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Maicon Douglas Holanda



Graduou-se em História (2019) pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). É mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) pela Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT); e é professor na Rede Estadual de Ensino do Tocantins (SEDUC/TO). Atualmente é membro da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail:

maicondouglassholanda@gmail.com.

Dernival Venâncio Ramos Júnior



É graduado (2002) e mestre (2004) em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutorou-se em História (2009) pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é professor da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), atuando na graduação em História, no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT). É coordenador do Núcleo de Pesquisa

e Extensão em Saberes e Práticas Agroecológicas (Neuza/UFNT). Atualmente é membro da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail: dernivaljunior@gmail.com.

Idelma Santiago da Silva

Graduou-se em História (1999) pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e é especialista em História do Brasil (2002) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). É mestra (2006) e doutora (2010) em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente é professora de Educação do Campo na Universidade Federal Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). Também atua no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) e no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST). Exerceu mandato no cargo de vice-reitora da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará entre 2016 e 2020. É líder do Grupo de Pesquisa Culturas, Identidades e Dinâmicas Sociais na Amazônia Oriental Brasileira (Unifesspa/CNPq); e também é membra do Conselho Científico da Associação Nacional de História Oral (2020-2022) e da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail: idelma@unifesspa.edu.br.

Pere Petit

Graduou-se em Geografia e História pela Universitat de Barcelona (UB) e é mestre em História da América Contemporânea pela Universidad Central de Venezuela (UCV). Doutorou-se em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). É professor de História da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela UFPA. Exerceu direção da Regional Norte da Associação Brasileira de História Oral entre 1999 e 2003; e entre 2010 e 2012, assumindo também a presidência da Associação Brasileira de História Oral (ABHO) entre 2018 e 2020. Atualmente é membro da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail: petitpere@hotmail.com.

Airton dos Reis Pereira

Graduou-se em História (2000) e especializou-se em História da Amazônia (2008), pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É mestre em Extensão Rural (2004) pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e doutorou-se em História (2013) pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atualmente é professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA), do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação Escolar Indígena (UEPA, Unifesspa, UFPA, UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa). É membro do Conselho Consultivo da Revista História Oral entre 2022 e 2026. É líder do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Sociedade, Saúde e Meio Ambiente na Amazônia (UEPA/CNPq); e é membro da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail: airton@uepa.br.

Sariza Oliveira Caetano Venâncio

Graduou-se em História (2007) e especializou-se em História Cultural: Imaginário, Poder e Identidade (2010) pela Universidade Federal de Goiás (UFG). É mestra em Ciências Sociais (2013) pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); e doutorou-se em Antropologia Social (2019) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é professora de História e do Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). É coordenadora do Grupo de Pesquisa em Religião e Cultura Popular no Tocantins (GPEncanTO); e é membra da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PanO). E-mail: sarizacaetano@gmail.com.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org