



**Tiago Siqueira Reis**  
**Monalisa Pavonne Oliveira**  
**Carla Monteiro de Souza**  
Organizadores

# **Desigualdade, violência, e relações de poder na História**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - UFRR

**REITOR**

Jefferson Fernandes do Nascimento

**VICE-REITOR**

Américo Alves de Lyra Júnior

**EDITORA DA UFRR**

**Diretor da EDUFRR**

Cezário Paulino B. de Queiroz

**CONSELHO EDITORIAL**

Alexander Sibajev

Edlauva Oliveira dos Santos

Cássio Sanguini Sérgio

Guido Nunes Lopes

Gustavo Vargas Cohen

Lourival Novais Néto

Luis Felipe Paes de Almeida

Madalena V. M. do C. Borges

Marisa Barbosa Araújo

Rileuda de Sena Rebouças

Silvana Túlio Fortes

Teresa Cristina E. dos Anjos

Wagner da Silva Dias



Editora da Universidade Federal de Roraima  
Campus do Paricarana - Av. Cap. Ene Garcez, 2413,  
Aeroporto - CEP.: 69.310-000. Boa Vista - RR - Brasil  
e-mail: [editora@ufr.br](mailto:editora@ufr.br) / [editoraufrr@gmail.com](mailto:editoraufrr@gmail.com)

Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada à:



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA

**Desigualdade,  
violência  
e relações de poder  
na História**

*Tiago Siqueira Reis*  
*Monalisa Pavonne Oliveira*  
*Carla Monteiro de Souza*  
**Organizadores**



EDUFRR  
Boa Vista - RR  
2019

Copyright © 2019

Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados ao autor, na forma da Lei.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Revisão Ortográfica**

*Os capítulos é de responsabilidade dos autores*

**Projeto Gráfico e Diagramação**

Derick Lucas B. Figueiredo

**Capa**

Matheus de Oliveira Vieira

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

D457 Desigualdade, violência e relações de poder na História / Tiago Siqueira Reis, Monalisa Pavonne Oliveira, Carla Monteiro de Souza (organizadores) - Boa Vista, RR : Editora da UFRR, 2019. 853 p. : il.

ISBN:978-85-8288-189-7

1 - História social. 2 - História de Roraima. 3 - Indígenas. 4 - Migrações. 5 - Sociedade e poder. I - Título. II - Souza, Carla Monteiro de (organizadora). III - Oliveira, Monalisa Pavonne (organizadora). IV - Reis, Tiago Siqueira (organizador).

CDU - 981(811)

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores

# SUMÁRIO

**14**

## **Apresentação**

Tiago Siqueira Reis, Monalisa Pavonne Oliveira e  
Carla Monteiro de Souza

## **PARTE I - HISTÓRIA POLÍTICA E SOCIAL**

### **Estado, poder e trabalho**

**17**

#### **DE ABSOLUTISTA CARCOMIDO À RENOVADOR VINTISTA**

*Os embates entre a Junta de Governo Provisória e o Governo  
das Armas no Grão-Pará (1823)*

Marcio Felipe da Silva Cardoso

**36**

#### **MOVIMENTO DOS PROFESSORES NO AMAZONAS**

*Redes, identidades e memória (1979-1990)*

James da Costa Batista

**62**

#### **PANORAMAS SOBRE O TRABALHISMO NO AMAZONAS E RORAIMA DURANTE A DÉCADA DE 1930**

Amaury Oliveira Pio Junior

**82**

#### **O ESTADO MILITARIZADO E O TERRITÓRIO FEDERAL DE RORAIMA 81 (1964-1974)**

*Política e poder*

Amanda Araújo Da Silva e Jaci Guilherme Vieira

**PARTE II - PROTAGONISMO INDÍGENA NO  
BRASIL CONTEMPORÂNEO**  
*Reflexões sobre resistências e agências indígenas a partir da  
segunda metade do século XX*

**108**

**A CONSTRUÇÃO DA BR-174 (1967-1977)**

*O Estado e os Waimiri-Atroari*  
Thiago Gome de Oliveira e Giseli Deprá

**127**

**O DESLOCAMENTO ENTRE A FRONTEIRA DO  
BRASIL E GUIANA**

*o caso da comunidade Raimundão I*  
*(Terra Indígena Raimundão, município de Alto Alegre)*  
Mary Jane Barreto de Souza e Giseli Deprá

**162**

**DIMENSÕES DO MOVIMENTO INDÍGENA  
CONTEMPORÂNEO**

*resistências e agências no cenário político brasileiro da  
segunda metade do século XX*  
Fernando Roque Fernandes

**186**

**ASSEMBLEIAS, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E  
POLÍTICA E PROTAGONISMO INDÍGENA  
EM RORAIMA**

Emanuel de Araújo Rabelo

**208**

**FESTIVAL DE PARINTINS**

*Comercialização, tradição e resistência*  
Izabel Cristine Silva dos Santos

232

**A LITERATURA COMO LINGUAGEM ALTERNATIVA  
PARA A NOVA HISTÓRIA INDÍGENA**

Girlane Santos Da Silva

246

**ETNICIDADE, GÊNERO E HISTÓRIA**

*A criação e consolidação da Associação das Mulheres  
Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) em Manaus (1987-1997)*

Brenda Hanna Chagas Peso

**PARTE III - FRONTEIRAS E HISTÓRIA**

*A construção das identidades latino americanas*

259

**A AMÉRICA PLATINA**

*A literatura e a identidade*

Fábio Luiz De Arruda Herrig

276

**IMPÉRIO BRASILEIRO E O DEGREDO NA  
AMAZÔNIA NO SÉCULO XIX**

*Conflitos na Província do Amazonas e Alto Rio Branco*

Daiane Almeida Ferreira e Américo Alves de Lyra Junior

**PARTE IV - ENSINO DE HISTÓRIA E RELAÇÕES  
ÉTNICO-RACIAIS E DE GÊNERO**

295

**O PAPEL SOCIOECONÔMICO DA MULHER NEGRA  
ESCRAVA NO BRASIL COLÔNIA (1500-1822)**

Ana Carolina Oliveira de Sousa Lima, João Lucas Nery Costa,  
Mariangela Aguiar de Oliveira e Monalisa Pavonne Oliveira

**324**

**QUEM DISSE QUE AS EXATAS NÃO SÃO  
HUMANIDADES?**

Jefferson Fernandes De Souza

**336**

**RELIGIÃO E INTOLERÂNCIA**

*Uma experiência pibidiana*

Oscar Menezes Rodrigues

**360**

**AS MULHERES NEGRAS NOS ANÚNCIOS DE  
JORNAIS NA CIDADE DE BELÉM DO PARÁ NO  
SÉCULO XIX (1850 - 1890)**

Noêmia Gonçalves Silva e Giseli Deprá

**PARTE V - CULTURAS VISUAIS E SEUS USOS NA  
HISTÓRIA**

*Imagens, artes e políticas*

**390**

**POR DENTRO DO ATELIER**

*O trabalho de Mulheres Modistas na cidade de Manaus nas  
duas Primeiras décadas do século XX*

Rafael da Silva Curintima

**410**

**OLHARES QUE FAZEM A DIFERENÇA**

*O indígena nas universidades*

Tafinís Lendro Silva Said e Wellmar Roth Da Silva

428

**O USO DE IMAGENS NA HISTÓRIA**

*Transformações do espaço urbano de Tefé a partir de sua  
iconografia (1960-1980)*

Fabielle Ribeiro Esperança

449

**OS NATURALISTAS E OS NATURAIS**

*Os índios da Barra do Rio Negro e o contato com os viajantes*

*Louis e Elisabeth Agassiz*

Bruno Miranda Braga

**PARTE VI - AS MIGRAÇÕES E AS SOCIEDADES  
AMAZÔNICAS**

477

**RORAIMA E CUBA NAS MIGRAÇÕES ENTRE**

**1993-2000**

Rennerys Siqueira Silva, Raimunda Gomes Da Silva e

Carla Monteiro De Souza

499

**IMIGRAÇÃO E TRABALHO**

*Imigração japoneses para a Vila Amazônia e o trabalho da*

*Juta (Parintins - AM)*

Mayra de Oliveira Uchôa

521

**SOCIABILIDADE E IDENTIDADES: CLUBES E SOCIEDADES**

**ETNICAS E RECREATIVAS EM MANAUS, 1900-1920**

Kívia Mirrana de Souza Pereira

**PARTE VII - PATRIMONIALIZAÇÃO E AS  
RELAÇÕES DE DESIGUALDADE, VIOLÊNCIA  
SIMBÓLICA E PODER NA HISTÓRIA DE RORAIMA**

**544**

**PROJETO RAÍZES**

*O caso e o descaso do Patrimônio Histórico de*

*Boa Vista - RR*

Lyjane Queiroz L. Chaves

**PARTE VIII - AMAZÔNIA LATINO-  
AMERICANA**

*Literatura, Fronteira e História*

**563**

**GAPUIANDO A HISTÓRIA NUM  
NARCISO INVERTIDO**

*A transfiguração do cotidiano em Daniel da Rocha Leite*

Amarildo Ferreira Júnior

**591**

**MAKUXI TARUMU**

*Representações dos cuidados em saúde em folhetos produzidos*

*pela Diocese-RR na década de 1980*

Bruno Miranda da Rocha, Luiz Henrique Chad Pellon

Wellington Mendonça de Amorim

**617**

**AS RELAÇÕES DE ALTERIDADE EM CONCERTO  
AMAZÔNICO**

*Angaturama e Caminha sob a lente de Bakhtin*

Luiz Eduardo Rodrigues Amaro

Tatiana Da Silva Capaverde

**PARTE IX - HISTÓRIA, EDUCAÇÃO, SOCIEDADE E  
CULTURA**

*O ensino de História em Roraima*

**632**

**SOCIALIZANDO AS DIFERENÇAS E  
CONSTRUINDO SONHOS:**

**História e Memória da Vila Samaúma na sala de aula**

Claudete Alencar Da Silva e Manoel Aires Da Silva Neto

**651**

**EDUCAÇÃO HISTÓRICA E O PENSAMENTO  
HISTÓRICO DE JOVENS**

*Concepções de alunos do 9º ano do ensino Fundamental da  
rede municipal de Manaus/AM*

Thalia Abreu De Carvalho

**PARTE X - REPRESENTAÇÃO E IMAGINÁRIO  
INDÍGENA NO BRASIL**

**674**

**MULHERES INDÍGENAS CRISTÃS**

*estratégias de resistência em um mundo colonial cristão*

*(séculos XVII-XVIII)*

Érica Garcia De Freitas

**PARTE XI - HISTÓRIA ORAL, MEMÓRIAS,  
NARRATIVAS E LÍNGUAS INDÍGENAS**

**687**

**UM DISCURSO POR TRÁS DA MEMÓRIA**

*Reflexões sobre a construção da memória de um capacete azul*

Maria Celestina Barbosa Corrêa

710

**PARA ALÉM DA DICOTOMIA ALDEIA  
VERSUS CIDADE**

*Deslocamentos em um mesmo território ancestral Macuxi e  
Wapichana*

Luciana Marinho De Melo

729

**OS INDÍGENAS WAI WAI NA VISÃO DA  
MEMÓRIA HISTORIOGRÁFICA E ETNOGRÁFICA**

Daniel Montenegro Lapola

Maxim Repetto

**PARTE XII - MIGRAÇÃO, GÊNERO E  
DESLOCAMENTO EM TERRITÓRIOS DE  
FRONTEIRA**

754

**TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DE  
TRABALHADORAS RURAIS DA REGIÃO  
SUDESTE DE RORAIMA ENTRE 1977 E 1982**

Manoel Aires Da Silva Neto

**PARTE XIII - ETNOGRAFIAS, HISTÓRIA ORAL  
E CONTEMPORANEIDADES**

776

**DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA NO SÉCULO XX**  
*A influência do crime organizado nas relações sociais nas*

*periferias manauaras*

Paola da Cruz Rodrigues

790

**O TEMPO ENTRE PIERRE BORDIEU E  
EDWARD SAID**

*Contribuições sociológicas para uma historiografia  
problematizadora*

Alexandre Bartilotti Machado e Tatiana Souza Lyra

**PARTE XIV - AS PERSPECTIVAS  
INTERDISCIPLINARES SOBRE O CAMPO  
EVANGÉLICO BRASILEIRO**

811

**A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS (IMPD)  
NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

Eduardo Guilherme de Moura Paegle

**PARTE XV - HISTÓRIA DA ARQUITETURA E DO  
URBANISMO EM RORAIMA**

829

**A IMPORTÂNCIA DA ARQUITETURA HOTELEIRA NA  
CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO FEDERAL DO RIO  
BRANCO**

Adriano Alves Melo e Paulina Onofre Ramalho

# Apresentação

Em 2018 comemoramos a fundação da Associação Nacional de História Seção Roraima, após um longo percurso da comunidade de historiadores do estado para consolidar oficialmente a nossa principal entidade representativa. Logo em seu primeiro ano de existência, a ANPUH/RR enfrentou a difícil missão de realizar o I Encontro Estadual de História da ANPUH em Roraima. O evento teve por objetivo promover, incentivar e fortalecer a disciplina História em nosso estado, na região norte e em nível nacional.

O encontro estadual realizado entre os dias 01 e 04 de outubro de 2018, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), contou com aproximadamente 300 participantes das mais variadas localidades do país, como das cidades de Tefé, Manaus e Coari (AM), Rio de Janeiro (RJ), Niterói (RJ), Santarém (PA), Belém (PA), Salvador (BA), Ponta Grossa (PR), Florianópolis (SC) e cidades do estado de Roraima. Os historiadores tiveram uma rica oportunidade de dialogar com um grande número de pesquisadores oriundos de diversas áreas do saber que prestigiaram o evento, como: Antropologia, Sociologia, Agroecologia, Arquitetura e Urbanismo, Serviço Social, Artes Visuais, Comunicação, Direito, Educação do Campo, Filosofia, Economia, Letras, Odontologia, Psicologia, Pedagogia, Medicina, Música e Patrimônio. Esses pesquisadores puderam compartilhar suas experiências nos 16 simpósios temáticos e 14 minicursos aprovados no encontro, assim

como interagir com o público em geral nas 5 mesas redondas e 4 conferências.

Esse livro é resultado dos 110 trabalhos inscritos para apresentação nos simpósios temáticos, e nesse sentido, agradecemos aos autores/as pelo envio do texto completo para compor a presente obra. O leitor terá ao seu alcance um vasto leque de temáticas e abordagens teórico-metodológicas, constituindo um valioso instrumento de pesquisa acerca não apenas da História de Roraima, mas, do Brasil.

O encontro certamente ficará registrado como um marco para o campo historiográfico roraimense, projetando o estado nos itinerários das lutas e enfrentamentos da História no país.

Somos gratos aos que contribuíram com o encontro e acreditam na promoção e fortalecimento da História e do pensamento crítico no estado de Roraima.

Os organizadores do Encontro e deste Livro

*Tiago Siqueira Reis*

*Monalisa Pavonne Oliveira*

*Carla Monteiro de Souza*

**PARTE I**  
**HISTÓRIA POLÍTICA E SOCIAL**  
**Estado, poder e trabalho**



# DE ABSOLUTISTA CARCOMIDO À RENOVADOR VINTISTA

## Os embates entre a Junta de Governo Provisória e o Governo das Armas no Grão-Pará (1823)

Marcio Felipe da Silva Cardoso<sup>1</sup>

### A carta da discórdia e as facetas de um governador de armas no Grão-Pará

A Carta Régia de 9 de novembro de 1822, transformou o Governador das Armas no centro das disputas políticas no Grão-Pará. Ela trazia uma ordem real para sua demissão e retorno a Lisboa. Simultaneamente, estava na sua centralizadora figura uma suposta segurança de manter longe do Pará a “anarquia popular”. Assim, alguns grupos fizeram petições para que o mesmo permanecesse no comando local. Sua presença no Grão-Pará era considerada por eles (os peticionantes) como de vital importância, para evitar uma “escalada de violência e anarquia”. O interessante é que foi antes de novembro que esta figura começou a ser o ponto de discórdia local.

A análise do processo de adesão do Grão-Pará à Independência brasileira é discutida sob o ponto de partida de um documento de adesão ou juramento, que teria sido posta pelo mercenário inglês contratado por D. Pedro I, John Grenfell, e seu famoso blefe de bombardear Belém com sua esquadra imaginária. Contudo, é possível que tenha sido

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Social (PPGH - UFF), licenciado em História (UFPA). Bolsista CAPES/PROEX - UFF. O presente trabalho encontra-se em desenvolvimento, portanto, este artigo é breve. Email para contato: marciوسفcardoso@gmail.com

Domingos Antônio Raiol o primeiro autor, ou ao menos um dos pioneiros, que analisou uma adesão anterior, aos ideais Vintistas e Constitucionais que eclodiu no Porto e se espalhou por Portugal, e posteriormente recebendo o apoio de autoridades do Grão-Pará. Raiol nota a tensão que explode em 11 de outubro de 1822, quando um decreto manda que a Constituição portuguesa fosse jurada no Grão-Pará. Relata inicialmente que teria sido “com ostentação” que se fez prestar no Grão-Pará este “juramento no dia 13 de janeiro de 1823”. A ostentação da cerimônia, contudo, mal disfarçava ou encobria “a frieza, que se ia tornando cada vez mais sensível” dos paraenses para com Lisboa. Mais uma vez aqui, a causa principal desta frieza vinha de fora, mas se configurava internamente na figura do brigadeiro José Maria de Moura e na sua famosa demissão do cargo de Governador das Armas, por ordens de D. João VI:

(...) era natural, que os inimigos da independência envidassem seus esforços para que ele fosse conservado neste cargo, como um poderoso auxiliar aos seus fins políticos. Não lhes foi difícil obter duas representações neste sentido. A Câmara municipal como órgão dos seus munícipes, endereçou-as ao governador das armas, pedindo-lhe, que a bem da tranquilidade pública se decidisse a continuar no exercício do cargo até que chegasse o seu sucessor, ao que ele anuiu, depois de fingir hesitação em desobedecer a ordem, que recebera de seguir para Lisboa. (RAIOL, 1865, pp. 34 - 35)

Em fevereiro de 1823, ocorria em Belém, através de editais afixados pela Câmara Municipal, a eleição da nova municipalidade. Nesta conjuntura, “a opinião pública manifestou-se nessa ocasião a favor da causa da

nacionalidade brasileira, excluindo da urna os adversários desta”, ou seja, “nenhum português obteve maioria de votos. Os eleitos, todos sectários da emancipação política do Império, foram vitoriosos pelo povo”.

Semelhante fato não podia por certo agradar aos partidários da metrópole, e desde logo conceberam o plano de anular a eleição. O negociante português Manoel Fernandes da Cunha neste propósito apresentou à junta uma representação, em que, mencionando os vícios do processo eleitoral, pedia providências, que sanassem as ilegalidades cometidas. E porque se lhe declarasse, que só ao soberano competia decidir sobre tais infrações, acordaram conseguir tudo por meio da força. A junta tornou-se lhes desafeta desde que contrariou assim os seus desígnios, começando eles demais a mais a recear, que a câmara municipal obrigasse ao governador das armas a seguir para Lisboa em cumprimento da ordem, que lhe fora dada, privando-os assim deste tão valioso auxílio. Uma e outra, portanto, lhes convinha depor, e para isto se prepararam. (Idem, pp. 35 - 36)

Parece ter nascido neste momento a maior cisão dentro das elites do Grão-Pará. A historiografia mais recente também concorda com Raiol no ponto de que o brigadeiro Moura seria uma figura chave neste processo de formação de blocos opostos na Província. Segundo Coelho, esses grupos, “relacionavam o fato à sobrevivência da presença de Portugal no norte do Brasil, justamente num momento em que a quase totalidade das Províncias brasileiras ia progressivamente reconhecendo o governo de D. Pedro, e o recém-proclamado Império do Brasil.”. O instrumento e o agir desses grupos favoráveis à permanência do Governador, e que era composto, sobremaneira, por “comerciantes e militares do Grão-Pará”, usavam várias

esferas de poder para conseguir seus objetivos, “buscaria no Senado da Câmara da capital uma primeira instância legitimadora das decisões tomadas pelos integrantes desse núcleo no sentido de assegurar a permanência do brigadeiro José Maria de Moura na Província.” (COELHO, 1993, p. 212)

Por outro lado, o Governador das Armas havia sido demitido com ordem vinda de Lisboa. O que teria motivado esta demissão? Para Coelho, a ordem de demissão do Governador e a formação de um grupo que o apoiava, era resultado dos embates que ocorriam nas páginas do jornal local “O Paraense”. Nele, dois mundos distintos entravam em choque,

a conjugação dessas forças, somada a dados conjunturais como a não assimilação do discurso do “O Paraense” e da militância política do Cônego Batista Campos pelo poder militar provincial, condicionariam o avanço político dos que defendiam uma ordem constitucional que não alterasse estruturalmente o status quo colonial do Grão-Pará. (Idem, pp. 212 - 213)

E conclui escrevendo que:

surgia, assim, o argumento final para desestabilizar-se institucionalmente a Província através de ações golpistas, como seria a futura deposição da Junta de Governo e do Senado da Câmara. (Idem)

### **“O paraense” como ponta de lança dos embates**

Os embates entre o Governador das Armas e seus partidários que giravam no entorno do poder militar contra “O Paraense”, tem início com a Lei de Liberdade

de Imprensa de 4 de julho de 1821, já que os primeiros “não assimilaram o exercício da liberdade de imprensa e a prática da opinião pública” realizados pelo segundo. Portanto, a não concordância com a liberdade de imprensa fizeram com que os primeiros agissem à margem da lei,

A prisão de elementos ligados ao jornal e a instauração de uma devassa à margem da legalidade e da legitimidade, foram ocorrências possíveis devido à manifesta subalternização da administração civil da Província, assim como do seu aparelho judiciário, ao poder militar local, haja vista que o Governador das Armas passara a representar o principal opositor da liberdade de expressão assegurada pela legislação liberal vintista. (Idem, p. 196)

A situação de embate entre esses dois grupos, produziu o que Geraldo Coelho denominou de “bipolarização do tecido mental e político do Grão-Pará à época”. Esta bipolarização teria provocado a chamada “emergência de distintas leituras acerca do entendimento relativo ao universo do constitucionalismo de 1820”. Assim, para os partidários de “O Paraense”, a condição constitucional dizia respeito à manifestação de uma “posição política que se materializava, nos limites possíveis, a ideologia da Regeneração, assim, não pensava os representantes da ordem colonial”. Para os representantes da ordem colonial, “o Vintismo não deveria comportar uma dimensão tão participativa das forças locais devido à condição de espaço colonial da Província”.

Deveria, sim, limitar-se essencialmente ao reconhecimento da existência de uma outra ordem política em Portugal, mas da qual os paraenses eram agentes indiretos e não

sujeitos dos desdobramentos da sua realidade. Entende-se que essa leitura colonial da Regeneração não decorreu apenas da posição dos seus promotores diante de eventuais (e superficiais) formas de desconcentração do poder manifestadas a partir da proclamação do Vintismo no Grão-Pará, e que conflitavam com os mecanismos que regiam o exercício da autoridade antes de 1820. Mais importante, é entender que as projeções de parcelas do discurso vintista sobre o Brasil, a exemplo da igualdade de direitos nos dois lados do Atlântico, criaram condições a partir das quais o exercício desses direitos se chocava com a lógica do estatuto colonial. Natural que, dessa contradição, nascesse a leitura do constitucionalismo que inspirou, no caso do Grão-Pará, a reação das forças representativas do poder metropolitano à liberdade de imprensa na Província. É claro que outros dados conjunturais atuaram nesse processo, principalmente os decorrentes da expectativa nutrida pelos europeus sobre uma possível ruptura da dependência colonial do Brasil a Portugal, e que entendiam começar a se manifestar através da “versatilidade do estado de opiniões” que enfraqueceria a representação da autoridade colonial na Província. (Idem, pp. 196 - 197).

Nesse ponto, Coelho argumenta que “a manifesta sintonia entre a linha editorial do periódico e a posição política da Junta de Governo desequilibrava as relações de mando e de poder entre a administração civil e a militar, fortalecendo a primeira e abalando os pontos de sustentação da segunda”, dito isso,

(...)passou o Governador das Armas do Grão-Pará a identificar a liberdade de imprensa com a existência de uma ação conspiratória dos *brasileiros*, objetivando, pelas vias do discurso que veiculavam nas páginas de “O Paraense”, desacreditar o poder militar na Província e criar as condições para a emergência da revolução com a qual pretendiam incorporar a Província ao *sistema* do Rio de Janeiro. (Idem, pp. 197 - 198)

Não tardou para os embates e trocas de farpas inundasse o periódico de Patroni e Campos. O exemplar de nº 40 de “O Paraense” apresentava requerimento de 45 cidadãos “solicitando à Junta de Governo a criação do corpo de polícia da Província, assim como o despacho dado ao requerimento pelo governo provincial”. Não tardou para que o Governador respondesse com um documento “extenso” intitulado “Breves Reflexões analíticas ao Suplemento do Paraense n.º 40”, “encaminhado à Lisboa aos cuidados do ministro Cândido José Xavier”, neste documento,

(...)o seu autor não apenas avalia o teor do requerimento e do despacho referidos, mas estabelece uma teia de relações entre o apoio dado pela Junta de Governo ao exercício da liberdade de imprensa e os “estudados, e injustos ataques, que direta e indiretamente se têm feito nesta cidade ao Governador das Armas com o malicioso desígnio de o desacreditar na opinião pública”. Além de patentear a “péssima moral de quem os faz, ou de quem os protege, e promove”, as matérias do “O Paraense” assumiam para o comandante militar da Província a dimensão de um “projeto” que visaria a desestabilização da ordem constitucional no Grão-Pará, com resultados adversos para a sobrevivência da condição colonial da Província. (Idem, ibidem)

Para o Governador das Armas, a liberdade de imprensa “mostrava-se como o principal instrumento do processo de crise da autoridade militar e, conseqüentemente, da sobrevivência da ordem constitucional no Grão-Pará”. Já que na perspectiva das autoridades que aqui representavam o poder da metrópole, o constitucionalismo “traduzia-se por uma relação social e

política, que entendiam ser inalterável, entre constituição e condição colonial”. Portando, “a liberdade de imprensa praticada sob a condição colonial, opondo-se, no caso do Grão-Pará, aos desvios administrativos praticados pelos agentes do poder metropolitano, mostrava-se mais objetivamente como um questionamento à própria condição colonial” e “menos como manifestação do livre direito de expressão assegurado pela legislação vintista.” Para essas autoridades, o papel da imprensa deveria ser “despojada de qualquer orientação ou diretriz política que não representada pelo seu engajamento linear no processo mental da Regeneração, procedendo tão somente a transposição para o Grão-Pará do discurso vintista na sua formulação metropolitana” (Idem, pp. 198 - 199).

Ao silenciar o periódico com uma devassa, em outubro de 1822, o Governador das Armas e as autoridades constituídas no Grão-Pará que respondiam diretamente a Portugal, acreditavam que sua hegemonia tinha sido estabelecida, o que cai por terra quando a Junta Criminal absolve os indivíduos acusados de promoverem a “dissidência” na Província.

A sobrevivência da liberdade de imprensa no Grão-Pará, somada à natureza das matérias dadas à luz pelo periódico imediatamente após o acórdão com o qual a Junta Criminal absolveu os acusados, representavam para as instancias do poder metropolitano opostas à liberdade de expressão na Província, o permanecer de uma ordem que entendiam ser subversiva do sistema constitucional. Admitiam que os seus instrumentos e os seus agentes, recorrendo à liberdade de imprensa, desenvolviam um exercício de opinião pública que já estava provocando o enfraquecimento do princípio da autoridade militar metropolitana. (Idem, p. 200)

A queda de braços entre Governador das Armas, “O Paraense” e a Junta de Governo, acusada pelo primeiro de alimentar o segundo, com calúnias a sua pessoa e autoridade, ganha um novo desdobramento com a soltura do Cônego Batista Campos. Na visão do Governador, “a relação entre o exercício da liberdade de imprensa e o fortalecimento dos dissidentes da ordem constitucional”, era fruto, em boa parte, de “O Paraense”, que do alto de suas páginas, agudava “a irradiação da ideia da independência brasileira, mesmo que o periódico(...) não abrigasse nas suas matérias uma declarada e objetiva manifestação de apoio ao rompimento das relações coloniais entre Brasil e Portugal.” Outro ponto sensível que adentra os embates foi a chegada de notícias provenientes do Maranhão, que afirmavam que lá, o governo de D. Pedro havia sido reconhecido. Para o Governador Moura,

O Maranhão representava(...) a fronteira que separava – objetivava que essa fronteira fosse política e ideológica – o corpo das Províncias dissidentes do Brasil das que, ao norte, se mantinham fiéis à ordem constitucional, fidelidade que o Governador das Armas admitia reunir às conveniências políticas, os interesses comerciais de maranhenses e paraenses nas suas relações com Portugal e não com o restante do Brasil. (Idem, pp. 207 - 209)

Segundo Coelho, as comunicações que o Governador remetia a Lisboa demonstram o,

(...) emprego de uma linguagem salvacionista com que superdimensionava para Lisboa a forma como se processavam as relações políticas no contexto institucional da Província. O recurso a essa linguagem de exceção visava sensibilizar a administração metropolitana para

que determinasse o envio de forças militares para o norte do Brasil, e que colocadas sob o comando do Governador das Armas, aumentariam o seu poder de intimidação e condicionariam novas pressões sobre o governo civil e sobre a imprensa. (Idem, pp. 210 - 211)

Dito isso, para Coelho, dois projetos de vintismo estavam em vigor no Grão-Pará. De um lado, o Governador das Armas e o aparato militar e administrativo que representava o poder da metrópole no norte do Brasil, que viam o exercício da liberdade de imprensa como um direito da metrópole, esse direito na Província seria visto como a quebra do estatuto colonial. E por outro lado, temos “O Paraense” e seus partidários, que viam como legítimo o exercício da liberdade de imprensa, tanto na metrópole como na Província.

### **A Cooptação de “O paraense” e a transformação em “Luso Paraense”**

Quando a Carta Régia de 9 de novembro de 1822, e as portarias 5 e 18 do mesmo mês, que determinava o retorno do Governador e regulamentava a sucessão do Governo militar provincial, acabou sendo vista “pela ótica das forças interessadas na continuidade da ação política do brigadeiro José Maria de Moura, assim como na sua permanência no Grão-Pará”, como “triunfo da imprensa, da Junta de Governo e dos ‘dissidentes’ sobre o principal guardião da verdadeira ordem Constitucional, e a certeza de que a Revolução haveria de se instalar na Província e guiar o curso da sua política em direção ao sistema do Rio de Janeiro.” Os

Partidários do Governador reagiram nas diversas instâncias para que o mesmo permanecesse no cargo e na Província. (Idem, p. 212)

Nesse interim, “O Paraense” não era mais editado. O fato tem algumas explicações na historiografia, sobretudo os trabalhos recentes que se debruçaram a estudar o período do “nascimento” da imprensa. As páginas de “O Paraense”, periódico de clara oposição ao Governador das Armas e que também cedia seus espaços “às cartas publicadas contendo críticas e denúncias ao poder militar provincial”. As críticas do periódico tencionaram as relações, radicalizando “o confronto entre o poder militar metropolitano e a imprensa no Grão-Pará”, criando entre os militares, “razões para abstar o livre curso da palavra”, trazendo, portanto “à superfície do tecido político provincial a crescente ingerência da oficialidade militar nos diversos meios de expressão da sociedade civil”. (Idem, p. 169). Após várias tentativas de sabotagem e cooptação, o periódico é silenciado para sempre, e de sua estrutura nasce o “Luso Paraense”, como periódico oficial do Governo do Grão-Pará, cujo objetivo era “além de atender às necessidades administrativas da Junta de Governo instalada pelos militares no Grão-Pará, preencheu uma função ideológica determinada”, que consistia em “levar à opinião pública uma posição favorável ao constitucionalismo que os golpistas (de 1º de março de 1823) entendiam legítimo porque afastado do tipo de prática política que assinalou a militância de “O Paraense”.(Idem, pp. 224 - 225).

Na falta de documentos capazes de apontar com objetividade para o imediato da causa que concorreu para que “O Paraense” deixasse de circular, sou levado a admitir a procedência do argumento apresentado por Manuel Barata e Palma Muniz, mas recorrendo à abordagem de determinados aspectos da questão não tratados por eles. É o caso, por exemplo, da permanência do Governador das Armas no Grão-Pará nas condições antes examinadas, não apenas pelo fato em si, mas pela procedência das assinaturas constantes das *Representações* dirigidas ao Senado da Câmara e o próprio brigadeiro José Maria de Moura. Convém lembrar que a maioria dos “cidadãos” que subscreveram os documentos eram militares, conforme denunciou a Junta de Governo a Lisboa, circunstância que permite admitir o fortalecimento do *sprits de corps* dos quartéis em relação ao processo político provincial, assim como considerar os efeitos desse fortalecimento sobre o quadro das relações de poder em cujo interior a liberdade de imprensa era praticada sob a pressão do governo militar da Província. Ao constatar-se que a imprensa Liberal de Daniel Garção de Melo, e Companhia, responsável pela impressão de “O Paraense”, era uma sociedade comercial que dependia financeiramente da venda do periódico, lícito é admitir que a crescente manifestação de força exercida sobre o periódico, pelo poder militar e pelos elementos da sociedade identificados ideologicamente com a visão do constitucionalismo do Governador das Armas do Grão-Pará, acabaria por comprometer a sobrevivência do periódico. Certos indícios do processo de enfraquecimento da Imprensa Liberal de Daniel Garção de Melo, e Companhia, transparecem nos autos da devassa de outubro de 1822, posto que algumas testemunhas ouvidas declararam haver deixado de adquirir “O Paraense” por desacordo com a linha política do periódico, ou ressaltaram que Domingos Simões da Cunha, um dos responsáveis pela criação do jornal, retirara o seu apoio financeiro ao jornal a partir do momento em que seus diretores deixaram de publicar uma matéria de sua autoria. (Idem, p. 219)

Na historiografia mais recente, a personalidade do brigadeiro Moura foi vista ao menos de duas formas. Para

Coelho, Moura seria um portador dos ideais vintistas que percebia a liberdade de imprensa como duas faces de uma mesma moeda. Ela teria validade mais ampla e plena na metrópole, mas nas colônias lusitanas continuaria prevalecendo o estatuto colonial, e que usaria de sua força e influência para que a ordem constitucional permanecesse como estava. A segunda, correspondia que a sua visão autoritária entrou em choque com o governo civil e com a imprensa paraense, contra “O Paraense” e a devassa que comandou sem autorização legal. Tais fatos contribuíram para manchar sua imagem, que alimentava seus desafetos perante os cidadãos e a metrópole, que acabaria na sua demissão no governo das armas.

Argumento semelhante ao de Coelho encontra-se no estudo de Arthur Reis, para quem o Governador das Armas e seus simpatizantes, chegaram a propor o estabelecimento de uma Regência para governar o Grão-Pará e o Maranhão e, assim, contornar a “desordem”. Nas Cortes, o deputado João Francisco de Oliveira apresentou um projeto que foi recebido de forma positiva pelas “representações do Pará e Rio Negro”.

As medidas de exceção que tomara não pareciam de efeitos certos. Apelaram para o comércio, a fim de ter recursos para a ação militar. E para o interior expediram, continuamente, forças volantes que deveriam destruir mocambos de escravos que continuavam a fugir aos senhores, criando intranquilidade. As notícias que chegavam ao Maranhão eram, ademais, alarmantes. Como solução imediata, de natureza política, propondo a situação para Lisboa, o Brigadeiro sugeriu a criação de uma Regência, que governasse a Amazônia e o Maranhão. (REIS, 2004, p. 97)

Para Coelho, o brigadeiro Moura era um homem militar, centralizador e que tinha uma visão bem limitada sobre o exercício da liberdade de imprensa, que para ele, só deveria ser “livre” na metrópole, por isso o embate em torno de “O Paraense”. Tanto Coelho como Souza Júnior reconhecem que a chegada do Governador das Armas ao Grão-Pará teve papel crucial no “acirramento dos conflitos entre imprensa e poder”. Para Souza Júnior, todavia, a visão de Moura não seria assim tão estreita. Para este último autor, esta crise foi resultado do “caráter autoritário e extremamente centralizador”, que “começou a atropelar as autoridades civis, invadindo, com frequência, as áreas de competência da Junta Provisória Constitucional, eleita a 11 de março de 1822, e do Ouvidor Geral, produzindo vários incidentes, como os relacionados às questões da criação do Corpo de Polícia e da prisão de Patroni”. (SOUZA JUNIOR, 2013, p. 29).

No estudo de Souza Júnior, Moura continuava sendo um militar centralizador, mas o que lhe caracterizava melhor seria o grupo que ele representava no Grão-Pará. Eram seus partidários um grupo local de portugueses e negociantes de grosso trato já bem enraizados na Província, que viam nos excessos do liberalismo Vintista no Grão-Pará e em seus representantes expostos no jornal “O Paraense”, problemas de ordem social e econômica. Além de “O Paraense”, a batalha administrativa entre Junta de Governo Provisória e o Governo das Armas também exauria grande parte das energias do Governador das Armas, que repercutia, na sua grande maioria, na

sociedade paraense do início da segunda década do oitocentos. Ao mesmo tempo em que tentava calar “O Paraense”, o brigadeiro Moura travava uma guerra administrativa com a Junta de governo civil, que não perdia a oportunidade para desautorizar e desmoralizar politicamente o Governador das Armas. Aproveitando-se dos danos causados à imagem do Brigadeiro pelas frequentes notícias do periódico.

Souza Júnior amplia a análise de Raiol e de Coelho ao expor um panorama mais detalhado e interpretativo destas eleições municipais. Elas ajudaram a “clarear bem mais o jogo político que se desenrolava na Província”, já que agora a municipalidade “formada exclusivamente por paraenses, adotava uma posição nitidamente emancipacionista, defendendo a adesão do Grão-Pará à independência proclamada no Centro-Sul”. Enquanto isso, a Junta de Governo “buscava garantir a manutenção com a Metrópole, mas, ao mesmo tempo, contrapunha-se às arbitrariedades do Governo Militar, evocando sempre o império da lei”, e nesse interim, buscava sempre o Governador das Armas “naturalizar toda e qualquer iniciativa que colocasse em risco o controle metropolitano sobre a Província, tentando impor sua autoridade às instâncias do poder civil”.<sup>2</sup> (Idem, p. 31)

Os acontecimentos em Portugal, no Rio de Janeiro e no Pará levaram o Brigadeiro Moura a se decidir por um golpe de Estado. Em reunião secreta com os comandantes militares, realizada em sua própria residência, o Governador das Armas elaborou o plano do golpe, de

---

<sup>2</sup> SOUZA JÚNIOR, “Semeando vento...”, p. 31.

cuja execução foi encarregado o Coronel João Pereira Vilaça, baluarte junto à opinião pública do movimento regenerador no Pará. (Idem, *ibidem*)

## **O Golpe e a imagem de Moura: uma breve explicação**

No dia 1º de março de 1823, os coronéis Vilaça e Barata reuniram seus batalhões e tomaram o poder na Província, destituindo a Junta Provisória e a Câmara de Belém, que tinha sido recentemente eleita. Raiol relata os acontecimentos da seguinte forma: “(...) reuniu-se no largo do palácio do governo a tropa para passar a revista geral do costume. Efetuada esta, o coronel Vilaça tomou o comando de toda a linha, conforme o plano traçado entre ele e seus partidários”, em seguida “mandou prender em suas próprias casas os membros da Junta; restabeleceu a antiga câmara municipal; congregou as autoridades e seus afeiçoados, destacando, depois, dos batalhões, certos e determinados oficiais escolhidos para designarem os membros da nova Junta.” (RAIOL, *Op. Cit.*, p. 36)

Para Souza Júnior, o objetivo de tal ato era “frear o avanço dos independentistas”, que ganhara a eleição municipal. A Junta Provisória cai sob o pretexto de não ter “pulso firme” com os diversos avanços perpetrados pela ala pró-independência, que na noite de 13 para 14 de janeiro tentou dar um golpe favorável aos dissidentes e que foi desarticulado pelos mesmos Vilaça e Barata.

O golpe de 1º de março de 1823 representou a imposição do poder militar sobre o civil - Junta e Senado da Câmara - cuja completa subordinação à autoridade do Governador das Armas permitiu ao mesmo tomar uma

série de medidas que objetivavam evitar a adesão do Grão-Pará à independência proclamada no Centro-Sul. Além de remover de Belém os membros do Senado da Câmara Constitucional, o Brigadeiro Moura, apoiado na decisão de um conselho convocado pela Junta Provisória por sua sugestão, aproveitou para deportar da Capital da Província os membros do grupo independentista, sob a liderança do Conego Batista Campos, com o qual vinha se confrontando já há algum tempo. (SOUZA JUNIOR, Op. Cit., p. 32)

Observamos na historiografia mais recente que trabalhou o período, que a figura do Brigadeiro José Maria de Moura circula em, ao menos, duas visões distintas. De um lado, como um ideólogo de mentalidade constitucional, mas que lutava pela ordem e união dos laços entre Grão-Pará e Portugal, no sentido de ter uma faceta mais militarizada e centralizadora. Do outro lado, é visto como um militar de caráter mais absolutista, que governava com mãos de ferro, e que não aceitava ingerências mais liberalizantes nas suas decisões. Absolutista de fato ou de prática, o certo é que as ações de Moura foram tomadas por muitos na época, e agora historiograficamente, como “arbitrárias”, ou “despóticas”. Mesmo assim, houve um golpe de Estado e petição pela sua permanência. Ocorre é que para outros tantos residentes no Grão-Pará dos anos de 1820, especialmente para os ricos comerciantes portugueses, ele era ainda uma garantia de bons negócios e de controle social. Sua história atrela-se a de um golpe e a formação de uma nova Junta de governo.

No nosso ver, O brigadeiro era um militar filho do Antigo Regime, portanto, foi criado e educado nos

moldes absolutistas, onde o Rei era uma figura incontestada de autoridade. Essa bagagem mental, social e cultural de Moura entra em choque com os movimentos liberais, que foram, de certo modo, até assimiladas pelo Governador das Armas, mas devido sua formação militar, onde a disciplina e a ordem são os objetivos prioritários, sobretudo em uma concessão colonial fronteiriça, onde ordem e disciplina eram indispensáveis, acabaram em crise com o sistema vigente. Portanto, a dicotomia que permeou a figura de Maria de Moura, pendendo de “absolutista” ou “constitucionalista”, em nada influenciava o próprio, esses adjetivos pouco importavam, pois na visão militar dele, seu objetivo era sempre o de manutenção da ordem e da disciplina, como os documentos mostram, mas para isso, era preciso poder incontestado.

É nesse ponto que o constitucionalismo, que pressupõe regras e divisões de poderes, entrava em constante atrito com a figura militar, resvalando na sociedade colonial, em seus adeptos, tanto do lado constitucional, tanto do lado militar. A influência externa possui seu peso, mas o que ainda não foi analisado no período, foi a rede econômica e de poder criada por esses militares portugueses, portanto, para além de absolutismo ou liberalismo, interesses do grupo militar estavam em jogo, e talvez o Brigadeiro Moura poderia ser o responsável por unificar o grupo, mantendo as coisas seguras para ver até onde daria para resistir a uma mudança de regime. Com as conversações abertas com D. Pedro e com uma nova Junta nomeada pelo imperador, o grupo foi se adequando nas estruturas do

novo regime com o tempo, até que em 1835, a cabanagem eclode e um dos alvos principais do ódio “popular” era justamente este grupo, formado por militares e negociantes portugueses, que eram a personificação dos desmandos e da miséria que se abatia sobre o Grão-Pará. Para acabar com tais desmandos, era preciso tomar o poder, e mais, eliminar fisicamente esse grupo. Assim nasce um dos lemas da Revolução: “Morte aos portugueses!”

### **Bibliografia**

RAIOL, Domingos Antônio. *Motins Políticos ou História dos Principais Acontecimentos Políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835*. Vol1, Rio de Janeiro: Typographia do Imperial Instituto Artístico, 1865.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. “O Grão-pará e o Maranhão” In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira: Dispersão e Unidade*. Tomo II: O Brasil Monárquico, Vol. 4. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. “Semeando vento, Colhendo Tempestade. O Processo de Adesão do Pará à Independência.” In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos; RICCI, Magda Maria de Oliveira (orgs.). *Os Oitocentos na Amazônia: Política, Trabalho e Cultura*. Ed. Açai: Belém, 2013.

# MOVIMENTO DOS PROFESSORES NO AMAZONAS

## Redes, identidades e memória (1979-1990)<sup>3</sup>

James da Costa Batista<sup>4</sup>

*Memória de um tempo onde lutar  
Por seu direito  
É um defeito que mata  
São tantas lutas inglórias  
São histórias que a história  
Qualquer dia contará  
De obscuros personagens  
As passagens, as coragens  
São sementes espalhadas nesse chão  
De Juvenais e de Raimundos  
Tantos Júlios de Santana  
Uma crença num enorme coração  
Dos humilhados e ofendidos  
Explorados e oprimidos  
Que tentaram encontrar a solução  
São cruzeiros sem nomes, sem corpos, sem datas  
Memória de um tempo onde lutar por seu direito  
É um defeito que mata  
(...)  
E vamos à luta.*

*Pequena memória para um tempo sem memória – Gonzaguinha*

Com o enfraquecimento Ditadura Civil Militar<sup>5</sup> (1964-1985) a partir do fim da década de 1970, impulsionada

<sup>3</sup> O texto faz referência a uma pesquisa em andamento que visa compreender o movimento docente na década de 1980 relacionando as ações de municípios do interior do Amazonas com a Capital Manaus.

<sup>4</sup> Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas – PPGH UFAM. Professor da Educação Básica - SEDUC-AM. E-MAIL: [gcmjames81@gmail.com](mailto:gcmjames81@gmail.com)

<sup>5</sup> Para um entendimento da participação civil no golpe militar, recomenda-se a leitura de FICO, Carlos. Ditadura militar brasileira: aproximações teóricas e historiográficas. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 9, nº 20, p. 5-74. jan./abr. 2017.

principalmente pela criação da Lei de Anistia<sup>6</sup> e o fim do Bipartidarismo<sup>7</sup>, ocorre no Brasil um fortalecimento dos movimentos sociais impulsionado, principalmente, pelas greves dos metalúrgicos paulistas e pelo Processo de Abertura Política que rumava à democratização do país, que efetivamente se concretizou em 1985 com a eleição indireta para presidente da República que pôs fim aos Governos de Militares levando à Presidência da República o civil Tancredo Neves.

Impulsionadas pelas ações reivindicatórias dos operários paulistas, diversas regiões do país, tiveram mobilizações de diferentes categorias socioprofissionais.<sup>8</sup> No Amazonas, não foi diferente. Vários trabalhadores encamparam a luta por melhores condições de vida e salário, e no caso que nos interessa o professorado

---

<sup>6</sup> Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979. Disponível em: [http://planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6683.htm](http://planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm)

<sup>7</sup> Até o fim do bipartidarismo em 1979, existiam dois partidos que deveriam em tese ter papel de situação e oposição. A Aliança Renovadora Nacional (ARENA), fundada em 1966, fazia o papel de “situação” em apoio ao governo vigente. Já o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), tinha uma postura oposicionista, contudo de forma moderada e controlada pelo governo militar.

<sup>8</sup> Sobre movimento dos professores Cf. BULHÕES, Maria da Graça, ABREU, Mariza. A luta dos professores gaúchos - 1979/1991. O difícil aprendizado da democracia. 1ª ed. São Paulo: Editora L&PM Editores, 1992; PINHEIRO, Raimundo Amilson de Souza. “Abaixo Figueiredo. O povo não tem medo. Mais arroz e mais feijão. Abaixo a repressão”: Quando professores entraram em cena em Belém. (1979-1986). Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2015 e MARQUES, Mauro Luiz Barbosa. Movimentos docentes no Rio Grande do Sul: a Longa greve de 1985 e as sinetas na praça pública. Revista Mundo dos Trabalhos. Vol. 8, nº 16. Julho/Dezembro de 2016, p. 167-186.

amazonense também se mobilizou e apoiaram diversos movimentos no correr das décadas de 1980 e 1990, buscando melhores condições e um espaço político.

O cenário político do Amazonas no Processo de Abertura trazia como referência a presença de um antigo nome: Gilberto Mestrinho do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), que após ser cassado pelo Ato Institucional nº 1 em 1964, retorna ao poder pelas Eleições Diretas para Governador que ocorreram em 1982. Os ares democráticos contrastavam com a relação do novo governados com o professorado.<sup>9</sup>

Como já falado, o fim do Bipartidarismo trouxe novas legendas ao cenário político brasileiro, neste momento surge uma nova sigla, está denominados de Partido dos Trabalhadores (PT), que tinha em seu seio professores universitários, e militantes oriundos da Igreja Católica, além de sindicalistas e metalúrgicos paulistas.<sup>10</sup> O partido chega ao Amazonas através de componentes da Associação Profissional dos Professores do Amazonas

<sup>9</sup> Destacamos neste caso dois movimentos específicos: A greve de 1983 quando o governador mandou demitir professores concursados o que gerou uma resposta radical dos Professores: a Greve de Fome, e, a mobilização de 1985, conhecida na memória dos docentes como “A Batalha do Igarapé de Manaus, quando ocorre um enfrentamento dos professores com o efetivo de mais de dois mil policiais militares em frente a Sede do Executivo Estadual, o Palácio Rio Negro.

<sup>10</sup> CARVALHO, José Murilo de. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 15ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 175-176; REIS, Daniel Aarão. O Partido dos Trabalhadores: trajetória, metamorfoses, perspectivas. In: FERREIRA, Jorge; FILHO, Daniel Aarão. (Orgs.). Revolução e Democracia (1964-...). (As esquerdas no Brasil, vol. 3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 503-540.

criada em 1979.<sup>11</sup> O Primeiro Presidente da APPAM foi o Professor da Universidade do Amazonas e da Secretaria Estadual de Educação, Aloysio Nogueira, que também foi presidente regional da sigla na década de 1980.

Firmada a conjuntura política, Gilberto Mestrinho se negava a negociar com os professores alegando as diferenças políticas, está postura de Mestrinho resultou em diversas greves dos professores no decorrer da década de 1980. Mesmo finalizando seu mandato em 1987, Mestrinho conseguiu levar ao governo do Estado seu correligionário e adepto de seus ideais quanto ao enfrentamento à oposição, Amazonino Mendes também do PMDB. Não sendo diferente do período de Mestrinho, o governo de Amazonino Mendes foi marcado por repressão ao movimento dos professores.

À medida que intensificava o movimento docente, efetivava-se a participação de outras localidades do vasto rincão amazonense. Professores que atuavam em Municípios com distância bastante significativa da Cidade de Manaus, a Capital amazonense, organizaram-se em conjunto com os professores da Capital, criando em suas cidades suas próprias mobilizações com características próprias de sua região.

Superada a crise que envolveu a História do Trabalho na década de 1990 – que no Brasil foi principalmente fruto

---

<sup>11</sup> Durante a vigência da Ditadura Civil Militar, não havia permissão legal para a criação de Sindicato de Servidores Públicos de qualquer categoria. Deste modo, para efetivar as suas melhores condições no âmbito dos movimentos, os professores criaram uma associação de teor beneficente que agrupasse a maioria possível de docentes para a organização de enfrentamento aos governos estaduais.

da desaceleração dos movimentos sociais que haviam iniciado no final da década de 1970, nos estertores da Ditadura Civil Militar, portanto –, produções acadêmicas sobre trabalhadores têm ganhado cada vez mais espaço no cenário nacional. Mais importante ainda é que esse aumento nas produções referente à História Social do Trabalho tem também contribuído para a “*ampliação do leque temático, dos limites cronológicos, da própria noção de história do trabalho e uma maior diversidade nos recortes geográficos*”. (BATALHA, 2002)

Embora tenha ocorrido esse aumento, a história do trabalho ainda teve que superar o problema da forte concentração da produção acadêmica principalmente no eixo Rio-São Paulo, de onde projetavam-se como modelares. Com efeito, essas pesquisas que se projetavam a partir da região sudeste do país, acabavam ganhando *status de nacionais*. Assim, para Silvia Petersen

...houve uma tendência dos autores estenderem ao “Brasil” o que na verdade correspondeu ao centro do país. Em outras palavras, o que era também um estudo regional (embora indubitavelmente da região política e economicamente hegemônica) ganhou uma dimensão nacional ou global. (PETERSEN, 1995, p. 129)

Afastando-se deste modelo de história do trabalho ligado aos estudos paulistas e cariocas, consciente de que “*a redução da história do trabalho ao operariado fabril é inaceitável*” (BATALHA, 2006, P. 89), propõe-se um estudo direcionado ao movimento dos professores da Educação Básica da Rede Estadual de Educação do Amazonas, num período que abrange a criação de sua instituição

representativa, a APPAM (Associação Profissional dos Professores do Amazonas) em 1979, transitando pelo governo de Gilberto Mestrinho do Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB (1983 a 1986) momento de bastante atividade reivindicatória, até as greves ocorridas no governo sucessor de Amazonino Mendes também do PMDB (1987 a 1990).

Embora tenhamos uma considerável produção sobre mobilizações e greves de docentes, tais movimentos são poucos discutidos e explorados na historiografia regional<sup>12</sup>, portanto, há uma necessidade em se analisar esta categoria neste viés dos movimentos sociais Regionalmente, o recorte exposto já foi alvo de outras pesquisas sobre movimentos sociais<sup>13</sup> impulsionadas pela quantidade de reivindicações que ocorreram influenciadas pelas greves do ABC Paulista no fim da década de 1970, apoiada pelo processo de Abertura Política<sup>14</sup> que vivia o país naquele momento. Segundo Marco Aurélio Santana

Após a Greve de 1978, tornaram-se possíveis outras mobilizações, em um processo que consolida e amplia

---

<sup>12</sup> Sobre movimento dos professores amazonense Cf. DIEDERICHS, Arminda Raquel Mourão. Movimento de professores de 1º e 2º Grau: Uma análise crítica. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997; e existe ainda em construção com previsão de Defesa para Outubro de 2018 a Dissertação de Mestrado em História intitulada “Da lousa à luta”: Organização, mobilização e luta dos professores amazonenses na década de 1980 de James Batista.

<sup>13</sup> Cf. REIS FILHO, Milton Melo dos. A saga dos operários em Manaus - 1980. Manaus: EDUA, 2013; SANTIAGO, Célia. Clandestinidade nas linhas de montagem: A Greve dos Metalúrgico de Manaus (1985). Manaus: EDUA, 2015.

<sup>14</sup> Com a Lei de Anistia e o fim do Bipartidarismo em 1979, o que percebe-se no Brasil foi um ascenso dos movimentos sociais, encabeçados pelos trabalhadores de diversas categorias.

com as greves metalúrgicas em 1979 e 1980, às quais, em volume ainda maior que na anterior, se incorporam outras categorias (bancários, petroleiros, professores etc.) em todo o país, em uma verdadeira ascensão da classe trabalhadora no Brasil no período. (SANTANA, 2007, p. 289)

Leva-se em consideração que a capital amazonense tornou-se o centro de reivindicações de diversas categorias, mas quando relacionamos aos trabalhadores em educação, reconhecemos que há uma extensão dos movimentos reivindicatórios para outras regiões do Estado através da interiorização da APPAM que indo “*para o interior, [e] deixa de ser, na prática, uma entidade só de Manaus. Funda-se o núcleo da entidade em Parintins, Tefé, Lábrea, Manacapuru, Itapiranga, etc*”. (DIEDERICHS, 1997, p. 113) A imprensa manauara também noticiou a adesão destes municípios em uma das greves do período, a de 1983, lembrada pela radicalização do movimento quando alguns professores fizeram greve de fome. Esses movimentos sociais surgiram num momento conturbado da história nacional onde grupos lutam por melhorias, sejam elas no âmbito social, político ou econômico. (TILLY, 2010)

O Estado do Amazonas tem uma extensão de 1.559.146 km<sup>2</sup>, dividido ultimamente em sessenta e dois municípios.<sup>15</sup> A grandiosidade da região contrasta com a dificuldade de acesso a todas estas localidades o que faz com que a conexão com o centro administrativo do Estado

---

<sup>15</sup> Censo IBGE - 2010. Disponível em <https://cidades.ibge.gov/brasil.am> acessado em 17 de Agosto de 2018.

- Manaus - seja um fator dificultante nas relações entre tais localidades. Portanto, se faz necessário compreender ainda o movimento docente em tais ligações ou *“práticas dos autores sociais e suas diferentes formas de interação”*. (COMISSOLI e COSTA, 2014, p. 12)

Neste contexto, as greves feitas pelos docentes serão entendidas como *“o instrumento principal de luta por que uma das únicas armas de que [o operariado] dispõe é justamente a paralisação do trabalho”* (BOURDIEU, 1983, p. 7). Por esse motivo, com a negativa de negociação salarial por parte do governo estadual vigente à época, os professores amazonenses não tiveram outro meio senão a mobilização e a preparação para a luta sindical, que partiu organizadamente de Manaus, chegando a alguns Municípios, como exemplo podemos destacar Tefé, Manacapurú, Barcelos, Parintins e Itacoatiara.<sup>16</sup>

Os principais questionamentos que me levaram na direção desta pesquisa sobre o tema proposto se deram primeiramente pela complexidade do cenário político brasileiro da época, passando por uma transição da ditadura civil militar inaugurada em 1964, para o governo civil da “Nova República”. Diante desse cenário, de violência desmedida, da repressão ao movimento dos professores amazonenses nas mobilizações no decorrer da década de 1980 parecia tanto descabida e deslocada, pela personificação do processo democrático que se configurava.

<sup>16</sup> As informações sobre a adesão dos professores destes municípios foram possível em pesquisa anterior por meio da imprensa diária e entrevistas a professores que participaram das mobilizações docentes na década de 1980.

A exemplo, exponho a mobilização de Abril de 1985, quero dizer com isso, que a possibilidade de um enfrentamento com a força policial do Estado, ocorrida neste ano, parecia uma hipótese improvável, tendo em vista que, o tipo de governo que se instaurava (democrático), e as práticas repressivas amplamente associadas ao regime ditatorial que se buscava superar, sendo usadas contra os professores. O próprio governador Gilberto Mestrinho havia sido atacado, perseguido e cassado pelo regime militar.

Em segundo lugar, havia um entendimento à época que a mobilização e luta dos professores no início da década de 1980 e, em especial após as greves por eles entabuladas a partir de 1983<sup>17</sup>, momento em que obtiveram vitórias salariais e a conquista de direitos para a categoria, indicava uma tendência de avanço do movimento docente com a obtenção de novas vitórias nos embates com o governo estadual. Mas não foi isso que se viu a partir de 1985.

Gilberto Mestrinho foi governador do Amazonas entre os anos de 1983 a 1987, após ter ficado afastado da política amazonense por força da cassação de seus direitos no período ditatorial, com a edição do Ato Institucional nº 1, em 10 de abril de 1964<sup>18</sup>. Com a anistia de 1979, uma conquista do processo de pressão popular pela abertura política, ocorreu o retorno de Mestrinho ao cenário político regional, saindo este vitorioso nas eleições gerais de 1982, a primeira eleição direta desde o início do regime militar.

---

<sup>17</sup> Cf. DIEDERICHS, Arminda Raquel Mourão. Movimento de professores de 1º e 2º Graus: Uma análise crítica. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

<sup>18</sup> Jornal do Comércio 11 de Abril de 1964, p. 4

Amazonino Armando Mendes deu início a sua carreira política em 1983, quando foi indicado prefeito de Manaus por Gilberto Mestrinho (1983-1987), pelo PMDB onde permaneceu até 1986, quando deixou o cargo para concorrer ao governo do estado nas eleições de novembro daquele ano, na legenda da Aliança Democrática – coligação que incluía, além do PMDB, o Partido da Frente Liberal (PFL), o Partido Comunista Brasileiro (PCB), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e o Partido Liberal (PL), entre outros. A indicação dele por Mestrinho ocasionou a debandada de grande parte dos políticos da esquerda do PMDB regional, levando-os ao ingresso no Partido Socialista Brasileiro (PSB).<sup>19</sup>

Grandes eram os problemas econômicos dos docentes na década de 1980. A exemplo, em 1985, os professores acumulavam uma série de problemas referentes tanto à deterioração do poder de compra dos salários, quanto a condições de trabalho precárias e ainda submetidas a arbítrios e truculências por partes dos diretores das escolas, então indicados diretamente pelo Secretário de Educação e, desta forma, por ele controlados. Neste contexto, a defesa de eleições diretas para a escolha dos diretores ganhou espaço no interior das demandas do movimento dos professores. Tais questões, não tendo sido resolvidas pela greve de 1983, se arrastaram como uma questão central da luta sindical até 1985. No auge das tensões da mobilização daquele ano, o fracasso no diálogo

---

<sup>19</sup> Disponível em <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/amazonino-armando-mendes>. Acesso em 20 de Outubro de 2018.

com o Governador Gilberto Mestrinho fez com que os docentes manauaras ampliassem suas mobilizações de reivindicações e protestos, programando passeatas que, saíram de praças centrais da cidade – como a Praça da Polícia, defronte ao Colégio Estadual Dom Pedro II –, rumavam em direção ao Palácio Rio Negro, então sede do governo estadual. No dia 29 de abril uma passeata reunindo centenas de professores resultou em violenta repressão<sup>20</sup>, com os professores sendo recebidos por um efetivo de mais de dois mil homens da Polícia Militar. A imprensa da época noticiou amplamente o conflito, embora buscasse informar que poucos professores – cerca de 100 – haviam feito a passeata até a sede do executivo amazonense.

O fim da ditadura e o início do processo de redemocratização nacional, foi o cenário de várias greves no país<sup>21</sup>. O movimento dos trabalhadores, que ficou apático no período ditatorial brasileiro (1964-1985) por falta de espaço para as ações de mobilizações, experimentou no fim da década de 1970, um retorno às ações de luta em prol dos interesses dos trabalhadores. No cenário político que estava se criando na transição, o movimento dos trabalhadores acabou interferindo nas novas relações, pois, dentro desses acordos, essa massa não estava inserida (SANTANA, 2007, p. 286). Para Santana, nesse contexto

---

<sup>20</sup> A passeata havia sido programada para ocorrer uma semana antes, no dia 22 de abril, mas foi adiada em função da ocorrência da morte do Presidente Eleito Tancredo Neves.

<sup>21</sup> As mais importantes foram as paralisações do ABC Paulista no fim da década de 1970 e início de 1980.

Após a Greve de 1978, tornaram-se possíveis outras mobilizações, em um processo que consolida e amplia com as greves metalúrgicas em 1979 e 1980, às quais, em volume ainda maior que na anterior, se incorporam outras categorias (bancários, petroleiros, professores etc.) em todo o país, em uma verdadeira ascensão da classe trabalhadora no Brasil no período. (SANTANA, 2007, p. 289).

Na década de 1980 o Brasil enquadrava-se na relação de estados problemáticos no que tange a pobreza, miséria, desempregos, e mendicância visto, inclusive, como um dos campeões em desigualdades socioeconômicas (HOBBSAWN, 1995, p. 397). O Amazonas embora seja o maior estado brasileiro quanto a sua extensão, tinha no início de 1980 pouco mais de 1,4 milhões de pessoas e aproximadamente 330 mil estudantes nos diversos tipos de ensino. Com relação a professores um número próximo de 12 mil docentes nas lotados nos diversos municípios amazonenses.<sup>22</sup>

Sendo os municípios tão distantes da capital amazonense, epicentro dos movimentos docentes da década de 1980, como se construiu as redes sociais envolvendo as mobilizações em municípios distantes de Manaus, num momento em que a comunicação e transporte (neste caso hidroviário) eram tão escassas e dificultosas?

Através de processos trabalhistas Clarice Speranza expõe a luta dos mineiros em busca de melhorias, mesmo reconhecendo que em uma assembleia da categoria ocorrida em 1949, no Sindicato dos Mineiros, já apareciam importantes divisões entre os trabalhadores. Ali, havia os que aceitavam esperar mais, os que acreditavam numa

<sup>22</sup> Anuários Estatísticos do IBGE (1980-1985)

saída jurídica e os que queriam uma mobilização imediata por achar “vergonhoso” ter que se recorrer à Justiça do Trabalho, para se fazer cumprir um direito já adquirido. (SPERANZA, 2014) Dessa forma, a autora aponta um postulado importante que pode jogar luz na pesquisa que aqui desenvolvemos: a falácia da unidade no interior dos movimentos sindicais brasileiros.

Com efeito, os movimentos sociais são plurais, não apenas em sua composição onde diferenciações de diversas ordens – nacionalidade, gênero, etnia, condição socioeconômica, religião, etc. – podem fazer emergir contradições importantes e mesmo limitadoras para uma clara identificação de demandas e para o avanço de suas ações políticas e organizacionais.

Ainda no bojo da abertura política e do conseqüente enfraquecimento do regime militar, iniciou-se uma onda de movimentos sociais, dentre os quais destacaram-se as greves do ABC Paulista nos anos de 1978-79. Sob sua inspiração diversos outros movimentos reivindicatórios foram impulsionados em diversas partes do país. Este foi o caso do movimento dos professores da educação básica – primeiro e segundo graus – da rede pública estadual amazonense. Embora seu processo de organização sindical tenha sido lento e se arrastasse por toda a década de 1980, já no início daquela década, havia conseguido entabular uma grande mobilização da categoria, inclusive deflagrando greves vitoriosas. Visto em seu conjunto, a organização e a luta sindical dos professores resultou num processo bastante complexo e tumultuado, prenhe de

avanços e reveses conjunturais que pretendemos analisar.

Embora nosso olhar incida mais diretamente para o conjunto da década de 1980, é nossa pretensão dar destaque para os momentos de maior tensão desse processo de organização, mobilização e de luta sindical e democrática. Daremos atenção as mobilizações que tiveram um enfrentamento mais enérgico referente às ações do movimento docente e a repressão do governo do estado. Destacamos então os movimentos dos anos de 1983, 1985, 1986, 1989 e 1990, e como estes movimentos nos municípios de Tefé, Manacapuru, Barcelos, Parintins e Itacoatiara relacionaram-se e interagiram-se aos movimentos da Capital do estado, vendo como buscamos através das redes sócias que

contribuíram fortemente para a elaboração e difusão, em seu bojo, de projetos de identidade voltados aos operários, concorrendo para o reconhecimento do papel desempenhado por eles na sociedade e para a sua distinção de outros segmentos sociais, sem deixar de considerar também as diferenciações entre os próprios setores do operariado amazonense. (TELES, 2018, p. 22)

Amplamente utilizado em pesquisas das Ciências Humanas, vem servindo de apoio analítico para diversos objetos de pesquisas, mostrando-se então como um método interdisciplinar <sup>23</sup> e como *“recurso metodológico focado nas práticas dos atores sociais e suas diferentes formas de atuação [...]”* (COMISSOLI e COSTA, 2014, p. 12). Para

---

<sup>23</sup> SCHERER-WARREN, Ilse. Metodologia de redes no estudo das ações coletivas e movimentos sociais. Anais do Encontro Nacional da Anpur. Modernidade, exclusão e espacialidade do futuro. Brasília, vol. 6, 1995, p. 1045-1052.

Comissoli e Costa, trabalhar com redes sócias “*nada mais é do que tratar da das relações sociais que interligam as pessoas*” (COMISSOLI e COSTA, p. 12), os “atores sociais”, neste caso, os professores que se encontravam nas mobilizações.

Como já foi visto, interligar esses movimentos através da metodologia das redes sociais, nos permite analisar outros vieses como a construção da identidade destes dos movimentos sociais.

Estudos relacionados a História do Trabalho, tem se preocupado com “*a necessidade de se pensar as vivências operárias com base não apenas do locus da produção, mas também seus ambientes de moradia e sociabilidade.*” (BILHÕES, 2010, p. 219)

Os movimentos sociais embora perpassem algumas vezes pela busca por melhorias salariais, quase sempre agregam no bojo de seu enfrentamento a garantia ou a conquista de direitos básicos que garantam uma condição de vida e trabalho digna. Assim, temas como jornada de trabalho, mas também moradia, saúde e alimentação, estarão sempre subjacentes àquelas demandas, quando não aparecem na linha de frente do protesto social, apenas para lembrar o clássico estudo dos “motins da fome”, analisados por Edward Thompson para o contexto inglês de fins do século XVIII.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> THOMPSON, Edward Palmer. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 154. Com efeito, paralizações por melhorias nas condições alimentícias de longa data faziam parte no cotidiano inglês. Os “motins da fome” aconteciam por uma combinação entre desemprego e preços elevados praticados pelos comerciantes de grãos e moleiros e um vívido desejo dos populares de controlar os preços dos gêneros alimentícios e, dessa forma, obstaculizar os processos de desregulamentação da economia inglesa, então em desenvolvimento.

Essa ação de radicalização e de enfrentamento levada à cabo pelos trabalhadores é explicado por Eric Hobsbawm, através do movimento de artífices (sapateiros) ingleses do século XIX, que se organizavam em greves e em movimentos revolucionários. A organização daqueles trabalhadores traz, a meu ver, uma ação análoga à dos docentes amazonenses, não necessariamente porque, em vista da repressão que passaram a sofrer não recuaram, antes mobilizando-se para o enfrentamento, mas, acima de tudo, porque os docentes amazonenses daquela década dos anos 1980 pareciam incorporar em seu ideário e suas práticas diversas tradições de luta e resistência dos trabalhadores, da classe operária, pensada em suas dimensões universais. Como diz Hobsbawm, analisando o movimento de trabalhadores mais ligados ao radicalismo, tais movimentos costumam incorporar três características centrais: “...uma reputação ligada a ação militante em movimentos de protestos sociais, ...uma reputação ligada aos movimentos políticos de esquerda, ...uma reputação do que poderia se chamar de ideólogos do povo”. (HOBSBAWN, 1988, p. 150-151)

Retornando a questão salarial e já de posse de alguns relatos de professores, vemos como essa demanda se impunha com força entre os trabalhadores, exatamente pela percepção que tinham de uma crescente deterioração das condições de existência em contraste com o aumento da carestia. Daí as necessidades que os docentes tinham –e podemos argumentar que ainda tem – de trabalhar vários horários (turnos), em detrimento do convívio com a família,

do lazer e da própria formação continuada, para elevar suas remunerações é um dado a atestar o desgaste que atinge aquela categoria profissional. Essa não chega a ser uma característica exclusiva dos professores, já que também se fez e faz presente na vida de outros trabalhadores. Neste sentido, convém lembrar que os mineiros do Rio Grande do Sul da década de 1940 também buscavam aumento em suas remunerações através da extensão dos serviços, pois no *“subsolo era comum o ‘doble’, quando o operário trabalhava dois turnos seguidos para aumentar o seu salário”*. (SPERANZA, 2015, p. 64-65)

A definição do tema, está inserida num recorte cronológico relativamente recente, e por tratar de um processo até certo ponto ainda continuidade, terá como suporte teórico a História do Tempo Presente, *“já que ela trabalha essencialmente com temas imediatos”*. (BERTONHA, 2012)

No século XIX, acreditava-se que só na distância temporal poderia se usar a criticidade, ou seja, *“quando não mais existisse testemunhos vivos dos mundos estudados”* (FERREIRA, 2000, p. 112) e quando os vínculos entre a vivência do historiador e os eventos a serem estudados não guardassem relação direta. Assim, a análise do historiador só poderia acontecer se houvessem arquivos sobre o tema pesquisado e uma densidade de tempo larga o suficiente para apartar com clareza e segurança - de *“objetividade”* - o historiador de seu objeto.

A *História Oral*, entendida como um meio metodológico, embora esse conceito não contemple a sua

totalidade de análise, será uma das principais metodologias empregadas para exame desta pesquisa.

As fontes orais, embora de consideráveis subjetividades, nos possibilitarão “dar voz” a um grupo social não hegemônico, os professores. Como menciona Alessandro Portelli, a “*história das classes dominantes que têm tido controle sobre a escrita e deixaram atrás de si um registro escrito muito abundante*” (PORTELLI, 1997, p. 13), contudo, pouco sobre os subalternos.

Conscientes que a fonte oral não pode, nem deve servir como *alternativa* ou *substituta* dos registros documentais escritos<sup>25</sup>, ela se torna relevante, nos momentos de escassez documental. No caso do movimento dos professores, há carência de registros documentais de diversas ordens que precisam ser enfrentadas tanto pelo recurso à arquivos e centros de documentação, quanto pelo emprego da História Oral e sua capacidade de criar novos e importantes bancos de dados sobre eventos do passado recente.

Será também utilizada como base teórico-metodológica para a utilização da História Oral os postulados apresentados por Verena Alberti, para auxiliar na identificação e escolha dos entrevistados e do tipo de

---

<sup>25</sup> Neste sentido, Regina Guimarães argumenta que “é importante dizer que não se trata de fazer ‘história oral’ em oposição ao domínio escriturístico moderno; isto e, contrapor escritura versus oralidade, mas sim de refletir acerca de um tipo especial de fonte, sem entendê-la como registro do que já está posto, no sentido de expressão outra realidade, de pertencer a ela, o que pode atingir por meio de métodos adequados”. GUIMARÃES NETO. Regina Beatriz. *Historiografia, diversidade e história oral: questões metodológicas*. In: LAVERDI, R. et al. *História oral, desigualdades e diferenças*. Recife, EDUFPE; Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, p. 16-7.

entrevistas a serem desenvolvidas<sup>26</sup>. O processo de gravação e transcrição para a análise das fontes, serão auxiliados pelas proposições encaminhadas por Alessandro Portelli<sup>27</sup>. Antônio Torres Montenegro auxiliará na compreensão sobre a os “relatos memorialísticos” dos entrevistados (MONTENEGRO, 2010). Será usado ainda, por se tratar de um texto contemporâneo ao recorte proposto e também por colaborar com a análise das fontes orais, será utilizada a Tese de Doutorado de Patrícia Rodrigues Silva, que partilha do entendimento de que as *“fontes orais possibilitam um alargamento no entendimento dos sujeitos, permitindo, inclusive um questionamento de outros materiais...”*. (SILVA, 2016, p. 40)

A partir do uso da fonte oral, buscaremos a colaboração de professores participantes que atuavam no magistério amazonense nos anos 1980 e que, de uma forma ou de outra, participaram das campanhas salariais, passeatas, greves e paralisações daquele período. O objetivo é compor, a partir de suas colaborações um quadro mais amplo possível sobre o tema de nossa pesquisa, destacando os dilemas organizacionais da categoria, suas estratégias de mobilização, suas principais demandas e reivindicações e a organização política do movimento e suas dissidências. A construção das greves

---

<sup>26</sup> ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2011; ALBERTI, Verena. Ouvir Contar: Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

<sup>27</sup> PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Op. Cit.; RÉBÉRIOUX, Madaleine. Lugares da Memória Operária. In: FENELON, Déa Ribeiro (Org.). O Direito à Memória: Patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, p. 47-56.

pela categoria também serão objeto dos questionamentos aos entrevistados.

A escolha dos entrevistados se dará pela participação mais efetiva no movimento. Ou seja, recorreremos àqueles “que participaram, viveram, presenciaram ou se inteiraram” (ALBERTI, 2004, p. 31-32) da mobilização, o que não significa, necessariamente, que tenham assumido à época, papéis de liderança ou destaque no interior do movimento.

No processo de entrevistas faz-se necessário entender que a relação entre os envolvidos (entrevistado-entrevistador) é uma relação de duplo sentido, cabendo uma análise mútua destes sujeitos, buscando uma relação de igualdade para que assim possam trabalhar juntos:

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 pessoa possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos, interagindo, não podem agir juntos a menos que aleguem de mutualidade seja atingida. (PORTELLI, 1997, p. 9)

Sobre a relação observador e observado Portelli afirma:

Somente a igualdade nos prepara para aceitar a diferença em outros termos que hierarquia e subordinação; de outro lado, sem diferença não há igualdade – apenas semelhança, que é um ideal muito menos proveitoso. Somente a igualdade faz a entrevista aceitável, mas somente a diferença faz relevante. O campo de trabalho é significativo como o encontro de dois sujeitos que se reconhecem entre si como sujeitos, e consequentemente isolados, e tentam construir sua igualdade sobre suas diferenças de maneira a trabalharem juntos. (PORTELLI, p. 23)

Dito isso, convém assinalar que os entrevistados foram escolhidos primeiramente pela atuação nos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980 e cuja participação em tais mobilizações, colaborasse na compreensão do cenário político do respectivo recorte. A escolha se deu também pela participação deles nos movimentos dos professores manauaras dentro do mesmo recorte, o que os habilitava a informarem acerca de outros eventuais colaboradores, pois como argumenta Veneri, esses depoimentos iniciais acabam sendo “essenciais para a realização das demais entrevistas”. (ALBERTI, p. 85)

Quando trabalhamos com História oral é comum lidarmos com questões éticas envolvendo, principalmente, a relação entrevistado/entrevistador, por estarmos trazendo à tona lembranças que para o narrador podem ser traumáticas e, desta forma, como argumenta Alistair Thomson, isso em dado momento “*pode ser gratificante para o entrevistador, mas prejudicial para o entrevistado*” (THOMSON, p. 67-68). Por isso há a necessidade de zelo neste trato, e a postura ética em tal relacionamento é, por exemplo, feita quando há a necessidade de se parar a entrevista e dar “um tempo” ao entrevistado. Assim, “*na prática de entrevista da História Oral... há geralmente uma tênue linha entre incutir confiança e a exploração*”. (THOMSON, p. 68)

Procuraremos também ver se os principais jornais da cidade (*Jornal do Comércio, A Crítica e O Jornal*) assumiram posições distintas sobre a construção das greves, tendo um cuidado especial em perceber como as notícias repassadas à população produziam narrativas que se colocavam

a favor ou contra a ação política dos docentes, já que é sabido que a ação da imprensa, não sendo neutra, fala de um lugar social específico. (CRUZ e PEIXOTO, 2007)

## **Bibliografia**

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2011.

\_\_\_\_\_. Ouvir contar: Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

BATALHA, Cláudio Henrique de Moraes. História do Trabalho: um olhar sobre os anos 90. História. São Paulo, nº 21, 2002, p. 73-87.

\_\_\_\_\_. Os Desafios Atuais da História do Trabalho. Anos 90, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p.87-104, jan./dez. 2006.

BERTONHA, J. F. Problemas e questões da História do Tempo Presente. Cadernos de História (UFOP. Mariana, v. 7, p. 8-13, 2012.

BILHÃO, Isabel. A construção da identidade operária brasileira: aspectos de uma trajetória historiográfica (do nacional ao local). Revista Mundos do Trabalho, vol. 2, n. 4, agosto-dezembro de 2010, p. 218-234.

BOURDIEU, Pierre. A greve e a ação política. In: Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BULHÕES, Maria da Graça, ABREU, Mariza. A luta dos professores gaúchos - 1979/1991. O difícil aprendizado da democracia. 1ª ed. São Paulo: Editora L&PM Editores, 1992.

COMISSOLI, Adriano; COSTA, Miguel Ângelo Silva da. Estrelas de Primeira Grandeza: reflexões sobre o uso de redes sociais na investigação histórica. *MÉTIS: História e Cultura*. Caxias do Sul/RS, vol. 13, n. 25, p. 11-30, jan-jun. 2014.

CRUZ, Heloísa de Faria e PEIXOTO, Maria do Rosário. Na Oficina do Historiador: Conversas sobre História e Imprensa. Projeto História, São Paulo, nº 35, dez. 2007, p. 255-272.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs). História do Tempo Presente. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2014.

DIEDERICHS, Arminda Raquel Mourão. Movimento de professores de 1º e 2º Graus: Uma análise crítica. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, nº 3, p. 111-124, maio/jun., 2000.

FICO, Carlos. Ditadura militar brasileira: aproximações teóricas e historiográficas. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 9, nº 20, p. 5-74. jan./abr. 2017.

FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 4, nº 47, p. 29-60, Jul. 2004.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Historiografia, diversidade e história oral: questões metodológicas. In: LAVERDI, R. et al (Org.). História oral, desigualdades e diferenças. Recife, EDUFPE; Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

HOBBSAWM, Eric J. Trabalhadores: Estudos sobre História do Operariado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HOBBSAWM, Eric; SCOTT, Joan. In: Sapateiros Politizados. In: HOBBSAWM, Eric. Mundos do trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARQUES, Mauro Luiz Barbosa. Movimentos docentes no Rio Grande do Sul: a Longa greve de 1985 e as sinetas na praça pública. Revista Mundos do Trabalho. Vol. 8, nº 16. Julho/Dezembro de 2016, p. 167-186.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História, metodologia, memória. São Paulo: Contexto, 2010.

PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz. Cruzando fronteiras: as pesquisas regionais e a história operária brasileira. Anos 90, Porto Alegre, UFRGS, v. 3, p. 129-153, 1995.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História, São Paulo, nº 14, fev.1997. p. 1-279.

\_\_\_\_\_. O que faz a história oral diferente. Projeto História, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

RÉBÉRIOUX, Madaline. Lugares da Memória Operária. In: FENELON, Déa Ribeiro (Org.). O Direito à Memória: Patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, p. 47-56.

REIS FILHO, Milton Melo dos. A saga dos operários em Manaus - 1980. Manaus: EDUA, 2013.

SANTANA, Marco Aurélio. Trabalhadores em Movimento: O sindicalismo brasileiro nos anos de 1980-1990. In: FERREIRA,

Jorge; DELGADO, Lucília. O Brasil Republicano: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SANTIAGO, Célia. Clandestinidade nas linhas de montagem: A Greve dos Metalúrgico de Manaus (1985). Manaus: EDUA, 2015.

SILVA, Patrícia Rodrigues da. Disputando espaços construindo sentidos: Vivências, trabalho e embates na área da Manaus Moderna (Manaus/AM - 1967-2010). Manaus: EDUA, 2016.

SPERANZA, Clarice Gontarski. Cavando direitos: as leis trabalhistas e os conflitos entre os mineiros de carvão e seus patrões no Rio Grande do Sul (1940-1954). Porto Alegre: Oikos/ ANPUH, 2014.

TELES, Luciano Everton Costa. Construindo Redes Sociais, Projetos de Identidade e Espaços Políticos: a Imprensa Operária no Amazonas (1890-1928). Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2018.

THOMPSON, Edward P. A formação da Classe Operária Inglesa. 3 vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias. Projeto História, São Paulo, nº 15, p. 51-84.

TILLY, Charles. Movimentos Sociais como política. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 3. Brasília, janeiro-julho de 2010, p. 133-160.

# PANORAMAS SOBRE O TRABALHISMO NO AMAZONAS E RORAIMA DURANTE A DÉCADA DE 1930

Amaury Oliveira Pio Junior<sup>28</sup>

## Introdução

A criação do Território Federal do Rio Branco em 1943 convertido a Território de Roraima em 1962 e posteriormente a Estado em 1988, embora de significativa importância quanto a consolidação da soberania administrativa desta região, não permitem, contudo, que o campo historiográfico rejeite os profundos vínculos entre este ente Federativo e o Estado do Amazonas do qual era incorporado.

Notamos que especificamente sobre as práticas políticas relacionadas ao Mundo do Trabalho, apresenta-se ainda substanciais potencialidades de pesquisa, a qual estamos através deste trabalho buscando constituir modesta contribuição.

Voltando nosso olhar sobre década de 1930 no Brasil, notamos um período marcado por um início de transição nas relações entre trabalhadores, patrões e um novo papel do Estado sobre estes. Verificaríamos a partir de então a constituição de um edifício legal que embora de pronto buscasse atender o mundo do trabalho urbano para certas categorias mais específicas, com o decorrer dos governos de Getúlio Vargas seria ampliado de forma significativa.

---

<sup>28</sup> Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, Professor do Centro de Mídias do Governo do Estado do Amazonas. e-mail: amaurypio@hotmail.com

Nossa pesquisa se debruça sobre plataformas políticas voltadas à aplicação no Estado do Amazonas da recém-criada legislação, especialmente aquela relacionada ao novo papel desejado para com os sindicatos de trabalhadores.

Utilizando como principais fontes a imprensa jornalística da época, voltaremos nossa atenção sobre o jornal *Tribuna Popular*. Inicialmente sob o subtítulo “Órgão do Partido Trabalhista Amazonense”, levaria a partir de julho de 1935 a denominação de “Órgão do Partido Popular Amazonense”, resultado da união de lideranças do Partido Socialista Amazonense liderados por Álvaro Maia, e do Partido Trabalhista Amazonense sob o comando de Luís Tirelli.

Embora controlado por lideranças políticas, muitas das quais ligadas as antigas estruturas do sistema partidário da denominada República Velha, o Partido Trabalhista do Amazonas tinha por base diversos sindicatos amazonenses, o que dava voz ao movimento operário nas páginas de seu órgão de divulgação – o *Jornal Tribuna Operária* – em especial aos não reconhecidos oficialmente pelas novas leis impostas aos sindicatos pelo Ministério do Trabalho, que deixavam pouca margem de manobra política aos que não se enquadravam no oficialismo estatal.

Além disso, são justamente nas páginas do *Jornal Tribuna Popular*, nos discursos e campanhas ali promovidos, que podemos encontrar a consolidação do grupo político que de fato melhor representou os ideais varguistas-trabalhistas nos anos que se antecederam ao Estado Novo, e sua interação com boa parte do movimento sindical

entre 1934 e 1936; uma época de tensões, de momentos ora de afastamentos ora de unificação entre suas lideranças políticas, que nada mais foram reflexos do que o país como um todo também assistiu, sentiu e ficou marcado.

### **O Panorama do Mundo do Trabalho Brasileiro antes dos anos 30**

Os movimentos das lutas operárias no Brasil datam do século XIX, embora suas entidades tivessem até então marginalizadas pela negação de reconhecimento tanto pelo Estado Brasileiro quanto através de suas Leis. Mesmo assim, a existência de sindicatos de empregados no Amazonas naquele século permite afirmar que “o movimento operário de Manaus já era significativamente atuante, como destacado pela identificação da greve dos catraieiros em 1883” (PINHEIRO, 1999, p. 70) <sup>29</sup>. Profissionais portuários e gráficos tiveram neste período destacado papel quanto a organização sindical regional.

A falta de uma legislação específica sobre o assunto levava a via de regra, que a maioria dos acordos realizados em negociações grevistas fossem sumariamente descumpridos pelo patronato. Embora fosse um dos fundadores da Organização Internacional do Trabalho em 1919, para o governo brasileiro naquelas primeiras décadas do século XX, as relações trabalhistas deixavam cada vez mais de ser um problema social para tornar-se

---

<sup>29</sup> Quando Manaus ainda não possuía o Porto Flutuante, os navios ficavam no meio do rio Negro, sendo que estes profissionais, em canoas denominadas de “catraias” faziam o transbordo entre a terra firme e as embarcações.

policial não sendo exagero “dizer que até o final do ano de 1930, não existiam leis trabalhistas no Brasil. Ou melhor, se algumas existiam, não eram aplicadas” (GIANNOTTI, 2007, p.101).

Apontamentos indicam que a primeira vez que um governo aceitou intermediar grandes greves foi em 1917, em São Paulo “durante o alastramento do que começou no mês de junho no bairro da Mooca e se espalhou por toda cidade durante trinta e cinco dias, obrigando o governo a interferir, tendo como resultado os trabalhadores conquistando parte das reivindicações” (GIANNOTTI, 2007: p.68).

Os direitos trabalhistas eram entendidos pelo Estado como não legitimados por ele mesmo e, portanto, as ações que o reivindicavam eram dignas de repressão. Por outro lado, o empresariado entendia que as relações trabalhistas estavam reguladas pelas leis civis, no instituto da ‘locação de serviços’. Desse modo, as greves de 1917 podem ser vistas como um meio de luta não apenas para a efetivação de alguns direitos pontuais, mas sim da necessidade de criação de um direito especial para um novo sujeito que se consolidava no mundo do trabalho brasileiro: o operário urbano.

A partir dos anos 1920, a radicalização dos movimentos Tenentistas, como a Revolta dos 18 do Forte de Copacabana em 1922 e da Coluna Prestes entre 1922-1927, além da Revolução Paulista de 1924, levaram tanto governos Estaduais quanto Federal, a evocarem em diversos momentos, medidas de repressão, como o *estado de sítio* e outras estratégias que engessavam greves e manifestações.

Este período se não representou os avanços esperados - em alguns casos como o dos anarquistas, a intensa perseguição do governo Bernardes promoveu um grande enfraquecimento que por outro lado seria aproveitado por dois novos agentes que dominariam o cenário do movimento operário: os cooperativistas e os comunistas<sup>30</sup>.

Apesar dos Cooperativistas - liderados por Sarandy Raposo -trazerem propostas que procuravam transitar politicamente entre os dois grupos adversários, anarquistas e comunistas- “acabaram por ficar mais alinhados com os últimos, até mesmo por conta dos desafios institucionais políticos que as eleições para a Câmara de Deputados a acontecer em fevereiro de 1927 exigiriam” (GOMES, 2005: p. 161).

A reação das lideranças sindicais comunistas através da criação da legenda “Bloco Operário”, depois BOC (Bloco Operário Camponês) isolaria sob este aspecto, os sindicatos ligados aos anarquistas que assistiriam um sucessivo esvaziamento de suas fileiras nos anos seguintes.

Seria sob esta conjuntura onde cada vez mais os sindicatos atrelavam-se a projetos e grupos políticos de âmbito nacional, que a emergência de um papel protagonista da parte do governo brasileiro no mundo do trabalho encontraria um momento apropriado para o estabelecimento das bases do Trabalho no país.

---

<sup>30</sup> As notícias acerca do massacre promovido pelo governo bolchevique russo contra a Revolta do Kronstadt, onde a maioria rebelde eram anarquistas, chegaram ao Brasil causando afastamento destes das organizações operárias ligadas aos comunistas. Acirrou-se uma intensa disputa entre os dois grupos pelo controle das instituições como Sindicatos, Associações e Federações.

## **Implantação gradual e consolidação do Trabalhismo como política de Estado**

Logo após assumir o Governo Provisório em fins de 1930, Getúlio Vargas providencia a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio transparecendo uma premente preocupação em reordenar as relações conflituosas entre entidades sindicais e o patronato, conforme assistidas ao longo da década anterior.

Um extenso conjunto de leis seria logo adotado para isso, a exemplo do Decreto 19.770 de março de 1931, que estabelecia novas normas de sindicalização. A proposta ali contida, segundo Ângela de Castro Gomes em *A invenção do Trabalhismo*, vinha “transformar e ao mesmo tempo concorrer com o padrão de associações até então existentes no movimento operário” (GOMES, 2005, p.163).

A sindicalização “facultativa” seria outra estratégia que empurraria muitos operários ao novo modelo, pois somente sindicalizados gozariam de benefícios de leis que surgiriam. Sob Salgado Filho “veríamos um período-chave onde seriam promulgadas a maioria destas leis, que procuravam regularizar condições de trabalho como horários, férias, atuação de mulheres e menores até a criação de instrumentos de enfrentamento dos conflitos que surgissem, como Comissões e Juntas de Conciliação e Convenções Coletivas de Trabalho” (GOMES, 2005, 164).

A construção do arcabouço Trabalhista se dá de maneira ambivalente nesta fase, ao deixar evidente a negação da existência dos movimentos sindicais legítimos

e suas lutas nas décadas anteriores a 1930, ao mesmo tempo que retoma o discurso ainda do século XIX – ressignificados em novo contexto – do valor fundamental do trabalho como meio de ascensão social e não de saneamento moral, sendo este entendimento, juntamente com a dignidade do trabalhador como “eixo principal do qual se monta sua comunicação com a sociedade e com o mundo da política” (GOMES, 2005: p.27).

Ainda para Ângela Gomes, estes primeiros anos teriam mais um caráter “pedagógico”, haja visto a resistência sindical especialmente de entidades ligadas aos comunistas. Aponta-se que precisamente a fase de efetiva imposição desta legislação se daria somente após o Golpe de Estado de 1937, também onde a adesão substancial do empresariado se daria sob o receio do “avanço comunista” que o Plano Cohen apregoava.

O papel que o novo sindicalismo desempenharia seria fundamental para a execução das teses Trabalhistas, em uma conjuntura que o Estado, principalmente após 1937, deveria preocupar-se em se mostrar diferente das propostas comunistas e nazistas. Seria através da atuação sindical, em sua nova roupagem, que fundamentalmente faria o Estado Novo infiltrar-se no indivíduo trabalhador.

Diante desta consolidação do discurso Trabalhista a nível nacional, resta-nos averiguar sob que condições este se apresentaria sob os aspectos regionais do Estado do Amazonas.

## Um Trabalhismo com feição Amazonense

No caso do Amazonas, as lideranças políticas locais identificadas no estabelecimento de um discurso sob diretrizes trabalhistas foram em boa parte agentes que anteriormente a 1930, haviam despontado tanto através do *Movimento Glebarista*, quanto na efêmera, mas intensa Revolução Tenentista de 1924, onde Manaus destacou-se por ter sediado um dos focos mais radicais do movimento. Pesquisas ressaltam que “identificar a atuação destes personagens nos eventos desencadeados nos anos 1920 é passagem obrigatória para compreender a instalação do trabalhismo no Amazonas nos anos 1930” (SANTOS, 1989: p.22).

O primeiro fator que permitiu o surgimento de novas lideranças<sup>31</sup> pode ser observado no desgaste das oligarquias tradicionais locais, geralmente em disputas que chagavam ao governo Federal através de reiterados pedidos de intervenções, vinda de adversários derrotados nas eleições locais. Foi assim, por exemplo, quando para o pleito ao governo estadual no quadriênio 1920/1924, embora ocorresse a vitória de Luiz Wortingnen Ferreira - apoiado pela facção de Silvério Nery - o grupo ligado a Guerreiro Antony consegue após solicitação ao Presidente da República Epitácio Pessoa, a nomeação do desembargador César do Rego Monteiro.

---

<sup>31</sup> Embora muitas destas lideranças também pertenciam à oligarquias locais, traziam em sua formação intelectual muito do que viam e ouviam dos locais para onde haviam sido enviados, principalmente capitais do nordeste e o próprio Rio de Janeiro.

A administração Rego Monteiro, ao encontrar um Estado sob grandes dificuldades financeiras acaba piorando substancialmente a penúria, após desastrosas tentativas de empréstimos malsucedidos, tornando crônicos os longos atrasos do funcionalismo público, o que gerava repercussão não somente nos diretamente afetados como no comércio das cidades, principalmente Manaus.

As eleições previstas do próximo quadriênio, onde a força do grupo Rego Monteiro indicaria para sucessão Aristides Rocha, logo encontraria um percalço: a Rebelião de 1924. Trazidos para o Amazonas como forma de punição as Revoltas Tenentistas de 1922, diversos líderes militares logo perceberiam a oportunidade de novamente engajarem-se em outra Rebelião, acertada para ocorrer a nível nacional.

Em julho de 1924 liderados pelo tenente Ribeiro Junior, controlam não só a capital Manaus, mas boa parte do Estado estendendo suas ações até Óbidos e Santarém no Pará, quando ao largo de um mês de posse destas guarnições militares, são atacados pelos reforços federais que finalmente promovem a rendição do tenente Ribeiro Junior e os quadros que fizeram parte de um tênue, mas intenso governo onde parte das contas públicas fora posta em dia, principalmente a moralização quanto a salários.

Aparece diante deste quadro, um dos nomes que mais se destacaria nos anos posteriores como representante do movimento trabalhista no Amazonas: o jovem Álvaro Botelho Maia. Ao rastrear seus textos desenvolvidos no breve governo tenentista, como *Velhos e Novos Horizontes* –

*O Amazonas e a Revolução de 1924, No Limiar da Intervenção e também Após a Campanha*, a pesquisadora Eloína Monteiro, destaca como esta futura liderança política buscava pontuar as suas posições de maneira antagônica ao modelo de facções oligárquicas em constante crise política e ameaças de intervenção federal. (SANTOS, 1997: p. 37-39).

Embora oriundo do que seria parte da elite amazonense da época, filho de seringalistas, enviado para fora do Estado para formar-se em Direito, sempre foi atuante em diversos movimentos culturais, onde talvez tenha mais se destacado no *Glebarismo*, de forte atuação desde a segunda metade da década de vinte entrando nos anos trinta, onde parte da intelectualidade amazonense nata chamava para si a tarefa de retomar os rumos de um Estado acostumado a intervenções federais e desmandos de uma oligarquia política bastante fragmentada por lutas internas pelo poder.

### **O Jornal Tribuna Popular como voz unificante do discurso Trabalhista no Amazonas**

O início do regime varguista iniciado em 1930 e que se estenderia até 1945, encontrou na sua conjuntura inicial uma amálgama de interesses bastante difusos, dada a formação de um novo governo que não só a nível federal, mas também nos Estados, refletia uma diversidade senão ideológica, mas que opunham aqueles que se encontravam na oposição durante a década de 1920 e agora tinham o anseio de participar da então

denominada Revolução de 1930, e as forças políticas da denominada República Velha.

O Amazonas como não poderia ser diferente, também sentiu os efeitos deste novo leque de apoio ao novo regime, que incluía além de lideranças surgidas nos embates sindicais dos anos 1920 - a exemplo do almirante de fragata Luiz Tirelli agora na liderança de sindicatos ligados aos marítimos - também aqueles que como Álvaro Maia haviam se ligado ao movimento Tenentista de 1924 - também “consistia-se da Liga Eleitoral Católica sob a direção da benemérita Maria de Miranda Leão, a “Mãezinha”, e por fim um relevante grupo ligado a Ação Integralista Brasileira (AIB) que incluía um significativo número de políticos pertencentes a diversas siglas partidárias, como por exemplo, Leopoldo Carpinteiro Peres, ligado aos trabalhistas (COSTA, 2001: p. 134-177).

Tal diversidade também era refletida nas organizações partidárias. Com o enfraquecimento dos partidos ligados ao regime anterior a 1930 - principalmente quanto ao Partido Republicano Amazonense - fazia-se necessário um reordenamento político que resultaram no ressurgir em escala local de iniciativas que foram frustradas a nível nacional na década de 1920: a criação do Partido Trabalhista Amazonense e do Partido Socialista Amazonense. O primeiro criado em fevereiro de 1933 e o segundo em abril do mesmo ano (Diário Oficial do Amazonas (D.O.A), 1934: p. 12).

O surgimento destes Partido políticos justamente em 1933 decorre das medidas tomadas por Getúlio Vargas em se apoiar numa política centralizadorar, onde tentava

controlar as forças regionais pela atuação de interventores nomeados. No Amazonas, mesmo sendo um nome bastante interessante para Vargas, por trazer um lufada de renovação e juventude, Álvaro Maia ficou pouco mais de um ano como interventor nomeado, resultado de pressões políticas locais que embora conseguissem um novo interventor, não possibilitou na estabilização da política local, dado o registro da passagem de diversos nomes pelo cargo entre 1931 e 1933.

O desencadeamento da convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte por Vargas após 1932, provocará um período curto para a reorganização das agremiações partidárias. Diante deste quadro é que verificamos a fundação do Partido Trabalhista quanto do Partido Socialista Amazonense, necessários para que as lideranças se tornassem aptas a concorrerem aos cargos.

Este arranjo tornou possível uma maior clarificação das forças locais ligadas a defesa das propostas varguistas, em especial referentes à aplicação da recém elaborada legislação sindical por parte do Ministério do Trabalho.

Eis portanto o contexto em que surge o Jornal Tribuna Popular, que em uma primeira fase, inaugurada em 10 de outubro de 1933 - da qual consta-se o forte apelo em prol podemos da liderança de Luís Tirelli<sup>32</sup> - único deputado eleito pela aliança dos trabalhistas com os liberais na chamada “Aliança Trabalhista Liberal do Amazonas” -

<sup>32</sup> Filiado ao Partido Trabalhista Amazonense, elegeu-se em maio de 1933 deputado à Assembleia Nacional Constituinte na legenda da Aliança Trabalhista Liberal do Amazonas (...), FONTES: ASSEMB. NAC. CONST. 1934. Anais (1).

com forte atrelamento a classe trabalhadora a exemplo da manifestação de apoio na coluna Voz do Operário:

Na representação amazonense tem o proletariado seu legítimo defensor na pessoa criteriosa e altamente digna do Sr. Comandante Luís Tirelli, vitorioso candidato do P.T.A., de quem tudo esperamos em favor do Estado e do seu povo. O proletariado que tem na pessoa do Comandante Tirelli seu destemido defensor, seu ídolo e por ele cultiva verdadeira admiração e deposita em S. Exa., todas as suas esperanças. E tem razão justificada para tal. Relevantes serviços têm ele prestado à causa proletária, empregando o melhor de suas energias em favor das classes menos favorecidas, harmonizando e influenciando nas reivindicações de seus direitos conspurcados.<sup>33</sup>

Esta preocupação infere-se certamente ao cerceamento que o movimento sindical passava na época, onde a política do novo regime somente permitia direitos aos sindicalizados em entidades que fossem reconhecidas pelo Ministério do Trabalho – e obviamente por ele assistidas e controladas – mas que viam em seus representantes daquela Assembleia Constituinte de 1934, a esperança de poderem ter um campo de ação oficialmente mais flexível, o quê acabou não acontecendo.

Mesma percepção nos parece na época bastante clara aos Trabalhistas do Amazonas, que se preocupavam em congregar ao redor do seu Partido, as entidades sindicais que estivessem “aptas” ou seja, legitimadas perante a nova legislação do Regime Vargasista, como nos aponta ainda a primeira edição do Jornal Tribuna Popular, onde se divulga a relação de sindicatos e de associações operárias a eles ligadas.

---

<sup>33</sup> Vóz do Operário. In: *Tribuna Popular*, Manaus, n. 03, 1933.

A lista indicava a existência de uma federação de trabalhadores, oito sindicatos (pilotos e práticos, estivadores, padeiros, diaristas, gráficos, sapateiros e motoristas) além de quatorze associações (maquinistas, cigarreiros, motoristas, taifeiros, marinheiros, foguistas e comerciários), além de indicar uma preocupação do Partido com a ramificação de representantes no interior do Estado, como nos municípios de Parintins e Itacoatiara. (Tribuna Popular, n. 09:1933).

Cabe salientar que o Partido Trabalhista Amazonense conseguira instalar-se, oficialmente, em 14 municípios, demonstrando poder de capilaridade, levando em conta as dificuldades na época de locomoção na região Amazônia, bem mais difíceis mesmo em comparação com dias atuais.

Nota-se, contudo, que o poder de mando dos Diretórios em boa parte parecia ser dirigido pelos denominados “coronéis”, um perfil bastante diferente do que víamos na capital. Exemplos disso estavam em lugares distintos quanto “Boa Vista, na região do Rio Branco (atual Estado de Roraima), onde o PTA era dirigido por “Francisco Pontes e Porphiro Pontes - comerciantes e proprietários da região” (JORNAL TRIBUNA POPULAR, 20 de ago. 1934) - e Coari no rio Solimões, onde o partido estava sob a vigilância do “coronel Rufino Pereira da Silva, comerciante, grande proprietário/amigo e Francisco Areal Souto, grande proprietário no município.” (JORNAL TRIBUNA POPULAR, 06 de jul. 1934).

Levando em conta que os registros oficiais davam conta da existência de 15 sindicatos de empregados e um

sindicato de profissões liberais registrado no Ministério do Trabalho, podemos apontar que de fato, na prática o Partido Trabalhista Amazonense tinha em suas bases mais da metade das entidades sindicais que estavam respondendo às proposta de Vargas neste momento de reorganização do sindicalismo nacional (ANUÁRIO ESTATÍSTICO 1936 : p. 133).

Esta efêmera fase do jornal, mas não do Partido Trabalhista Amazonense, viria a ser uma voz consolidada de importante parte do movimento partidário em uma segunda fase, inaugurada em 15 de maio de 1934 onde em sua primeira edição além de informar em subtítulo ser um “Órgão do Partido Trabalhista Amazonense”, no primeiro editorial, apontava o que provavelmente, fosse uma importante razão de maior sobrevida: ser editado em “oficina própria” (TRIBUNA POPULAR, n.08: 1934).

Este seria entre 1934 e 1936 o principal meio de comunicação de um grupo político que se fortaleceria posteriormente sob a estrutura do “Partido Popular Amazonense”, resultado da união das lideranças de Álvaro Maia como governador escolhido Governador Constitucional para o período de 1935 a 1939 e o deputado estadual constituinte Luis Tirelli, o primeiro do Partido Socialista Amazonense e o segundo do Partido trabalhista Amazonense.<sup>34</sup>

Em aberta disputa pelas vagas da Assembleia Constituinte Estadual, durante todo ano de 1934 percebe-

---

<sup>34</sup> Quanto ao Partido Socialista Amazonense, consta-se que não possuindo um jornal próprio, utilizava-se de outros órgãos como “O Jornal” para divulgar suas propostas.

se no Tribuna Popular que os Trabalhistas sob a liderança de Luís Tirelli e Vivaldo Lima pautavam-se abertamente contra o Partido Socialista e seu nome maior, Álvaro Maia.

O fator determinante para a união dos dois grupos seriam as eleições indiretas entre os deputados constituintes estaduais eleitos para escolha do Governador que dirigiria o Estado no período, onde o desgaste de Álvaro Maia entre os socialistas tornou-se evidente, ao não conseguir eleger-se com votos de sua bancada, mas com a ajuda dentre outros, escancaradamente divulgada no Jornal Tribuna Popular, dos que até pouco tempo haviam “trocado espadas” na eleição estadual de 1934: o Partido Trabalhista Amazonense (TRIBUNA POPULAR, n.42: 1935), que havia feito para esta Assembleia 4 deputados percentualmente sendo 13 por cento aproximados do total. (COSTA, 2001: p. 166).

Desgastado pelos próprios correligionários, mas novamente no cargo de Governador, Álvaro Maia organiza com seu grupo dissidente, tratativas com os trabalhistas que por fim dão origem ao Partido Popular Amazonense, e conseqüentemente a continuidade do Jornal Tribuna Popular, que em sua edição n. 64, do dia 15 de julho de 1935, além de anunciar a nova legenda, utilizando-se do mesmo formato, inclusive em suas letras, propunha-se a ser o porta voz deste grupo, que definiriam se posteriormente como consolidados entre os representantes mais legitimados do regime de Vargas, inclusive após a instauração do Estado Novo.

O Jornal Tribuna Popular até sua última edição em de abril de 1936 ao contrário de indicar qualquer grave

divergência no seio do Partido Popular Amazonense, do contrário nos revela um otimismo alastrado mesmo entre seus apoiadores em regiões mais distantes da capital, como quando menciona moção de agradecimento da Câmara Municipal de Tefé “pela maneira patriótica que vem defendendo a causa deste Estado, sob a liderança de Álvaro Botelho Maia” (TRIBUNA POPULAR, n.115 :1936).

Sem desmerecer diversos nomes que também colaboraram na implantação do Trabalhismo no Amazonas, destacamos aqui os de cunho intelectual e de atuação bastante expressiva na política local e mesmo nacional, agindo por vezes, como verdadeiros porta-vozes entre os demais interventores e Vargas, papéis desempenhados tanto por Álvaro Maia, quanto pelo Deputado Leopoldo Carpinteiro Peres. Este último certamente podendo ser incluído no bojo dos grandes ideólogos do projeto varguista, prova disto em obras como: Política e Espírito do Regime de 1941 e Getúlio Vargas o Homem e o Chefe, de 1944.

Álvaro Maia com o discurso entusiasta de retomada da economia gomífera<sup>35</sup>, vinculante ao entendimento que “eram os seringalistas e os seringueiros dois operários que se auxiliavam na aventura e na conquista da terra” (MAIA, 1926: p.70), pensamento bastante atrelado, portanto a um conjunto em que ideias centrais como regionalismo e nacionalismo estavam bastante atreladas. Outro nome que consoava com aspectos semelhantes foi Leopoldo Peres,

---

<sup>35</sup> Fazia questão de ser colaborador dos Diários Associados de Assis Chateaubriand escrevendo onde podia divulgar a nível nacional a situação do Amazonas sob seu comando.

com seu “caboclo resignado”, “homem da floresta”, que deveria ser melhor atendido pelo Governo Federal<sup>36</sup>.

Desta forma, nossa pesquisa até onde nos traz, permite perceber que o Jornal Tribuna Popular não foi apenas mais um dentre outros tantos periódicos que surgem e desaparecem ao sabor de realinhamentos políticos, percebidos até em nossos dias na política regional do Amazonas.

Antes, superou-se como elemento divulgador de um período que ainda o campo historiográfico pouco penetrou, lembrando não só o próprio governo de Getúlio Vargas e seus reflexos sob o Trabalhismo no Amazonas, mas como a identidade deste Trabalhismo se construiu no Estado naquele período.

De certa forma, dentre seus maiores legados podemos identificar ter permitido voz a um movimento operário marginalizado, o qual arvorava no Amazonas novas perspectivas de certo protagonismo nas altas esferas políticas, algo inédito até então.

Se não conseguiram isto como o pretendido, não podemos notar que entre 1933 e 1936, através do Tribuna Popular conseguiram um canal comunicativo com boa parte da sociedade amazonense, da capital e interior. Uma voz que nos anos posteriores se consolidaria através da aplicação mais ampliada da CLT e a confirmação de um novo perfil para o sindicato brasileiro.

---

<sup>36</sup> Posterior a este período, conseguiria Leopoldo Peres, deputado constituinte em 1946 finalmente inserir naquela Carta Magna o artigo 199, que criava o Plano de Valorização Econômica da Amazônia.

## Bibliografia

COSTA, Maria das Graças Pinheiro. *O Direito à Educação no Amazonas (1933-1935)*, Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUCSP, São Paulo, SP, 2001.

GIANNOTTI, Vito. *História das Lutas dos Trabalhadores no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007, p.68.

GOMES, Ângela Maria de Castro. *A Invenção do Trabalhismo* – 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 156 a 161.

PARANHOS, Adalberto. *O Roubo da Fala: Origens da ideologia do trabalhismo no Brasil*. 2ª. Edição. São Paulo: Boitempo: 2007.

MAIA, Álvaro. *Na Vanguarda da Retaguarda Amazonas. Departamento estadual de imprensa e propaganda*, 1943, p.70.

MAIA, Álvaro Botelho. *Imperialismo e separatismo*. Manaus: Armazéns Palácio Real, 1926.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte – *A Cidade sobre os Ombros – A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no Porto de Manaus (1899-1925)* – Manaus: EDUA, 1999.

SANTOS, Eloína Monteiro dos. *A Rebelião de 1924 em Manaus*. 2ª. Ed. Manaus, Gráfica Lorena: 1989.

SANTOS, Eloína Monteiro. *Álvaro Maia, Uma Liderança Política Cabocla*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997, p. 37 – 39.

## **Fontes**

Anuário Estatístico do Brasil. Ano II Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Estatística, 1936.

Jornal Tribuna Popular. Edição n. 25: Manaus, 1933.

Registro dos partidos no TRE/AM. In: Diário Oficial do Amazonas: Manaus, 10/10/1934.

# O ESTADO MILITARIZADO E O TERRITÓRIO FEDERAL DE RORAIMA (1964-1974) Política e poder

Amanda Araújo Da Silva<sup>37</sup>  
Jaci Guilherme Vieira<sup>38</sup>

## Introdução

A partir de 1964 ocorreu uma profunda mudança no cenário político nacional. O país passou de democrático para um regime autoritário e com isso toda a política nacional mudou drasticamente. Neste contexto, com a mudança na política central, o Território Federal de Roraima passou para um poder político centrado em militares que exerceram seus governos de maneira autoritária e cooptativa.

Durante o período em estudo, o Território Federal de Roraima apresentou características próprias. Para se ter uma noção prévia teve-se três quadros diferentes referentes a política e poder político no território. Inicialmente com Dilermando Cunha da Rocha (1964-1968) a conjuntura política e o poder político exercido

<sup>37</sup> Mestranda em Sociedade e Fronteiras pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima - UFRR. Bolsista do Programa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. E-mail: amandacrisaraujo@hotmail.com

<sup>38</sup> Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco e atualmente é professor associado I da Universidade Federal de Roraima - UFRR. E-mail: jacivieira@uol.com.br

fora forte e centralizadora, com expurgos, perseguições e repressão a sociedade e ao funcionalismo público.

Entre 1967 a 1969 o cenário político local muda com o Tenente C. Hélio da Costa Campos com a cooptação da sociedade e políticos locais, além da dotação de uma infraestrutura no território, necessários aos objetivos nacionais. Entre os dois mandatos de Hélio da C. Campos (1967-1969 e 1970-1974) tivemos o terceiro cenário com a figurado do Major Walmor Leal Dalcin (1969-1970) caracterizado pela volta da repressão e perseguições a sociedade, entretanto o mesmo não conseguiu desenvolver sua política, visto que o mesmo fora exonerado, fato interessante devido ter sido oposição a criticar o governador ao Estado. Com base nisso, a seguir apresentaremos como estes governos desenvolveram suas práticas políticas e exerceram seu poder político nesta região do país, demonstrando seus nuances e diferenças, fazendo anteriormente uma sucinta abordagem da conjuntura política administrativa antes de 1964.

### **O Território Federal de Roraima após 1964**

Para uma melhor compreensão das ações investidas no Território Federal de Roraima após o golpe militar de 1964 e seus desdobramentos, é mister destacar sucintamente alguns aspectos acerca da situação político-administrativa desta área do extremo norte do país no período anterior a 1964.

O Território Federal de Roraima foi instituído em 1943, por meio do Decreto-Lei nº. 5.812, que criou ainda

os Territórios do Amapá, Guaporé (Rondônia), Ponta-Porã e Iguaçú, sendo esses dois últimos extintos pela Constituição de 1946. De 1946 a 1964, o Território Federal de Roraima foi marcado pela descontinuidade política e pelas constantes trocas de governantes. Estes eram em sua maioria ou indicados pela figura do Senador Victorino Freire, um influente político maranhense e totalmente alheio às questões locais; ou em outros momentos pela indicação do Deputado Federal do Território, sendo o nome mais expressivo de Félix Valois de Araújo (neste período anterior a 1964).

Destaca-se o nome de Félix Valois por dois fatores: primeiro que o Tenente Coronel Félix Valois de Araújo, foi o primeiro governador de tantos outros que o Senador Victorino Freire indicou para o cargo e em segundo pelo fato do mesmo ter continuado por muitos anos sua carreira política pelo território (SANTOS, 2004).

No período compreendido pouco antes de 1964 não ocorreram no Território transformações de grande vulto, visto que a instabilidade política local não deu os meios necessários para trabalhos de longa duração. Durante este período foram construídos: o grupo escolar de São Vicente; concluiu-se o antigo Fórum de Boa Vista; recuperou-se o Teatro Carlos Gomes; se realizou a abertura de mais de 900 km de estradas vicinais nos campos do interior do Território; e referente à área da saúde o então governador Dr. Francisco de Assis Albuquerque Peixoto (1963-1964) conseguiu trazer a Boa Vista uma equipe do Serviço de Unidade Sanitárias Aéreas (SUSA) e entre outras medidas que foram realizadas (FREITAS, 1993).

Desta forma, levando-se em consideração as nuances político-administrativa, sociais e estruturais em que se encontrava o Território Federal de Roraima antes de 1964, pode-se afirmar que durante esta fase da história de Roraima notou-se que as disputas políticas, as divergências na máquina administrativa, as constantes trocas de governadores foram o grande entrave para o desenvolvimento desta região e sendo a sociedade/povo o maior prejudicado.

### **O Território Federal de Roraima pós-1964: uma nova conjuntura político-administrativa (1964-1974)**

Com a implantação do Regime Militar (1964-1985), o Território Federal de Roraima passou a apresentar mudanças significativas em vários níveis da vida local e concernentemente também em relação a sua máquina administrativa, podendo, desta forma, os governadores militares desempenhar administrações mais relevantes nesta região. Levando isto em consideração, neste momento do trabalho se apresentará algumas dessas transformações pelo qual passou o Território Federal de Roraima até 1974.

Segundo Freitas (1993), o regime militar de 1964 “[...] encontrou Assis Peixoto no governo do Território e o manteve até julho daquele ano [...]”, sendo que o mesmo não respondeu a nenhum inquérito ou qualquer tipo de investigação do seu governo. Como ainda destaca o autor, o Dr. Francisco de Assis Albuquerque Peixoto e seu secretário geral receberam elogios por parte do

Tenente Coronel Dilermando Cunha da Costa (1964-1968) primeiro governador militar após a instauração do Regime. Mendonça Neto (2011) e Souza (2008) destacam que a repressão política e a força de coação do poder, que se instalou a nível nacional, logo se fez sentir no Território Federal de Roraima.

Mendonça Neto (2011, p. 20) ressalta:

[...] o então governador Francisco de Assis Albuquerque Peixoto, que no dia 4 de maio de 1964, cria, através do decreto 23 a Comissão de Investigação de Atividades Subversivas de Funcionários, fato gerador de insegurança no funcionalismo público, como de resto em toda a população. O referido decreto nº 23, bem como o artigo 7 do AI-1, suspende garantias constitucionais e a estabilidade funcional durante seis meses. E nesse clima de insegurança no dia 6 de julho de 1964, toma posse do governo do Território Federal de Roraima, o Ten-Cel Dilermando Cunha da Rocha, primeiro de um ciclo de governantes militares nomeados para o governo do Território Federal de Roraima.

De acordo com Souza e Vieira (2009), de 1964 a 1967, período inicial do Regime Militar Brasileiro (1964-1985), foi caracterizado por uma forte contenção de gastos federais e arrocho salarial, o que afetou diretamente o primeiro governo militar no Território Federal de Roraima, o do Tenente Coronel Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967). Esta fase é marcada pela constante pressão autoritária que se deu em diversos níveis da sociedade local. O então governador não estabeleceu uma boa relação com a sociedade, de modo que autores como Souza e Vieira (2009) o destacam como um governo não satisfatório.

Entre 1964 a 1967, o governador Dilermando Cunha da Rocha também tentou reprimir a atividade do contrabando nesta região. Mas, vale ressaltar que, a existência desta atividade dava-se devido às dificuldades de transporte de mercadorias entre o território e as demais localidades, no qual a população encontrava-se fragilizada em relação ao desabastecimento de mercadorias para sua subsistência, sendo desta forma o contrabando de mercadorias estrangeiras um essencial meio de abastecimento para a cidade de Boa Vista (MENDONÇA NETO, p. 2011).

Mesmo assumindo o comando do Território Federal de Roraima em um período de contenção de gastos e de escassos recursos, o Tenente Coronel Dilermando Cunha da Rocha conseguiu realizar algumas obras, como, a construção da primeira ponte de madeira sobre o Rio Cauamé. Esse primeiro momento do Regime Militar pós-64 no Território Federal de Roraima, foi marcado, como ressalta Mendonça Neto (2011, p. 22), “pelo uso da repressão, que instalara seus dispositivos arbitrários na máquina administrativa, pela coerção do funcionalismo público e pela intimidação da população, para isso fazendo uso do aparato institucional”.

Entre 1967 a 1969, têm-se no Território Federal de Roraima o primeiro governo do Tenente Coronel Hélio da Costa Campos. Neste mesmo período, o cenário nacional estava caracterizado por uma maior liberalização de créditos e ampliação dos gastos estatais, o que beneficiara diretamente seu governo no território e principalmente seu segundo mandato (1970-1974).

Segundo Souza e Vieira (2009), Hélio Campos teve sob sua responsabilidade a realização de uma série de obras de infraestrutura no território. Os referidos autores destacam que, em 1969, o território apresentava um aspecto bem diferente de períodos anteriores, pois já se encontrava com várias obras em andamento, como as Companhias de Água e Esgoto (CAER), Centrais Elétricas de Roraima (CER) e de telecomunicações (TELAIMA), que estavam em adiantada fase de funcionamento. Nessa época também “saiu a autorização para construir o Banco de Roraima e a energia passa a ser oferecida 24 horas na cidade”, então se pode perceber que diferentemente do primeiro governador, o Coronel Dilermando Cunha da Rocha, o Tenente Coronel Hélio da Costa Campos pôde desenvolver por meio de incentivo do governo federal uma política mais forte e de dado caráter desenvolvimentista, entretanto, este “desenvolvimento” estava atrelado ao tema da Segurança Nacional.

Esta mudança no perfil do Território foi beneficiada pelo Decreto-Lei nº 411/69, por meio do qual ocorreu à ampliação dos recursos para o Território, bem como proporcionou uma maior autonomia para o governo local. Dentre as mudanças previstas neste decreto, destaca-se o Art. 2º:

Art. 2º - que a União administrará os Territórios tendo em vista os seguintes objetivos: I - desenvolvimento econômico, social, político e administrativo, visando à criação de condições que possibilitem a sua ascensão à categoria de Estado; II - ocupação efetiva do território, notadamente dos espaços vazios e zonas de fronteira mediante o povoamento orientado e a colonização. (BRASIL, 08.01.1969)

As mudanças citadas possibilitaram o avanço vivido no segundo governo Hélio Campos, tendo em vista que o mandato em análise (1970-1974) foi concomitante ao período do “Milagre Brasileiro”, diferentemente do governo do Coronel Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967), caracterizado pela contenção de gastos (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Entre os dois mandatos do Tenente Coronel Hélio da Costa Campos assume o governo o major aviador Walmor Leal Dalcin (1969-1970), ficando apenas por nove meses no comando do Território Federal. O major Walmor Dalcin deu continuidade aos projetos deixados pelo governador Hélio Campos, “inclusive, assinando convênios já firmados [...]” (SOUZA; VIEIRA, 2009, p. 70). Realizou mudanças na esfera administrativa, no que se refere a trocas de prefeitos de Boa Vista e Caracará e dos secretários de governo, “nomeando seu genro prefeito da capital e sua filha diretora do Serviço de Informações no Palácio 31 de Março [...]” (SOUZA; VIEIRA, 2009, p. 70), caracterizado para Souza e Vieira (2009) uma nítida ação de nepotismo.

Em março de 1970 reassume o governo do Território Federal de Roraima o Tenente Coronel Hélio Campos. Com a sua volta, há uma continuidade das obras de infraestrutura na capital. Este segundo mandato foi marcado também por construção de estradas e de grandes pontes de concreto, que simbolizaram toda uma época e que viabilizaram as comunicações e o comércio (SOUZA, 2008; SANTOS, 2004). A exemplo, temos a construção da

Ponte sobre o Rio Branco – A Ponte dos Macuxi, “que deu início à BR 401, a qual liga diretamente Boa Vista, a capital de Roraima, a Bonfim, na fronteira com a Guiana” que foi concluída somente no governo de Fernando Ramos Pereira (SILVA JR. apud SANTOS, 2004, p.126).

Portanto, com a prioridade dada a Amazônia e, por conseguinte ao Território Federal de Roraima no período pós-64, toda a conjuntura político-administrativa desta área passou por modificações significativas, tendo em vista que as mesmas foram tomadas com o objetivo maior da integração nacional.

### **Política e poder político em roraima de 1964 a 1974**

De acordo com Castro (s/d.), na visão dos militares o sistema democrático, prevalecente no Brasil desde o fim da Segunda Guerra Mundial, demonstrou ser incapaz de combater a *ameaça comunista* e com o ideal de combater este *inimigo* iminente, implantou-se um regime político que conforme Castro (SD.), “privilegiava a autoridade do Estado em relação às liberdades individuais, e o Poder Executivo em detrimento dos poderes Legislativo e Judiciário”. Partindo deste princípio, com a mudança na política central, o Território Federal de Roraima passou para um poder político local centrado em figuras que exerceram seus governos de maneira autoritária e cooptativa.

Como supracitado, é relevante ressaltar que *Política* segundo Norberto Bobbio, é a resultante da práxis humana, a tudo aquilo que se refere a cidade, ao Estado, que é social e sociável. Sendo assim, a política entendida

desta forma está estritamente ligada ao conceito de poder, que conforme Bobbio (1999, p. 160-161), pode ser: [...] definido tradicionalmente como consistente nos meios para se obter alguma vantagem [...] ou, de modo análogo, como o conjunto dos meios que permitem conseguir os efeitos desejados [...].

Considerando tal premissa, pode-se mencionar que no Território Federal de Roraima o poder exercido pelos governos pós-64 foi executado de maneira a se obter os objetivos contidos na Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, como forma de se combater o *inimigo interno* e salvaguardar o Território Nacional. Bobbio (1999, p. 161), ainda destaca que os meios para se alcançar os fins desejados seria o domínio sobre outros homens, como o referido autor menciona “o poder é definido ora como uma relação entre dois sujeitos, na qual um impõe ao outro a própria vontade, determinando-o seu, malgrado o comportamento [...]”.

Ainda segundo Bobbio (1999, p. 163), existem várias formas de poder do homem sobre o homem, e o poder político é apenas um desses.

O poder político [...] funda-se sobre a posse dos instrumentos através dos quais se exerce a força física (armas de todo tipo e grau): é o poder coativo no sentido estrito da palavra. O poder político é em qualquer sociedade de desiguais o poder supremo, isto é, o poder ao qual todos os outros estão subordinados [...].

O uso da força é apenas uma das formas para se distinguir o poder político dos outros tipos de poder, entretanto, não quer dizer que necessariamente seja suficiente para a sua existência.

A partir de 1964, a política no Território Federal de Roraima mudou visivelmente, não apresentando de forma tão presente aquela instabilidade política do período inicial da criação do Território e aquelas constantes trocas de governadores. Vale ressaltar aqui que quando se refere a instabilidade política, queremos nos remeter a disputa que ocorria para nomeações de governadores e pelo poder político da época.

O Tenente Coronel Dilermando Cunha da Rocha exerceu no Território uma política e poder político forte e centralizador. Porém, como destaca Souza (2008), as “repercussões políticas do Estado Militarizado no Território Federal de Roraima antevêm ao seu governo [...]”, sendo as primeiras medidas tomadas por assim dizer, no governo de Francisco de Assis Albuquerque Peixoto (1963-1964) que como já referido instituiu por meio do Decreto nº 23 a Comissão Territorial de Investigação de Atividades Subversivas de Funcionários, que tinha por objetivo apurar mediante investigação sumária, qualquer tentativa “contra a segurança do país, o regime democrático e a probidade da administração pública praticada por servidores territoriais, federais e municipais deste território [...]” (SOUZA, 2008, p.73), gerando, desta forma, insegurança no funcionalismo público do Território.

De acordo com Souza (2008), entretanto, as primeiras consequências deste decreto somente foram sentidas no governo do Coronel Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967), que começou os expurgos e demissões na burocracia do Território. Neste período, os funcionários da administração

pública viveram sob constantes ameaças por meio dessas investigações sumárias, sendo qualquer atitude suspeita investigada. A sociedade não ficou aquém desta repressão sofrida pelo funcionalismo público do Território, sendo criados os Inquéritos Policiais Militares para investigar a sociedade.

No que se refere ao campo político, é interessante que se perceba que a política desenvolvida pelos governadores da época não foi extremamente conflituosa, visto que o partido da oposição desempenhava seu papel dentro dos limites então permitidos.

O senhor João Pujucam Pinto Souto Maior ex membro do Movimento Democrático Brasileiro - MDB destaca:

[...] Aqui no Território não houve repressão nenhuma, fomos chamados só uma vez quando no início da Ditadura Militar [...] João Ipujucam, João Santoris e um casal de estudantes foram presos para averiguações, onde foram muito bem tratados e depois do interrogatório o Comandante da 9º Companhia de Fronteira, mandou um militar deixá-los em casa de carro [...]. Eles não levavam muito em conta a ideologia política não, eles não perseguiam politicamente ninguém, mesmo o tenente coronel Dilermando Cunha da Rocha que era um governo muito temperamental, agia por impulso, porém nunca perseguiu alguém por essa questão ideológica nós éramos poucos e totalmente dependente do governo federal, do contra-cheque da União [...] não houve aqui no Território aquela caça as bruxas que víamos acontecer fora do Território [...] A turma que fazia oposição ao governo, [...] não era perseguida ela era até preferida com relação a promoção [...] (João Pujucam Souto Maior. Entrevista concedida a Sônia Suely Soares de Souza em 28.11.2008).

Desta forma, pode-se notar que existiu no Território Federal de Roraima dois quadros opostos: um de controle

autoritário para com a sociedade, ao funcionalismo público e entre outros níveis; e outro de dada moderação quanto a oposição política no Território, sendo muitas vezes como se percebe no relato do senhor João Pujucam a mesma cooptada.

Diferentemente da política e do poder político exercido pelo governador Dilermando Cunha da Rocha, o Tenente Coronel Hélio da Costa Campos durante seus dois mandatos (1967-1969 e 1970-1974) exerceu uma política não tão repressiva para com a sociedade local. O mesmo é empossado em abril de 1967 e a partir daí se deu início a um novo quadro político no território. Bem como frisam Souza e Vieira (2009, p. 79), o rigor militar que se fazia presente na vida política local e da sociedade territorial fora amenizado, de maneira que desapareceu “do Boletim Oficial o grande número de apreensão de mercadorias contrabandeadas” na época. Entretanto a prática dos inquéritos policiais não foi deixada de lado, sempre que necessário, devido a alguma irregularidade ou suspeita os inquéritos eram reativados (SOUZA; VIEIRA, 2009).

Fato de dado destaque mencionado por Souza (2008) trata-se da concessão ao governador Hélio Campos dos agradecimentos de cidadão de Boa Vista. O *Jornal Boa Vista* (10.11.1974, p.03) destaca que:

Esse pedido de agradecimento foi uma reivindicação da sociedade roraimense que estava assustada com o ritmo que as intimidações tomaram conta no primeiro governador e por meio de abaixo-assinado, as famílias tradicionais, autoridades eclesíásticas, representantes da classe de funcionários e o povo em geral ressalta os relevantes serviços que ele vinha prestando a esta comunidade.

Visto isto, fica nítido que nos governos Hélio Campos (1967-1969 e 1970-1974) este conseguiu obter o reconhecimento e a confiança da população local, entretanto esta ideia não era comum a toda a sociedade. Segundo Souza e Vieira (2009), a administração do governador não agradou a todos e principalmente aqueles que queriam continuar usufruindo dos poderes conquistados durante o governo de Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967).

Segundo Mendonça Neto (2011), quando verificado os Boletins Oficiais da década de 1970 percebeu-se que a maioria das famílias tradicionais, grupos políticos e sociais de dado destaque daquele momento se encontravam cooptados pela máquina administrativa, “acomodados no interior do aparelho estatal, da administração direta ou nas empresas públicas que foram criadas”.

Numa clara ação de uso do poder político por parte do governador Hélio da Costa Campos, João Pujucam P. S. Maior relata que:

[...] O governador me recebeu no gabinete e depois de tecer alguns comentários sobre meu trabalho frente a União Roraimense dos Estudantes Secundaristas (URES), disse que isso não ia me atrapalhar não, [...] chamou a diretora do pessoal dona Clotilde e perguntou se havia alguma função gratificada [...] mandou que batesse uma portaria me nomeando [...] ela disse que eu não poderia ocupar aquela função, isso irritou o governador que olhou para ela e perguntou: - Eu lhe perguntei alguma coisa? Ela respondeu que estava apenas fazendo a obrigação dela esclarecendo o que previa a legislação vigente, ele não deu a mínima e mandou fazer a portaria e eu passei a receber uma gratificação do governo neste tempo. Neste sentido eu te digo o poder do governador era realmente incontestável e autoritário (João Pujucam

Souto Maior. Entrevista concedida a Sônia Suely Soares de Souza em 28.11.2008).

Como referido, entre os dois períodos de governo do Tenente Coronel Hélio da Costa Campos, se teve por um intermédio de nove meses o governo do Major Aviador Walmor Leal Dalcin (1969-1970), esta fase se caracterizou pela volta da repressão social. O quadro político, conforme Souza (2008, p. 95), explicitava de maneira clara qual o “compromisso real do governo, a Comissão de Inquérito Administrativo, os Inquéritos Policiais militares, os Processos e pedidos de *Habeas Corpus* voltam a aparecer no Boletim Oficial com muita expressividade”.

Segundo Souza e Vieira (2009), a administração do governador Walmor Dalcin foi tumultuada devido a pressão que passou a existir na sociedade. Isto pode ter acarretado no adiamento de sua exoneração do cargo, fato interessante destacado pelos autores citados sobre este episódio, levando-se em conta que talvez este “pediu demissão em virtude de uma denúncia feita ao Governo Federal pela oposição, sendo este também, um feito inédito no país [...]” (SOUZA; VIEIRA, 2009, p. 81).

Desta forma, levando em consideração o seguinte quadro político durante o curto espaço de tempo em que se encontrou no governo o Major Aviador Walmor Leal Dalcin, se pode notar que o mesmo não apresentou características de grande consideração, visto que sua administração foi conturbada e em até alguns momentos o próprio governador considerado como alguém sem juízo (SOUZA, 2008).

Em suma, se percebe que no Território Federal de Roraima os governos de Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967), Hélio da Costa Campos (1967-1969 e 1970-1974) e Walmor Leal Dalcin (1969-1970), tiveram diferenças significativas, oscilando entre momentos de repressão e outros de significativa calma. E observamos ainda que estas administrações não deixaram de se utilizar de seu poder político com o propósito de pôr em prática os objetivos dos governos militares.

### **Considerações finais**

Antes do golpe de 1964 o Território Federal de Roraima apresentava uma infraestrutura e estrutura administrativa praticamente inexistentes, quadro que se modificou com o regime militar (1964-1985), principalmente a partir de 1970. O ano de 1970 foi o período em que o Estado tomou para si a incumbência da ocupação e integração da Amazônia à nação, visto questões econômicas e geopolíticas. Além de ser o período do *milagre econômico*<sup>39</sup> onde o Estado passou a investir e destinar maior capital para esta região.

Devido a isto no Território Federal de Roraima tivemos uma política e poder político forte e centralizador,

---

<sup>39</sup> A esse respeito ver as obras de: EARP, Fábio Sá; PRADO, Luiz Carlos Delorme. O “milagre” brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs). O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Ver também: ALVES, Maria Helena Moreira. Estado e Oposição no Brasil (1964-1985). 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

onde a cooptação<sup>40</sup> foi o principal instrumento de controle e manutenção da sociedade por parte dos governadores colocados no cargo. Observamos que os governadores se utilizaram deste poder para cooptar a sociedade em cargos públicos da máquina administrativa, como vimos no caso do senhor João Pujucam.

Entretanto como vimos este não fora um fato unânime entre estes, visto que como no caso do Major Walmor Leal Dalcin este mesmo tendo em mãos um forte poder político não conseguiu desenvolver sua prática política no Território. Sendo seu governo caracterizado pelo nepotismo e outras práticas que ocasionaram sua exoneração do cargo com apenas seis meses de exercício.

É possível notar que é somente durante o segundo governo Hélio Campos (1970-1974) que Roraima passou por transformações evidentes, resultado da prática política deste governador e da conjuntura da política nacional, onde este direcionou a esta região diversos planos e projetos para sua *integração* ao restante do país. Ao se analisar os Boletins Oficiais e jornais, notamos o alto número de licitações para as realizações de obras, tanto para a ampliação - por exemplo, a CER e CAER -, bem como para a construção de pontes, estradas, escolas, hospitais e outros avanços dos quais necessitava o Território naquela época, para seu *desenvolvimento* (com o objetivo de atrair investimentos para esta região) e integração ao restante do país.

---

<sup>40</sup> Para saber como se processou esta cooptação da população roraimense por estes governadores militares ver a obra de: MENDONÇA NETO, Theotonio Pereira de. O Governo Hélio da Costa Campos (1970-1974) Cooptação e Poder no Território Federal de Roraima. Boa Vista/ RR, 2011. Monografia de Graduação em História.

Portanto podemos concluir observando que no território Federal de Roraima os governos de Dilermando Cunha da Rocha (1964-1967), Hélio da Costa Campos (1967-1969 e 1970-1974) e Walmor Leal Dalcin (1969-1970), tiveram diferenças significativas, oscilando entre momentos de repressão e outros de significativa calma. Frisa-se ainda, que nenhuma destas administrações ficou aquém do uso do poder político em seu sentido estrito, com objetivo maior de colocar em prática os propósitos contidos em seu projeto de modernização nacional, sendo as populações indígenas<sup>41</sup> as maiores prejudicadas nesse processo de modernização da Amazônia.

## **Bibliografia**

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2012.

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALVES, Maria Helena Moreira. Estado e Oposição no Brasil (1964-1985). 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

---

<sup>41</sup> Acerca disto podemos exemplificar com Hélio da Costa Campos quando em 1977 mandou fechar a assembleia que ocorria com a presença de tuxauas, onde se discutia sobre os problemas de suas comunidades, pela FUNAI e a Polícia Federal. O que desencadeou “reações no modo de atuação dos missionários da Consolata junto aos índios” (ARAÚJO, 2006, p. 80). Para saber mais acerca desta relação entre militares e os povos indígenas no Território Federal de Roraima, bem como da atuação da Igreja Católica nesse processo e principalmente acerca da Assembleia de 1977, indicamos as seguintes obras. ARAÚJO, Melvina. Do Corpo à Alma: Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006. VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). O Rio Branco se Enche de História. 2º Ed. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Brasil: Nunca Mais. 30. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

ARAÚJO, Melvina. Do Corpo à Alma: Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

ASCONAVIETA, Nery Jocasta Denis. Conceitos geopolíticos da década de 1970: uma análise do Tratado de Cooperação Amazônica - TCA. 2013. 54p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista/RR. 2013

BARROS, José D'Assunção. O Campo da História: especialidades e abordagens. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BECKER, Bertha K. Amazônia. 6. ed. São Paulo: Ática, 1998.

BIOGRAFIA Hélio Campos. Jornal Boa Vista. Boa Vista, 10.11.1974, p.03.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Orgs). Dicionário de Política. 13. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009. v. 1,2. 1.300p.

BOBBIO, Norberto. Teoria geral da política: a filosofia e as lições dos clássicos. 20ª Tiragem. Rio de Janeiro: Elsevier, 1999.

BOMFIM, Paulo Roberto de Albuquerque. A Ostentação Estatística (um projeto geopolítico para o território nacional: Estado e planejamento no período pós-64). 2007. 387p. Tese (Tese de Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BORGES, Nilson. A Doutrina e Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs). O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BRASIL, Decreto Lei nº 411, de 8 de janeiro de 1969. Dispõe sobre a administração dos Territórios Federais, a organização dos seus municípios e dá providências. Disponível em: <bibliotecadigital.fgv.br/>. Acesso em: 15 Set. 2013.

BRENNER, Eliana de Moraes; JESUS, Dalena Maria Nascimento de. Manual de Planejamento e Apresentação de Trabalhos Acadêmicos: Projeto de Pesquisa, Monografia e Artigo. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

CASTRO, Celso. O golpe de 1964 e a instauração do regime militar. Disponível em: <cpdoc.fgv.br>. Acesso em: 10 Set. 2014.

COMBLIN, Joseph. A ideologia de segurança nacional: o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DESLANDES, Suely Ferreira. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual. In: Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). 28. ed. – Petrópolis/RJ: Vozes, 2009, p. 31-60.

EARP, Fábio Sá; PRADO, Luiz Carlos Delorme. O “milagre” brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs). O Tempo da Ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009

FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia. 10ª Tiragem. – Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 61 – 89.

FREITAS, Aimberê. A história política e administrativa de Roraima: 1943-1985. Manaus: Calderaro, 1993.

FREITAS, Aimberê. Políticas Públicas e Administrativas de Territórios Federais Brasileiros. 2. ed. [S.1.] Corprint, 1997.

HOBBSAWM, Eric. Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991. 2. ed/47ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

IBGE, geografia do Brasil-Região norte, V.3. Rio de Janeiro, 1991.

LIMA JUNIOR, José Ribamar de Almeida. O desenvolvimento do setor industrial no Território Federal de Roraima entre 1975 a 1983: A criação e implantação do Distrito Industrial de Boa Vista. 2013. 57p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista/RR, 2013.

MARTINS, Elisângela. Memória do Regime Militar em Roraima. 2010. 221p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2010.

MAGALHÃES, Maria das Graças Dias. Amazônia, o extrativismo vegetal no Sul de Roraima: 1943-1988. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

MAGALHÃES, Maria das Graças Dias. O Estado de Roraima e as Fronteiras com a Venezuela e a Guiana. Textos & Debates, Boa Vista/RR, v.12, n. 12, p.57-65, Jan/Jun. 2007.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 7. ed. – 2º reimpressão. – São Paulo: Atlas, 2008.

MENDONÇA NETO, Theotônio Pereira de. O Governo Hélio da Costa Campos (1970-1974) Cooptação e Poder no Território Federal de Roraima. Boa Vista/ RR, 2011. Monografia de Graduação em História.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de; MAGALHÃES, Maria Das Graças dos Santos Dias. Questão do Pirara: Roraima. Textos & Debates, Boa Vista/RR, v. 14, n. 14, p. 103-55 117, jan./junh. 2008.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. A Herança dos descaminhos na formação do estado de Roraima. São Paulo, 2003. 359p. Tese (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 2003.

PEREIRA, Mariana Cunha. A Memória de Brasileiros e Guianenses. Textos & Debates, Boa Vista/RR, v. 17, n. 17, p.118-146, julh./dez. 2009.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia. 4. ed. São Paulo: Rêspel, 2012.

RIBEIRO L. J., Manoel. Formação e Reorganização dos grupos políticos do Estado de Roraima: De 1985 A 1998. 2008. 67p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista/RR, 2008.

RÉMOND, René. O retorno do político. In: CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (Orgs). Questões para a história do presente. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RÉMOND, René. Uma História Presente. In: RÉMOND, René (Org). Por uma História Política. 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 13 – 36p.

SANDRONI, Paulo. Novíssimo Dicionário de Economia. São Paulo: Best Seller, 1999.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra. Políticas Públicas, Economia e Poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000. 2004. 271p. Tese (Tese de Doutorado) – Núcleo dos Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra. Fronteiras, Poder e Conflito na Amazônia: O Caso de Bonfim e Pacaraima. In: ROCHA, Leandro Mendes (Org). Etnicidade e Nação. Goiânia: Cânone, 2006, 99-125p.

SANTOS, Nélvio Paulo Dutra. Roraima: possibilidades e impossibilidades da formação de uma elite regional. In: MAGALHÃES, Maria das Graças Santos Dias; SOUZA, Carla Monteiro de. (Org.). RORAIMA/BOA VISTA: Temas sobre o regional e o local. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012, p. 105-124.

SILVA, Ângela Maria Moreira. Normas para apresentação dos trabalhos técnico-científicos da UFRR. Editora da UFRR, 2007.

SILVA, Ângela Maria Moreira. Normas para apresentação dos trabalhos técnico-científicos da UFRR. Editora da UFRR, 2012.

SILVA, Amanda Araújo da. O Segundo Governo Hélio Campos (1970-1974): A Política de Segurança Nacional e

Desenvolvimento no Território Federal de Roraima. 2015. 56 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2015.

SILVA, José Maria da; SILVA, Emerson Sena da. Apresentação de Trabalhos Acadêmicos: normas e técnicas. 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SILVA, Antônio Carlos Ribeiro da. Metodologia da pesquisa aplicada à contabilidade: orientações de estudos, projetos, artigos, relatórios, monografias, dissertações, teses. São Paulo: Atlas, 2010.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Dicionário de Conceitos Históricos. 3. ed. – São Paulo: Contexto, 2010.

SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. Sociologias, Porto Alegre, n. 16, ano 8, p. 20-45, jul/dez, 2006.

SOUZA, Sônia Suely Soares. Um Território Federal Dentro de um Estado Militarizado: O Exemplo do Governo do Tenente Coronel Hélio da Costa Campos em Roraima de 1967 a 1974. Boa Vista, 2008. 144p. Monografia de Especialização em História Regional.

SOUZA, Sônia Suely Soares; VIEIRA, Jaci Guilherme. Roraima: Território Federal sob o Governo Militar (1964-1985). Textos & Debates, Boa Vista/RR, v.17, n. 17, p.65-89, julh./dez. 2009.

SKIDMORE, Thomas E. BRASIL: de Castelo e Tancredo (1964-1985). 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

VELOSO, Fernando A.; VILLELA, André.; GIAMBIAGI, Fábio. Determinantes do “Milagre” Econômico Brasileiro (1967-1973): Uma Análise Empírica. RBE, Rio de Janeiro, v. 62, n. 2, p.221-246,

abr./jun. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rbe/v62n2/06.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbe/v62n2/06.pdf)>. Acesso em: 06 abr. 2015.

WEBER, Max. Ciências e Política: Duas Vocações. 2. ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2001.

**PARTE II**  
**PROTAGONISMO INDÍGENA NO**  
**BRASIL CONTEMPORÂNEO**  
**Reflexões sobre resistências e**  
**agências indígenas a partir da**  
**segunda metade do século XX**



# A CONSTRUÇÃO DA BR-174 (1967-1977) O Estado e os Waimiri-Atroari

Thiago Gome de Oliveira<sup>42</sup>  
Giseli Depra<sup>43</sup>

## Introdução

Este artigo apresenta uma reflexão sobre os Waimiri-Atroari, durante a construção da rodovia BR-174<sup>44</sup>- entre os anos 1967-1977-, por meio de ações do Regime Militar Brasileiro, que com seus projetos de integração buscou a integração da região norte ao restante do país - especificamente o atual estado de Roraima e Amazonas. A abertura da rodovia se mostrava estratégica para a integração nacional, visto seu caráter geopolítico e econômico para a região Amazônica. Nesse contexto os Waimiri-Atroari, ofereceram resistência à abertura da via e como consequência, sofrem um bárbaro processo de genocídio.

A delimitação espacial da pesquisa privilegia a abrangência da área indígena Waimiri-Atroari e parte do traçado da BR-174 que adentra na respectiva área. Esta área indígena foi criada pelo Decreto nº 68.907, de 13 de julho de 1971, assinado pelo presidente General Emílio

<sup>42</sup> Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), Pós-Graduando do curso de especialização em História da Amazônia pela Universidade Estadual de Roraima (UERR).

<sup>43</sup> Professora do Curso de Licenciatura em História e de Especialização em História da Amazônia na Universidade Estadual de Roraima (UERR).

<sup>44</sup> Rodovia que liga o estado do Amazonas ao estado de Roraima e cortou o território dos Indígenas Waimiri-Atroari.

G. Médici. A delimitação temporal compreende o ano de 1967, quando a rodovia começou a ser construída por iniciativa do Governo do Amazonas, até 1977 quando fora concluída pelo Regime Militar Brasileiro.

A metodologia envolveu trabalho bibliográfico e pesquisa de campo. Parte do trabalho de campo foi desenvolvido no Centro de Documentação Indígena (CDI), onde foi possível encontrar materiais bibliográficos e documentais que ajudaram compreender o processo de abertura da estrada e a consequente exploração dos indígenas. Também foram analisados os relatórios da Funai que forneceram importantes informações para compreender esse processo que envolve os Waimiri-Atroari e a construção da rodovia 174.

O artigo apresenta a seguinte configuração: Os Waimiri-Atroari, desde os primeiros Contatos até o Regime Militar Brasileiro; O milagre econômico, os indígenas a Funai; As etapas de construção da Br-174 (1967-1977); Um estado autoritário, A Br-174 e os Waimiri-Atroari e Considerações Finais.

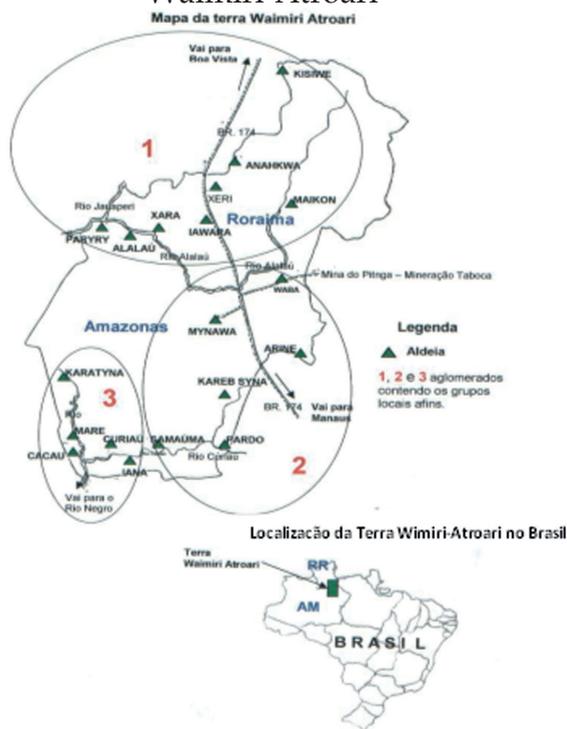
### **Os Waimiri-Atroari, desde os primeiros contatos até o regime militar brasileiro**

Relatos do século XVII indicam a presença de indígenas ocupando a margem esquerda do Rio Negro compreendendo a área que se estende do rio Jatapu ao Rio Branco (CARVALHO, 1982, p. 4). Um desses povos é o grupo étnico conhecido pela sociedade nacional como os Waimiri-Atroari, da família linguística Carib, que

habitava os vales dos rios Camanaú, Alalaú e Abonari, seus afluentes e cabeceiras, atualmente vivem no norte do Estado do Amazonas e sul de Roraima, pontua Baines (1990, p. 25).

Na figura 1 é possível visualizar a localização atual do grupo Waimiri-Atroari:

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Waimiri-Atroari



Fonte: Matarezio, 2010, p. 18

Opovo denominado hoje Waimiri-Atroari, nos relatos de pesquisadores, viajantes e missionários que estiveram

na área compreendida entre os rios Jauperi e Pitinga, na margem esquerda do Rio Negro, os nomearam de diversas formas (CARVALHO, 1982). Barbosa Rodrigues, por exemplo, teria sido um famoso etnólogo brasileiro e foi um dos primeiros que manteve contatos amistosos com os indígenas Waimiri-Atroari, na ocasião, denominou-os de Crichanas. Em outros relatos, conforme pontua Carvalho (1982) este grupo também fora denominado pela alcunha de: Tarumás, Caripunas, Cericunas, Alalaus, Jauaperi e Wautemiri. (1982, p. 4)

No início do século XIX, algumas vilas se estabeleceram no entorno da Terra Waimiri-Atroairi, a exemplo da Vila Moura, Carvoeiro e Airão, às margens do Rio Negro. Este tipo de ocupação avança por todo este século. E no princípio do século XX, quando os recursos naturais presentes nessa região ganham importância economicamente, o contato conflituoso com a aquela comunidade intensificasse. À medida que os exploradores adentravam em suas terras para extração de castanha do Brasil, balata e outros recursos naturais, ocorre a resistência indígena levando os exploradores a empregar o uso da força contra eles com o intuito de assegurar a exploração, contando assim com o apoio do Estado (CARVALHO, 1982).

Na segunda metade do século XX, durante o Regime Militar, o ideal de desenvolvimentismo, via nos indígenas um empecilho para o progresso, e parte do Congresso Nacional também defendiam esta postura: “muitos legisladores argumentavam que seria conveniente, tendo em vista o desenvolvimento nacional, usar as

mesmas táticas de extermínio que os militares americanos praticaram contra índios na ocupação de quase toda América do Norte” (DAVIS, 1978, p. 24)

A integração do vasto território Amazônico torna-se um dos principais projetos do Regime Militar:

A ocupação da Amazônia se torna prioridade máxima após o golpe de 1964, quando fundamentado na doutrina de segurança nacional, o objetivo básico do governo militar torna-se a implantação de um projeto de modernização nacional, acelerando uma radical reestruturação do país, incluindo a redistribuição territorial de investimentos mão-de-obra, sob forte controle social. (BECKER,1998, p. 12)

A partir do final da década de 1960 a Amazônia ganha importância geopolítica e econômica, para o Regime Militar Brasileiro, devido a sua relação com os países fronteiriços, No intuito de fazer frente as suas expansões para as suas respectivas Amazônias, e pelas questões internas do Brasil, sendo sua “ocupação” vista como solução para as tensões sociais do Nordeste (BECKER, 1998). A integração dessa região visava que a mesma não se voltasse para a zona de influência do Pacífico e do Caribe. O Brasil buscava uma atuação efetiva de desenvolvimento e conexão com os países da Amazônia Sul-Americana, além do cunho nacionalista e defensivo que permeavam as ações do Regime Militar.

Os militares almejavam a integração da região Amazônica or meio de rodovias que são planejadas para sua conexão com o restante do país e com os países vizinhos. Isso permitiria acesso a pontos estratégicos fronteiriços, e também deviam escoar uma possível produção de

minérios das reservas minerais mapeadas pelo Projeto Radar da Amazônia (RADAM). Para desenvolver seus planos, o Regime Militar buscou integrar as comunidades indígenas ao contexto nacional de forma rápida e sem preocupações com as consequências desse processo acelerado. Exemplo desse contato avassalador pôde ser observado na fala do General Ismarth de Araújo Oliveira, então presidente da Funai: “Minha tarefa será a de integrar o índio na sociedade nacional porque é impossível deter o processo de desenvolvimento do país com argumento de que os índios deveriam ser protegidos e mantidos em seu estado puro.” (apud DAVIS, 1978).

Os traçados das rodovias não levavam em apreço as terras indígenas ou os interesses dessas comunidades, pelo contrário, seus traçados, passando por esses espaços, eram vistos com bons olhos pelo Regime Militar. Essa postura de indiferença com a população indígena fica explícita na fala do General Mauricio Rangel Reis, que na ocasião de 1974 exercia o posto de Ministro do Interior: “Essa é uma promessa que posso fazer com firmeza: vamos criar uma política de integração da população indígena na sociedade brasileira o mais rapidamente possível... pensamos que os ideais de preservação da população indígena em seu próprio habitat são bonitos, mas irrealis”. (apud DAVIS, 1978)

A busca pela inserção dessas comunidades indígenas no contexto nacional fazia parte da política oficial do Regime Militar. Várias comunidades indígenas foram afetadas, como o Parque Nacional do Xingu, por exemplo, com a construção da rodovia BR-242 colocou em risco os

indígenas que se encontravam nos limites do parque. Os irmãos Vilas Boas e outros simpatizantes da causa indígena questionaram a construção dessa rodovia e ressaltavam que a rodovia poderia ser construída passando por fora dos limites da reserva.

### **O milagre econômico, os indígenas e a Funai**

No fim da década de 1960 até meados da década de 1970, o Brasil passa pelo chamado “milagre brasileiro”, momento que o governo militar empreendeu recursos para implementar os seus projetos desenvolvimentistas. Em consequência foram construídas as rodovias: Transamazônica (BR-230), Perimetral Norte (BR-210), Cuiabá-Santarém (BR-163) e Manaus-Boa Vista (BR-174), entre outras rodovias planejadas para interligar a Amazônia. À medida que elas eram construídas tornava-se necessário ultrapassar os obstáculos ao capital e ao desenvolvimento, nesse caso, os indígenas.

Peripécias da construção da BR-174 foram documentadas por jornais da região, agentes do governo que trabalharam em sua construção e por diversos pesquisadores que posteriormente desenvolveram pesquisas sobre o processo de ocupação da Amazônia durante o Regime Militar. Importantes referências neste assunto são, por exemplo, os trabalhos de Stephen Baines (1990) e Egidio Schwade, missionário responsável pelo relatório da Comissão da Verdade do Amazonas (2012), além de arquivos e relatórios produzidos pela Comissão Pró-Índio (1968).

Os registros produzidos pela Fundação Nacional do Índio são elementares para a compreensão atuação desta instituição junto aos indígenas durante o Regime Militar. Informações encontradas no 1º Relatório intitulado O Genocídio Do Povo Waimiri-Atroari (Comitê Estadual da Verdade, 2012), em documentos expedidos pela Funai, indicam que este órgão atuou para defender os interesses nacionais buscando o contato com as comunidades indígenas que seriam afetadas apenas para dar passagem ao “Progresso”, montando frentes de atração e aldeando.

Entretanto o processo de contato empreendido pela Funai foi complexo, e houve diversas fragilidades nas frentes de atração para pacificar os indígenas, muitos índios não se submeteram à estas frentes de atração com a facilidade que aquele órgão previa.

#### **As etapas de construção da BR-174 (1967-1977)**

A BR-174 (que liga Manaus-Boa Vista ou Manaus-Caracaraí), foi iniciada saindo de Manaus em 1967, e de acordo com as denúncias do Comitê Estadual da Verdade, no 1º Relatório (2012), não houve prévio contato com os indígenas Waimiri-Atroari, visto que o traçado da rodovia passaria pelas terras ocupadas por esse povo. Vale ressaltar que no ano de 1968 foi realizada uma expedição a essa área sob o comando do Padre Calleri, expedição essa que teve um fim trágico, quase todos os integrantes da expedição foram mortos. A expedição tinha como objetivo principal pacificar os indígenas retirando-os do traçado da BR-174. De modo estratégico, as mortes atribuídas

aos Waimiri-Atroari, fato que justificaria o avanço sobre aquele povo, uma vez que com esse episódio os indígenas foram classificados como bárbaros e perigosos.

As máquinas para construção e instalação dos postos de apoio aos trabalhadores envolvidos nada BR-174, adentram os limites da área Waimiri-Atroari no ano 1972, perdurando até 1977, quando a abertura da estrada foi concluída. Nesse período inicial, os conflitos ocorrem de forma mais acentuada (BAINES, 1990). Documentos encontrados 1º Relatório Comitê Estadual da Verdade (2012) comprovam que a FUNAI exercia com autoridade militar sua relação com os indígenas. Os funcionários que trabalhavam em área indígenas dispunham de arsenal bélico. informação que indica um perfil de relação autoritária entre a Funai e indígenas.

### **Um Estado autoritário, a Br-174 e os Waimiri-Atroari**

A BR-174 foi construída por uma demanda do Estado Nacional em integrar a região amazônica ao contexto nacional devido o seu valor econômico e principalmente geopolítico. Esta rodovia que ao seu término interligou o antigo Território Federal de Roraima ao restante do país por meio de via terrestre, também cortou ao meio a terra Indígena onde habita os Waimiri-Atroari. Em consequência, essa via deixou marcas presentes até a contemporaneidade, como por exemplo o fechamento de circulação de veículos de passeio e de carga justamente no trecho da área indígena.

Compreender tais aspectos do processo de construção provoca o entendimento de minúcias do processo e o que

levou os indígenas a realizar ações de resistência contra a construção da via. A população em geral, desconhecendo as lutas e resistências que ocorreram poderão tratar o assunto com discursos preconceituosos, reproduzindo velhos estigmas sobre a população indígena. Para tal entendimento é necessário a compressão dos conceitos norteadores desta pesquisa, tais como: política e o poder. Parte-se do pressuposto do poder na visão Weberiana, em que o Estado é detentor do poder e tomou apenas para si o monopólio do uso legítimo da ação coercitiva. As políticas tratadas aqui não são locais, são políticas de cunho presidencial desenvolvidas e dadas continuidade em todo o Regime Militar. Para compreensão de tal questão se faz necessário uma elucidação do que se entende pelo conceito de política (WEBER, 2008).

Para Max Weber (2008), a política é um termo amplo podendo estar nas áreas educacionais, na política do presidente, entre outras, mas para efeito deste trabalho, a priori a concepção de política como a liderança do Estado. Quando o Estado Nacional tomou para si a construção da BR-174, planejada muito antes de sua execução, isso só foi possível graças à existência de uma conjuntura política, econômica e de segurança nacional que possibilitou ao Estado, neste caso o governo Militar, realizar as políticas e ações que viabilizassem sua execução.

Essas ações foram realizadas por meio de Políticas Públicas voltadas para a região. Essas Políticas Públicas podem ser compreendidas de acordo com Saraiva e Ferrarezi (2006) por trata-se de um fluxo de decisões

públicas, orientado a manter o equilíbrio social ou a introduzir desequilíbrios destinados a modificar essa realidade. Essas decisões estão condicionadas pelo próprio fluxo e pelas reações e modificações que elas provocam no tecido social, bem como pelos valores, ideias e visões dos que adotam ou influem na decisão.

Para tanto é possível considerar as Políticas Públicas como estratégias que apontam para diversos fins, todos eles, de alguma forma, desejados pelos diversos grupos que participam do processo decisório. Saraiva e Ferrarezi (2006), frisam ainda que a finalidade última de tal dinâmica consolidação da democracia, justiça social, manutenção do poder, felicidade das pessoas – constitui elemento orientador geral das inúmeras ações que compõem determinada política. Com uma perspectiva mais operacional, pode-se dizer que as Políticas Públicas são um sistema de decisões públicas que visa as ações ou omissões, preventivas ou corretivas, destinadas a manter ou modificar a realidade de um ou vários setores da vida social, por meio da definição de objetivos e estratégias de atuação e da alocação dos recursos necessários para atingir os objetivos estabelecidos (SARAIVA; FERRAREZI, 2006. pp.28-29).

O Estado Brasileiro, durante o Regime Militar, toma as questões de Segurança Nacional como um dos pontos principais de suas ações, instituindo Políticas Públicas para sua execução. O Regime Militar que toma o poder em 1964 tem uma série de demandas e aspirações de como deveria ser o país. Na construção da BR-174 seu caráter

econômico não é o aspecto principal que o Regime Militar leva em questão, mas sim seu caráter geopolítico, pois sua construção é vista como fundamental para garantir a segurança da região frente aos países fronteiriços e a conjuntura política existente no mundo naquele período.

Para tal faz-se necessário a compressão da ideologia militar que considera que as suas ações devem ocorrer por meio da dominação de homens sobre homens, ou seja, as relações são mantidas por meio da violência, considerada legítima para que Estado exista. (WEBER, 2008). Quando há pessoas dentro do Território Nacional que vão contra as diretrizes do Estado, este por sua vez, utiliza seu aparato repressivo para controlar e coagir os grupos insurgentes. Durante a construção da BR-174 a não submissão dos Waimiri-Atroari aos planos de abertura da rodovia mostrou-se um obstáculo para o Estado, que para prosseguir com o traçado da mesma vai se valer da força para a implantação de sua política desenvolvimentista, de integração e de segurança nacional.

O poder político é o principal meio de que o Estado se utiliza para coagir. Mas o que caracteriza o poder político, seu elemento principal, é o uso da força, podendo atingir todos os grupos sociais. Isso só é possível porque o Estado detém a monopolização dos meios de coerção física, criminalizando e penalizando quem faz uso desses meios sem autorização dos detentores do monopólio (BOBBIO, 2000). Quando os Waimiri-Atroari empregaram a força física contra os agentes do Estado, logo foram classificados como selvagens e bárbaros. Mas quando Estado faz

emprego de armas e outros mecanismos para submeter aquela comunidade aos seus interesses, são tidos como agentes do progresso.

A teoria da política está estritamente ligada ao poder e os questionamentos inerentes a ele, como conquistá-lo, como conservá-lo e perdê-lo, como exercê-lo, como defendê-lo e como dele se defender (BOBBIO, 2000). Nesse caso a resistência está intimamente ligada ao poder, visto que a manutenção do mesmo depende da ação do Estado contra as resistências e insurreições que ameacem a ordem dominante.

Bobbio (2000) conceitua resistência como sendo “todo comportamento de ruptura contra a ordem constituída, que coloque em crise o sistema por seu próprio produzir-se, como acontece em um tumulto, em uma sublevação, em uma rebelião, em uma insurreição, até o caso-limite da revolução; coloca-o em crise, mas não o coloca necessariamente em questão.” (BOBBIO, 2000, pp. 253-254)

Quando o Estado fiel depositário das garantias que a sociedade demanda, cessar ou restringir determinados direitos é consequência que os indivíduos lesados contestem e até mesmo resistam perante o Estado como forma de tentar modificar a demanda. A resistência dos Waimiri-Atroari à construção da BR-174 coloca o Estado, em alguns aspectos, em alerta. Tal resistência não tem caráter nacional de revolução e sim de uma população indígena prejudicada pelas ações políticas do Regime Militar que defende seu território contra os invasores na sua concepção, que neste caso seria o Estado por meio de seus projetos de infraestrutura.

O Estado exerce sua vontade por meio do poder político, que tem três principais características: a Exclusividade, Inclusividade e Universalidade. Por Exclusividade infere-se a não permissão, de formação de grupos autônomos armados em seus territórios. Na perspectiva militar entende-se que apenas quem detém o poder tem legitimidade e pode efetivar a distribuição de recursos de todas as comunidades. Inclusividade concebe a capacidade de interferir nas decisões dos grupos para o direcionamento rumo aos desejos de quem está no poder. Em um Estado autoritário nenhum aspecto dos grupos sociais é deixado de lado. Por sua vez na concepção de Universalidade todos os membros da sociedade estão sujeitos a ação do estado. (BOBBIO, 2000).

Sustentado por essas premissas o Regime Militar dispunha de recursos para interferir nas decisões da comunidade Waimiri-Atroari. Como por exemplo, quando constrói frentes de atração com o intuito de manter contato e retirar os indígenas do traçado da rodovia o Estado vai se valer do mecanismo da inclusividade para intervir para com os indígenas de acordo com seus planos. E quando não é possível por meio deste mecanismo, se valerá da força para tal.

Quando o Estado utiliza todo seu aparato repressivo sobre um determinado grupo isso pode gerar resultados diversos, desde sua desarticulação ou até mesmo o seu genocídio. O conceito defendido aqui relaciona Genocídio ao extermínio deliberado de grupos:

o termo foi usado pela primeira vez em 1944 por R. Lemkin para indicar a destruição em massa de um grupo étnico, assim como todo projeto sistemático que tenha por objetivo eliminar um aspecto fundamental da cultura de um povo. Assim definido, o Genocídio é tão antigo quanto a história humana, mas somente após a Segunda Guerra Mundial a comunidade internacional, estarrecida pelos enormes crimes cometidos pela política racista do nazismo, sentiu necessidade de fixar normas de direito internacional para coibir tal delito. (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 543)

A partir do trecho supracitado é possível compreender que na atualidade, genocídio é um termo utilizado para classificar o genocídio dos judeus na Segunda Guerra Mundial e também nas relações Interétnicas entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.

Quando o Estado Brasileiro toma a obra da BR-174 com caráter estratégico para a segurança e desenvolvimento daquela região, um grupo de indígenas não compactou com a construção da rodovia que cortaria suas terras. Então o Regime Militar, sistematicamente emprega mecanismos para atrair aquela comunidade para as frentes de atração.

Neste processo de criação de frentes de aproximação, os líderes militares responsáveis pela abertura da rodovia empregaram o uso indiscriminado de armas letais e outros mecanismos. Inúmeros relatos de indígenas que revelam estas formas de violência foram coletados por Egydio Schwade que esteve com os Waimiri-Atroari durante o regime militar. Estas informações indicam levou à redução drástica da população deste povo indígena e estão registradas no 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade (2012). Esse processo empreendido pelos militares contra

os indígenas, paralelo aos conceitos empreendidos por Bobbio, Matteucci e Pasquino, permite a classificar tal processo como genocídio.

As ações do Regime Militar eram sistemáticas e tinham um objetivo claro, que era dar concluir o traçado da rodovia BR-174. Estimativas demonstram que cerca de 2000 indígenas desapareceram durante a construção, como é possível inferir por meio dos dados da Tabela 1.

A partir dos dados apresentados na Tabela 1, observa-se que em 1905 estimativas populacionais realizadas pelo pesquisador KOCH-GRUNBERG, aferiam a existências de 6.000 indígenas vivendo na região dos Waimiri-Atroari, em 1968 a expedição liderada pelo padre Calleri, estimou em 3.000 indígenas a população da área, em 1974 é estimado entre 600 e 1.000 indígenas (COSTA), após o termino da abertura da rodovia em 1982, o levantamento realizado a mando da FUNAI, estima em 571 indígenas na região, em comparação os números apresentados em 1968 e 1974 e possível inferir a baixa populacional de aproximadamente 2.000 indígenas como citado anteriormente.

**Tabela 1: Compilação de Levantamento populacional dos Waimiri-Atroari - 1905-2011**

Ano	População	Fonte
1905	6.000	HÜBNER, Georg e KOCH-GRUNBERG, Theodor
1968	3.000	CALLERI, João Giovanni (Pe.) - FUNAI.
1972	3.000	FUNAI.
1974	600/1.000	COSTA, Gilberto Pinto Figueiredo - FUNAI.
1982	571	CRAVEIRO, Giusepe - FUNAI.
1983	350	FUNAI.
1983	332	BAINES, Stephen Grant - Museu Emilio Goeldi.
1987	420	SILVA, Marcio - UNICAMP.
1991	505	Programa Waimiri-Atroari - ELETRONORTE.
2011	1515	Programa Waimiri-Atroari - ELETROBRAS.

Fonte: Comitê Estadual de Direito a Verdade Amazonas (2014)

É certo que a rodovia BR-174 (Manaus-Boa vista) foi concluída e seu traçado seguiu os planos do Regime Militar, e que muitos indígenas resistiram a sua construção e tiveram suas vidas ceifadas. A BR-174 representa hoje uma importante via de ligação ao extremo norte do país e aos países que fazem fronteira com a região. Contudo, a compreensão do processo de construção, das resistências possibilitam o entendimento da realidade regional e das ações dos agentes envolvidos.

### **Considerações finais**

Os resultados alcançados por meio da pesquisa empreendida para estas pesquisas possibilitaram compreender que os interesses do Estado autoritário, na execução de seu projeto de integração e desenvolvimento da região não levavam em apreso os povos que ocupavam a região.

As ações das lideranças militares que estiveram a frente do processo de construção da rodovia 174 (que liga Manaus-Boa Vista ou Manaus-Caracaráí), esteve sustentado nas premissas delegadas ao poder político do Estado que são Exclusividade, Inclusividade e Universalidade. Sustentado por essas premissas o Regime Militar dispunha de poder e por meio das frentes de atração com o intuito de manter contato e retirar os indígenas do traçado da rodovia este Estado militarizado se vale destes mecanismos para intervir de forma autoritária e arrebatadora entre os indígenas a fim de concluir seu projeto desenvolvimentista.

Quando o Estado utiliza todo seu aparato repressivo sobre este grupo, desencadeia uma quase dizimação dos Waimi-Atroari. Pela gravidade desse contato e pela forma violenta, concebe-se como genocídio, uma vez que durante os 10 anos de construção da BR-174 (1967-1977), houve o desaparecimento de 2.000 indígenas Waimiri-Atroari, da região por onde passava o trajeto da rodovia na área indígena desse povo.

O trabalho bibliográfico paralelo a investigação de informações encontrados no 1º Relatório organizado pelo Comitê Estadual da Verdade, denominado O Genocídio Do Povo Waimiri-Atroari, de 2012 ajudaram compreender o processo de abertura da estrada e a conseqüentemente a exploração dos indígenas. Essa análise permitiu alcançar o objetivo proposto para a pesquisa, que era mostrar a atuação do Estado e seus vários agentes no conflito com os indígenas durante a abertura da rodovia.

## **Bibliografia**

BAINES, Stephen Grant. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR. 1990. 362p.

BECKER, Bertha K. Amazônia. 6. ed. São Paulo: Ática, 1998. 112 p.

BOBBIO, Norberto. A Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. 717 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

CARVALHO, Jose Porfirio Fontenele de. Waimiri-Atroari a história que ainda não foi contada. Brasília, 1982. 180p

Comitê Estadual da Verdade. 1º Relatório: O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari. Manaus. 2012

COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, À MEMÓRIA E À JUSTIÇA DO AMAZONAS. A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: por que kamña matou kiña? Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

DAVIS, Shelton H. Vítimas do Milagre- O Desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1978. 208 p.

MATAREZIO, Edson Tosta Filho. Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari. São Paulo, USP, 2010.

PRELAZIA DE RORAIMA. Comissão pró-índio. Atividade extraordinária. Pacificação: Índios Waimiri-Atroari. Manaus, 4 de outubro de 1968.

SARAIVA, Enrique; FERRAREZI, Elizabete. Políticas públicas - coletânea. Brasília: ENAP, 2006.

WEBER, Max. Ensaio de sociologia. In: H. H. Gerth; C. Wright Mills (org). Tradução DUTRA, Waltensir. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 325 p.

# O DESLOCAMENTO ENTRE A FRONTEIRA DO BRASIL E GUIANA

## o caso da comunidade Raimundão I (Terra Indígena Raimundão, município de Alto Alegre)

Mary Jane Barreto de Souza<sup>45</sup>  
Giseli Deprá<sup>46</sup>

### Introdução

Este trabalho analisa a questão do deslocamento de indígenas Makuxi, estabelecidos nos municípios próximos à fronteira entre Brasil e Guiana. Adotou-se para esta investigação o estudo de caso de indígenas que foram estabelecendo-se na Comunidade Raimundão I, no município de Alto Alegre, estado de Roraima<sup>47</sup>.

O interesse em trabalhar a temática indígena foi certamente influenciado por questões subjetivas, pois uma das autoras deste trabalho é da etnia Makuxi, e a outra é mestre em História indígena e dessa forma, surgiu a ideia de elaborar uma pesquisa acerca dos povos indígenas, especificamente a Terra Indígena Raimundão, comunidade Raimundão I, onde

<sup>45</sup> Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), Especialista em História da Amazônia (UERJ), Aluna do Mestrado em Educação na UEER.

<sup>46</sup> Professora do Curso de Licenciatura em História e da Especialização em História da Amazônia na Universidade Estadual de Roraima (UERJ).

<sup>47</sup> A maloca do Raimundão I é localizada na terra indígena Raimundão, terra indígena homologada, com uma extensão territorial de 4.277 hectares, fazendo parte da região do Taino, a uma distância de 17 km da sede do referido município e a aproximadamente 120 km da cidade de Boa Vista.

moram muitos conhecidos e parentes, conseqüentemente, contato direto com a temática aqui apresentada.

A escolha do tema e a definição no que diz respeito ao termo deslocamento justificam-se pelo fato de que os indígenas que vivem nesse território de fronteira fizeram mudanças de moradias temporárias, de um local para outro, envolvendo ambas as partes das fronteiras e até mesmo para outros municípios do estado de Roraima.

Para compreender de forma mais clara o conceito de deslocamento utilizado ao longo de toda a reflexão deste trabalho, é necessário dialogar com alguns pesquisadores que fornecem suporte para tal discussão. Nesse sentido, antes de tudo, a pesquisa indicou que o conceito de deslocamento ou essa movimentação da população indígena esta atrelado à chamada Amazônia Caribenha, que envolve cinco Estados Nacionais, sendo eles Venezuela, Suriname, Brasil, Guiana Francesa e República Cooperativista da Guiana, termo originalmente utilizado pelo professor Reginaldo Gomes de Oliveira (2010). Segundo Oliveira, o território fronteiriço entre Brasil e Guiana é considerado pelos povos Makuxi, Wapichana e outras famílias indígenas, como território ancestral<sup>48</sup> das populações indígenas, e hoje são terras delimitadas como fronteira internacional entre Brasil e Guiana.

Contudo, na literatura há divergências entre os conceitos referentes às migrações indígenas e

<sup>48</sup> Conforme Oliveira (2010), o território fronteiriço é uma área de terra demarcada culturalmente pelos povos indígenas, com uso da língua e cultura, desde os tempos antigos; ou seja, antes da chegada dos europeus na Amazônia, ou no território Circum-Roraima dos povos de língua e cultura Karíb ou Arawak.

deslocamentos indígenas. Neste trabalho, optou-se pelo termo deslocamento por ser o mais aceito entre os povos indígenas em Roraima, que, durante as “Oficinas Culturais”<sup>49</sup> discutem sobre a movimentação dos parentes entre as comunidades do Brasil e da região de Guiana (OLIVEIRA, 2010). Conforme os estudos realizados nessas “Oficinas Culturais” por Oliveira (2010), os Makuxi, Patamona ou Wapichana, que se deslocaram da Guiana para o Brasil em comunidades da região fronteira pertencentes ao estado de Roraima, não se identificavam com o conceito de migração, que para esses povos indígenas o termo migração faz referência aos migrantes nacionais, os maranhenses, gaúchos entre outros. Eles denominam esse território fronteiro como territórios dos seus ancestrais, sendo assim, não reconhecem como países ou Estados Nacionais.

Contudo, há um grande contingente dos povos Makuxi ou Wapichana que não reconhecem as linhas que demarcaram a soberania nacional entre Brasil e Guiana. Para esses povos, a região é considerada como terras dos seus antepassados. Esses povos falam a língua Makuxi e Wapichana tanto no Brasil, quanto na Guiana “a memória

<sup>49</sup> Essas oficinas são fruto do Programa de Extensão Universitária (ProExt) 2008, Ministério da Educação e Cultura/SESu/Dipes, cujo projeto foi elaborado pela Coordenação do Núcleo de Políticas Eleitorais e Políticas da Amazônia (Nupepa), em parceria com a Organização dos Indígenas da Cidade (Odic) e com a Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Roraima (UFRR), que, por meio desse projeto, desenvolveram oficinas culturais em alguns bairros de Boa Vista, com o objetivo de estudos, coleta de depoimentos e pesquisas, dando origem ao livro *Projeto Kuwai Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista, Roraima* (OLIVEIRA, 2010).

oral revelou que o deslocamento entre as comunidades indígenas está presente na cultura desses povos desde os tempos antigos” (OLIVEIRA, 2010, p. 62).

Por esses pressupostos, os indígenas entrevistados são pertencentes ao povo Makuxi, eles se deslocaram da Guiana para o Brasil e são moradores da comunidade do Raimundão I (Terra Indígena Raimundão) no município de Alto Alegre.

O objetivo geral deste artigo é analisar as motivações que levaram ao deslocamento de indígenas Makuxi na última década do século XX entre Brasil e Guiana, tomando como estudo de caso a comunidade do Raimundão I. Este trabalho contextualiza as relações históricas de deslocamentos indígenas na fronteira entre os países supracitados, analisa as informações históricas e geográficas dos povos Makuxi que transitam entre o Brasil e a Guiana e também confronta as informações coletadas na pesquisa de campo com a realidade da comunidade Raimundão I.

A metodologia aplicada na realização desta pesquisa envolveu uma investigação bibliográfica complementada com entrevistas que foram realizadas com indígenas que se deslocaram entre a Guiana e o Brasil. Quanto à compreensão bibliográfica, realizou-se um levantamento de dados bibliográficos que podem ser encontrados nas bibliotecas da Universidade Federal de Roraima, sites de artigos especializados na área pesquisada, tais como Revista de Estudos e Pesquisa da Funai, Revista Brasileira do Caribe, dentre outros trabalhos científicos.

Foram consultados, também, acervos particulares e sites de instituições que prezam pelo rigor acadêmico. Esses materiais contribuíram para que os objetivos propostos fossem alcançados. Como resultado desta investigação, selecionamos importantes autores que embasaram esta pesquisa, tais como Baines (2004, 2006, 2008, 2012), Barros (2007), Farage (1991), Oliveira (2003, 2006, 2010, 2011a, 2011b, 2014), entre outros etno-historiadores. Prezou-se o diálogo com pesquisadores da região, cujas pesquisas são importantes referências sobre o tema.

Paralelo à investigação bibliográfica houve pesquisa de campo, realizada por meio de entrevistas aplicadas a três moradores da comunidade indígena de Raimundão I, pertencentes ao povo indígena Macuxi. Os entrevistados eram dois homens e uma mulher que não permitiram a divulgação de seus nomes. Portanto ao longo do artigo, serão identificados como entrevistado A, entrevistado B e entrevistada C.

No que se refere ao campo de domínio da História, este trabalho se articula a linha de pesquisa denominada etno-história, porque se considera que a aproximação da história aos métodos e conceitos próprios da antropologia possibilitou melhor compreensão do tema. Este diálogo com a etno-história traz à luz uma problemática que envolve questões indígenas atreladas às abordagens históricas.

Este artigo organiza-se em introdução, desenvolvimento e considerações finais. Após a introdução, apresenta-se a seção 2, intitulada: *Relações*

*históricas de deslocamentos indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana.* A finalidade desta seção é, tanto contextualizar as informações sobre o povo Makuxi, para construir uma geo-história desse povo, sendo identificados como um grupo com repercussão de deslocamento entre Brasil e Guiana, quanto especificar os períodos de deslocamentos em seus devidos aspectos históricos e sociais.

Nessa mesma seção, apresenta-se uma discussão fundamentada nas motivações dos deslocamentos de indígenas entre Brasil e Guiana para a Comunidade do Raimundão I. É apresentada uma discussão sobre os processos que abrangem esses deslocamentos transfronteiriços, fundamentada na triangulação de dados da pesquisa qualitativa de revisão bibliográfica e trabalho de campo, fazendo uma análise dos resultados da pesquisa.

Por fim, as Considerações finais sintetizam as discussões abordadas na pesquisa identificando os principais resultados e as conclusões, de modo a indicar pontos importantes de apoio para futuras pesquisas que tomem como referência o presente estudo.

### **Relações históricas de deslocamentos indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana**

Para melhor compreensão e conhecimento sobre o povo Makuxi e Wapichana, são apresentadas algumas informações referentes à sua origem e seu território. Estes dois povos são considerados como antigos habitantes do território amazônico caribenho, de filiação linguística

Karíb (Akawaio, Warau, Makuxi, Patamona, Ingarikó, Wai Wai, etc.). Seu território localiza-se a nordeste do estado de Roraima, fazendo fronteira com a República Cooperativista da Guiana, onde ao sul predominam os campos e ao norte predominam as serras, e também o norte do distrito guianense do Rupununi, com uma dimensão de 30 mil a 40 mil km<sup>2</sup>. Em 2004, “o povo Makuxi constitui uma população de 19 mil índios no Brasil e 9,5 mil índios na Guiana, vivendo em várias aldeias e habitações isoladas, sendo estimadas 140 aldeias no Brasil e 50 aldeias na Guiana” (ISA, 2004). Tem como vizinhos os povos indígenas Taurepang, Arekuna e Karamaroto, todos falantes de língua Karibe, formam uma unidade étnica denominada Pemon (SANTILLI, 1989).

Santilli (2001) define a etnia Macuxi como: “grupos Pemon que habitavam o sul da área *circum-Roraima*, as vertentes meridionais do Monte Roraima e os campos ou savanas que se estendem pelas cabeceiras dos rios Brancos e Rupununi, território politicamente partilhado entre Brasil e Guiana (SANTILLI, 2001, p. 19). Santili descreve que há relatos desse povo ainda no século XVIII, com o início da ocupação colonial, por meio de descrições historiográficas dessa região de fronteira entre Brasil e Guiana.

Koch-Grünberg (2006, p. 33) em sua passagem pela região do Rio Branco no Início do século XX (entre 1903 e 1913), afirmou que: “O grosso da população indígena da região do rio Branco constitui atualmente as tribos [da família linguística] caribe [no original: karaiibe]. A mais populosa delas, com ampla margem, são os Makuschi

(Macusi, Macuchis)”. Grunberg afirma também que, os Makuxi se encontravam registrados como nação Macusia e índios Macusis nos mapas de Surville de 1778, que acompanhava a obra de Josef de Caulin; eles ocupavam os lados do médio Essequibo. O autor descreve: “Seu território principal ainda se encontra entre o Mahú, Tacutú e Rupununi, nas áreas fronteiriças entre Brasil e Guiana Britânica.” (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 36). Estes registros demonstram que os Makuxi estavam presentes nessa área de fronteira desde o início do processo de exploração e colonização feita pelos europeus.

Outras informações que permitem compreender a respeito da presença do Makuxi nesta região de fronteira, são os registros dos irmãos Robert e Richard Schomburgk que estiveram no Rio Branco no período de 1835 a 1844. Os Schomburgk estimavam que os Makuxi fossem uma população aproximada de 3.000 pessoas.

Dados do ISA do ano de 2004 estimam que existam 140 comunidades Makuxi no Brasil, com dados imprecisos. Tendo na área guianense a estimativa de cerca de 50 comunidades no interflúvio Maú (Ireng)-Rupununi.

A área brasileira do território Makuxi recorta-se em três grandes blocos territoriais, sendo o primeiro a terra indígena Raposa Serra do Sol com uma maior área de 1.700.000, a terra indígena São Marcos, em que ambas concentram a maior parte da população, e em outras oito pequenas áreas que ficam localizadas em comunidades isoladas no extremo noroeste do território Makuxi, no vale dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé ( INSTITUTO

SOCIOAMBIENTAL, 2018). Quando se refere ao território dos indígenas, é importante fazer uma conceituação sobre território, tendo em vista que, o território, é também o espaço onde são expressas as apropriações do espaço e as relações de poder que estão em constante mudança e transformação.

Ao longo dos séculos a presença de viajantes e pesquisadores estrangeiros nesta região resultou numa gama de registro de informações sobre as populações indígenas, especialmente sobre os Makuxi. Esses registros permitem visualizar a presença histórica e imemorial deste povo “O território é o paraíso terrestre, o processo de interpretação do desconhecido agora é acelerado pelas coordenadas geográficas, de clima e relevo, pela diversidade da fauna e da flora, pela diferença das espécies de animais e vegetais.” (SCHERER; OLIVEIRA, 2009, p. 16).

Tanto os registros dos irmãos Schomburg, quanto de Koch Grumberg, permitem compreender que após a exploração e colonização no território dos povos indígenas, verificou-se o surgimento de uma “geografia da diferença”. E de acordo com Scherer e Oliveira (2009), nesse processo de colonização, a terra, os minerais, a flora e a fauna foram considerados mais importantes que os povos.

Para entender como ocorre o processo de deslocamento de indígenas na fronteira Brasil-Guiana, faz-se necessário notar que essa questão encontra-se relacionada diretamente com a histórica política, também com algumas questões institucionais e sociais que ocorreram no decorrer da História desses dois Estados Nacionais. Na perspectiva histórica, verifica-se que esses

deslocamentos de indígenas na fronteira entre Brasil e Guiana ocorrem há tempo na região.

Após a segunda metade do século XVIII, como forma de estratégia militar utilizada para ocupação portuguesa no Rio Branco, para tentar impedir invasões espanholas e holandesas, utilizou-se o aldeamento de indígenas, articulado pelo destacamento do Forte São Joaquim. Em decorrência da superexploração dos indígenas, houve várias revoltas motivadas pela violência utilizada pelos portugueses para reprimi-los, o que resultou em fugas maciças dos aldeamentos e deslocamentos para outras regiões, a fim de fugir da exploração indígena empreendida pelos colonizadores portugueses (FARAGE, 1991; OLIVEIRA, 2003; SANTILLI, 1994).

Seguindo essa linha de raciocínio, esse foi o primeiro momento de desestruturação do território Makuxi e Wapichana, que, no período de expansão portuguesa para o rio Branco, em que os portugueses visaram estratégias com o intuito de proteger o vale amazônico das “[...] possíveis aventuras expansionistas dos vizinhos espanhóis e holandeses” (FARAGE, 1991, p. 55). Conforme demonstra Farage, a Coroa Portuguesa passa a integrar a região do rio Branco no mercado interno colonial, introduzindo a “tropa de resgate” oficial na região; essas tropas tencionavam resgatar os nativos que se encontravam escravizados, sendo um modo de se obter mão de obra. Além disso, o uso dessas tropas tinha como objetivo fazer respeitar o governo colonial no vasto interior.

Conforme Farage (1991), a ocupação da região do

rio Branco tornou-se algo primordial para os portugueses, vindo a estabelecer o que pode caracterizar-se como estratégico-militar, o estabelecimento do Forte São Joaquim do Rio Branco e os Aldeamentos da população indígena com o intuito de expulsar os espanhóis e proteger as fronteiras.

Em relação ao processo de aldeamento de indígenas da região do rio Branco, Farage (1991) demonstra que foi algo que se desencadeou de modo rápido e eficaz, e durante as obras da construção do Forte São Joaquim, já se utilizava uma grande escala de mão de obra indígena, sendo alguns encontrados entre os espanhóis e tomados como despojos de guerra. Desse modo, em menos de dois anos após a chegada dos portugueses, há registro de seis aldeamentos criados na região.

Farage (1991) complementa essas informações sobre os aldeamentos quando utiliza a expressão *As muralhas dos sertões*, que também é título do seu livro - traçando a representação do indígena à frente da bacia do rio Branco, onde a Coroa Portuguesa na ocupação colonial usou esses sujeitos como "Fronteira Viva", edificadas pelos Aldeamentos. Esses indígenas estavam envolvidos na estruturação administrativa da formação do estado, por meio do trabalho escravo, em que a autora destaca que os indígenas eram submetidos à prisão.

Por meio da análise das informações apresentadas por Farage (1991), é possível perceber que o protagonismo dos aldeamentos indígenas, patrocinados e mantidos pelas missões religiosas, estabelecia-se em uma autoridade,

com caráter etnocêntrico,<sup>50</sup> impondo hábitos aos indígenas completamente diferentes dos seus.

Os exemplos acima, comprovam que além da exploração indígena, as áreas de fronteira entre Brasil e Guiana sempre foram ocupadas abundantemente por povos indígenas desde antes e durante todo o processo de colonização europeia. Conforme registros do início do século XX, os Makuxi seriam o grupo mais numeroso. “Seu território se estendia desde o rio Mahú (ou Ireng), afluente da margem direita do rio Tacutu, e o Rupununi, afluente esquerdo do Alto Essequibo, ali povoando em particular as montanhas kanuku.” (KOCH-GRÜNBERG, 1982, p. 242).

Os autores supracitados conduzem a uma reflexão sobre a problemática dos deslocamentos de indígenas nesse território entre Brasil e Guiana, desencadeados pela violência contra os indígenas e cometida pelos colonizadores. Dessa maneira, alguns dados selecionados permitem compreender que em 1927 houve um fluxo de deslocamento de indígenas do Brasil para a antiga Guiana Inglesa. Tal deslocamento populacional indígena, inicialmente, foi em decorrência do processo de colonização brasileira no Rio Branco; mais adiante, o segundo momento da desestruturação do território do povo Macuxi ocorre pelo estabelecimento de fazendas que protagonizaram a opressão contra os indígenas.

---

<sup>50</sup> Os fazendeiros e índios Wapichana, inconformados com o regime de Forbes Burham, rebelaram-se causando um confronto com os militares, sendo assim denominado a Revolta do Rupununi em 1969. (BAINES 2004).

Nos trabalhos analisados que, verificou-se que em todos os momentos do encontro do índio com o colonizador europeu, houve conflitos. Segundo os estudos de Santilli (1994), por exemplo, um dos conflitos que se destacam é a violência dos fazendeiros colonizadores contra os indígenas. Tal violência empreendida contra os indígenas resultou no deslocamento dessas populações em direção à margem esquerda dos rios Maú e Tacutu, território da Guiana Inglesa.

Vieira (2007), acrescenta que os indígenas, principalmente os Makuxi e Wapichana, passaram então a se agregarem às margens de tais fazendas, no contexto da priorização da pecuária como fator de ocupação territorial desde o Brasil Colônia até o Brasil independente, quando, mediante esses pressupostos, a posse da terra não pertencia mais aos indígenas.

Baines (2012) afirma que, antes da Revolta do Rupununi, no ano de 1969, “os serviços de educação e saúde oferecidos pelo governo colonial eram melhores na Guiana que no Brasil, situação que se inverte nos anos posteriores à revolta” (BAINES, 2012, p. 143). Para Baines, essa situação política, social e econômica da Guiana inverteu-se mais adiante - por volta de 1980 quando o país vizinho de língua inglesa ganhou independência. Foi um momento seguido de uma série de conflitos políticos, principalmente entre os grupos majoritários de afro-guianenses e indo-guianenses. De acordo com Baines (2012), a autoridade política da Guiana, Forbes Burnham, primeiro-ministro entre os anos 1964-1980 e presidente no

período 1980-1985, era o representante da população afro-guianense e declarou a Guiana República Cooperativista.

Nos estudos de Baines (2012), pode-se verificar que, durante essa ação pós-independência, Burnham aliou-se ao bloco soviético causando intensa decepção aos guianenses, ao direcionar a situação política da antiga Guiana para o socialismo. Nesse novo contexto político de Guiana, os fazendeiros e os índios Wapichana, inconformados com o regime de Forbes Burnham, rebelaram-se causando a já referida Revolta do Rupununi em 1969. Segundo Baines (2012), os fazendeiros e os índios Wapichana sofreram pressão na Guiana pelo exército guianense durante essa revolta. Assim, ao serem derrotados pelo exército de Burnham, os fazendeiros e os indígenas exilaram-se na Venezuela e no Brasil.

Nesse sentido, conforme Baines (2008), o que predominou na Guiana, desde o incidente da Revolta do Rupununi até os dias atuais, foi à falta de atenção por parte do governo da Guiana. De acordo com os argumentos de Baines (2008, 2012), observa-se que essa ação tem dificultado a vida das populações indígenas na região do Rupununi. Em sua análise, o autor indica e que o governo esteve mais preocupado em tentar resolver os conflitos entre a maioria étnica, que são os grupos afro-guianenses e indo-guianenses, em detrimento dos indígenas.

Conforme essa reflexão de Baines (2008, 2012), observou-se que a crise no campo da economia somada à crise política vivenciada no litoral do país, acrescentada às desigualdades sociais, geraram desconfortos na região

rural de Guiana e tudo isso afetou diretamente os povos indígenas. Por conseguinte, essa população indígena acabou movimentando-se em direção ao Brasil, que possibilitou oportunidades para fugir desses conflitos existentes no país vizinho.

A reflexão de Oliveira (2010, 2011a) sobre essa temática relacionada com as questões da crise política e econômica da Guiana vinculadas às desigualdades sociais, está em concordância com o pensamento de Baines (2008), quando indicou que essas mudanças, por meio das mobilidades de populações indígenas na fronteira, ocorreram em decorrência das transformações do sistema geopolítico, implantado pelo europeu e também pelo processo cultural dos indígenas, que sempre se movimentaram nesse território ancestral.

De acordo com Oliveira (2011a), quando os europeus delimitaram as fronteiras nacionais, desde o período colonizador até a imposição das fronteiras dos Estados independentes no século XIX, não respeitaram as fronteiras culturais dos povos Circum-Roraima e sobrepuseram suas marcas soberanas. O referido autor mostrou análises atuais dessa situação geopolítica nacional e sociocultural dos povos indígenas, no contexto urbano e da fronteira Brasil-Guiana, quando publicou o resultado de uma pesquisa acerca dos índios urbanos na cidade de Boa Vista entre 2007 e 2010.

No estudo de Oliveira (2010), é possível observar que o tema do deslocamento dos povos indígenas entre Brasil e Guiana continuou mesmo após as transformações no

sistema geopolítico dos Estados Nacionais. Na perspectiva etno-histórica desse autor, é possível identificar que os índios Makuxi, por exemplo, transitam com facilidade entre os dois países.

De acordo com Oliveira (2010), o dinamismo das ações paradiplomáticas vivido na fronteira internacional pelo cidadão nacional dos dois países (Brasil e a República Cooperativista da Guiana) não é impedimento para o trânsito na fronteira dos povos indígenas, que não cumprem a burocracia diplomática exigida para o cidadão nacional. Nesse sentido, são povos indígenas amparados juridicamente pela Constituição dos dois Estados Nacionais (promulgadas na década de 1980), mas não apontam para essa específica população a implicação jurídica ao se dirigir a outro país.

Sobre essa temática envolvendo os povos indígenas na relação Brasil-Guiana, Oliveira (2011a) mostra outros fragmentos significativos:

o campo das relações político-econômicas e socioculturais entre indígenas moradores da capital do estado de Roraima e da facilidade dessa população indígena deslocar-se para visitar os parentes (Macuxi, Wapichapina, Patamona, Wai Wai, Atorai) que são moradores das regiões 08 (Potaro/Siparuni) e 09 (Upper Takutu/ Upper Essequibo) do país vizinho – Guyana. [...] identificamos que algumas experiências no deslocamento do antigo território indígena e as manifestações culturais dessas populações foram ampliadas, outras modificadas pelos projetos geopolíticos e culturais dos representantes dos Estados Nacionais e muitas desapareceram no processo de povoamento ‘civilizador’, iniciado no século XVI, alongando-se até o tempo presente, início século XXI. (OLIVEIRA, 2011a, p. 23-24).

Os argumentos apresentados por Oliveira (2010; 2011a) forneceram conteúdos importantes do campo etno-histórico e de História Regional, que dão possibilidades para ampliar os conhecimentos e até arriscar dizer que a mudança de lugar do povo Makuxi entre Brasil e Guiana é decorrente do longo processo histórico e do contato entre os próprios parentes, na região denominada de Ilha da Guiana ou Amazônia Caribenha. Ao analisar esse processo de modificações nas relações político-econômicas e socioculturais que afetam a vida dos povos indígenas Makuxi, observa-se que tais modificações não chegaram a interferir de modo profundo na relação de parentesco e contato interétnico entre esses povos indígenas. Nota-se que o povo Makuxi mantém até os dias atuais seu processo cultural de deslocamento no território amazônico em questão.

Nesse caso, é possível dizer também que os povos indígenas que vivem nessa região de fronteira internacional, entre Guiana e Brasil, estão envolvidos em contato interétnico com as populações nacionais desses dois países. São povos que estão ligados por redes de parentesco que se ramificam entre as aldeias e as cidades de ambos os lados dos dois países.

Ao interpretar essa temática da fronteira cultural no sentido de que mesmo após a construção da fronteira política entre Brasil e Guiana, percebe-se que o lugar da fronteira cultural não veio a interferir na relação social entre os povos indígenas. Os estudos identificaram que esses povos continuam a se deslocar de um país para outro sendo ligados por relação de parentesco e cultural que ultrapassa

a fronteira geopolítica. No entanto, verificou-se que os aspectos que permeiam esse deslocamento de indígenas entre os dois países, entrelaçados pelas relações de parentesco, culturais e sociais, são os elementos simbólicos do Brasil e da Guiana, como nos revelou Geertz (1989).

Conforme mencionou Albuquerque (2008), esses processos migratórios de deslocamentos fronteiriços acontecem e tendem a criar barreiras, mas, mesmo assim, ocorrem travessias de fluxos culturais, que é o que ocorre no deslocamento de indígenas do Brasil para a Guiana e vice-versa.

De uma maneira mais específica, entretanto, compreendo a imigração fronteiriça como os deslocamentos populacionais nas zonas de fronteiras entre países vizinhos. Os imigrantes fronteiriços, com exceção das ocasiões de guerra ou outros conflitos diplomáticos entre a nação de origem e de destino, continuam mantendo muitos contatos com seu país e permanecem se comunicando em seu idioma nativo (ALBUQUERQUE, 2008. p. 3).

Concordando com a reflexão de Albuquerque (2008), é possível dizer que a relação dos povos indígenas na fronteira do Brasil e Guiana está na dinâmica social fronteiriça, interligando o processo cultural em conexão com o processo de ocupação dessa área pelas populações indígenas. Esse dinamismo e produção da cultura pelos povos indígenas já foi demonstrado por nós durante a apresentação de parte da literatura usada para a pesquisa deste trabalho.

As informações apresentadas ao longo deste trabalho indicam acertadamente que a presença indígena

é anterior à chegada dos europeus nessa região amazônica. Confirma-se essa presença por meio de relatos da terceira viagem de Colombo feita no ano de 1498, e depois dessa viagem, muitas outras se realizaram e foram descritas em documentos por cronistas, exploradores e viajantes que estiveram nessa região no século XVI. Por meio dessas viagens exploratórias, registra-se o contato dos europeus com os indígenas do tronco linguístico Karíb (Akawaio, Warau, Makuxi, Patamona, Ingarikó, Wai Wai, etc.) e Arawak (Lokono, Atorai, Wapichana, etc.), conforme menciona Oliveira (2006, 2011b).

A análise das informações bibliográficas acerca do tema em questão permite observar que não se pode definir esses indígenas como migrantes, pois isso não corresponde ao processo histórico e à realidade deles, uma vez que seus antepassados já se encontravam nessa região anteriormente à chegada dos europeus e ao processo de colonização. E em consequência dessa presença imemorable que esses indígenas que se deslocam não reconhecem o Brasil e a Guiana como um país, e sim como um território ancestral, conforme menciona Oliveira (2010).

Na recente pesquisa desenvolvida por Souza e Repetto, verifica-se um depoimento que permite compreender como a questão do deslocamento entre regiões é compreendida pelo indígena:

É por isso que resistimos à idéia de que nos considerem imigrantes. Sabemos que os processos de migração das áreas rurais para os centros urbanos são um fenômeno mundial e, em especial, latino-americano, que se intensificou na metade do século XX. E é por

isso que defendemos que esse não é um bom conceito para definir a nossa situação na cidade de Boa Vista. Afinal, o que estamos fazendo é um movimento interno dentro dos nossos territórios ancestrais, que foram retaliados e divididos entre Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana, sem sermos consultados ou estarmos de acordo. Acreditamos que legítimos migrantes em Roraima são os nordestinos, os maranhenses, os paulistas, os gaúchos e outros povos que vieram de longe. (SOUZA; REPETTO, 2007, p. 10).

Na análise do trecho supracitado, percebe-se que os indígenas reconhecem sua raiz histórica na região. Ao mesmo tempo, os indígenas reconhecem o imigrante como o não indígena que aqui chegou e se apropriou desse território, claramente definido como um território ancestral, ou seja, dos seus antepassados.

Conforme mencionado, os indígenas reconhecem esse território como um território dos seus antepassados, os quais transitavam nessa região, vinculando isso a outro dado relevante das entrevistas que retratam a rota que os indígenas utilizaram para vir para o Brasil. Eles utilizam rotas a pé e de canoa, conforme dados relatados em entrevista: “Eu vim caminhando até as margens do Rio, aí pegamos a canoa e atravessamos para o Brasil, e então chegamos em Normandia; de lá, nós pegamos um caminhão até Boa Vista”. (Entrevistado A, 7 out. 2017).

No trecho citado, o entrevistado A relata a respeito do trajeto que fizeram para chegar ao Brasil. A mesma observação é feita nos estudos de Oliveira, justificando que os indígenas utilizam essas antigas rotas, passando pelos municípios de Normandia e Bonfim: “O deslocamento entre

os parentes é realizado através das antigas rotas utilizadas por seus antepassados com ligações entre os municípios de Bonfim e Normandia, no Brasil; com as comunidades de Anaí e Rupununi, na Guayana.” (OLIVEIRA, 2010, p. 19).

Ao verificar os estudos de Pereira (2005, p. 60), a autora registra que “Os povos da fronteira estão interligados por relações de parentesco que ao longo dos anos estreitaram amizades e criaram grupos familiares que ultrapassaram os limites geopolíticos.” As discussões teóricas da autora auxiliam a afirmar que as representações de fronteiras que se estabelecem a partir de processos socioculturais, constituem-se como formas de identificação entre os sujeitos/agentes da fronteira e o conjunto de costumes, tradições, fazeres e demais atividades que ligam comunidades por meio de aspectos similares, comuns. Desse modo, a fronteira ganha um dinamismo sociocultural com marcos que se estabelecem para além da existência geopolítica. São elementos da representação coletiva na fronteira do Brasil e Guiana que aparecem como elementos identitários dos povos indígenas, como exemplo.

Para complementar essas informações, é pertinente observar que outro fator primordial nesse processo de deslocamento é a relação de parentesco que se ramifica entre as fronteiras. Conforme relato do entrevistado A, “Fomos morar no Raimundão porque minhas irmãs já estavam morando por lá, e falaram que a comunidade apoiava a gente, se quisesse morar lá”. (Entrevistado A, 7 out. 2017). De acordo com o trecho citado, a relação de parentesco que se ramifica entre as comunidades do Brasil

e Guiana se constitui por relações culturais e representadas por marcos simbólicos que estabelecem um jogo de representações, e tendem a estabelecer classificações, hierarquias e limites. Tais dados são reforçados também nos estudos de Cardia (2009) e Pereira (2005).

Além dessas relações de parentescos entre os indígenas das comunidades do Brasil e Guiana, identificou-se também a existência do diálogo entre os indígenas que se deslocam da Guiana com as organizações indígenas fronteiriças do Brasil, sendo considerada uma das associações indígenas mais importantes de Roraima o Conselho Indígena de Roraima (CIR). Essa organização indígena que se faz presente nessa região de fronteira e busca acolher esse fluxo de famílias indígenas que se deslocam constantemente entre Guiana e Brasil, conforme mencionaram Baines (2008) e Oliveira (2010).

De acordo com as reflexões de Baines (2008), a importância dos movimentos políticos indígenas para ambos os países tem apresentado encaminhamentos distintos. Como exemplo, pode-se dizer que, no Brasil, especialmente em Roraima, focalizando o impacto das políticas indigenistas nessa região de fronteira entre Brasil e Guiana, e as estratégias para afirmar seus direitos perante os estados nacionais, sendo um processo em que essas populações indígenas vêm afastando-se da identidade de “caboco” camponês, autodeclarando-se e se afirmando como povos indígenas. É possível dizer que essa ideia de organização dos povos indígenas em Roraima, para lutarem por direitos, ganhou visibilidade na década de

1970. Foi um momento político importante para os povos indígenas que tinham grande mobilização de líderes indígenas, nacional e internacionalmente, e dessa maneira privilegia-se a hierarquia e a representação política dos povos indígenas de Roraima.

As análises de Santilli (2001) demonstram que os povos indígenas representados por organizações indígenas nos anos 1970 reivindicavam mudanças para o próximo momento do Brasil Democrático. Eram povos que tinham esperança na possibilidade de uma futura Constituição brasileira que reconhecesse seus direitos como cidadãos.

Os autores Baines (2008) e Oliveira (2003, 2010) evidenciaram que os líderes indígenas buscavam garantir o reconhecimento do direito dos índios sobre suas terras, para que permitisse a sobrevivência cultural dos povos indígenas e pudessem garantir a habitação nessa região, que era vista como ancestral e estavam nela antes da imposição da fronteira internacional. Os povos indígenas Makuxi e Wapichana que vivem na Guiana: “olham para o Brasil como um grande sucesso econômico e como um caminho para escapar da pobreza acentuada e dos conflitos políticos e étnicos.” (BAINES, 2012, p. 143).

De acordo com essas reflexões acima, observa-se que a situação econômica e política da Guiana é extremamente precária quando comparada com o Brasil, e essas desigualdades sociais na Guiana e a falta de um tratamento diferenciado com os índios guianenses contribuíram para esses deslocamentos para o Brasil. percebe-se isso claramente na pesquisa de campo, tomando como

referência o depoimento do entrevistado A. “Não tem médico, aí tem que correr para o lado do Brasil. No Brasil, as oportunidades são melhores, fiquei sabendo que adulto podia estudar, aí meu filho começou a estudar com 16 anos na Escola Desembargador Sadoc, no EJA, para aprender a falar o português.” (Entrevistado A, 7 out. 2017).

Em Roraima, o movimento indígena lutou por uma educação diferenciada, que respeita os saberes tradicionais de cada povo, sendo conquistado e garantido esse direito na Constituição brasileira de 1988, enquanto na Guiana, a associação dos povos indígenas, a Amerindian Peoples Association (APA), ainda vem reivindicando o direito para uma educação diferenciada, conforme demonstra Baines (2008).

As flutuações econômicas internas dos dois países levaram a fluxos migratórios [...] Apesar de existirem redes de parentescos que se ramificam entre as aldeias nos dois lados dessa fronteira e por dentro desses estados nacionais por toda a região do lavrado, o fluxo de migrantes que em anos recentes tem vindo da Guiana para o Brasil. (BAINES, 2012, p. 149, 151).

Na citação de Baines (2012), é possível observar que, apesar de os indígenas estarem ligados por rede de parentesco em ambos os lados da fronteira, as questões econômicas da Guiana influenciaram esse deslocamento para o Brasil, e isso faz com que eles venham com o intuito de fugir das desigualdades sociais e em busca de melhor qualidade de vida.

O confronto das informações permite compreender que os fatores que influenciaram esse

deslocamento são de ordem econômica, de trabalho, renda e a busca por melhores condições de vida. Os fatores que demonstram esses deslocamentos representavam a busca por oportunidades de emprego, renda ou outras formas que proporcionavam a eles melhoria de vida (FERRI, 1990; FRANK 2014; OLIVEIRA, 2010).

Como índios urbanos, eles buscam também por educação, saúde, trabalho, documentos e reconhecimento dos direitos fundamentais. Aos observamos seus relatos de constante deslocamento na região de fronteira, os indígenas urbanos enfrentam dificuldades não apenas para o reconhecimento da identidade (nacional e indígena), mas a garantia de uma documentação nacional, o que pode dar acesso aos programas de políticas públicas dos estados nações (Brasil-Guyana). (OLIVEIRA, 2010, p. 16).

Quanto a esses deslocamentos para o Brasil, em uma busca por melhores condições de vida, verificou-se um dado importante revelado, por meio das entrevistas. Sobre as notícias que chegavam à Guiana sobre o Brasil, o que veio a motivar os deslocamentos dos indígenas Makuxi, relatou-se o seguinte:

Diziam que Brasil era melhor que Guiana para arrumar emprego nas fazendas, ou em Boa Vista, e no Raimundão tinha lugar para morar, plantar roça e cuidar de nossa criação. Por que na Guiana estava muito difícil de morar, e tinha que caminhar muito para chegar na roça, muito difícil mesmo. (Entrevistado B, 7 out. 2017).  
Viemos para o Brasil para arrumar trabalho, lá a vida estava muito difícil. A gente ouvia falar que aqui a saúde era melhor, tinha emprego para mulher trabalhar de doméstica aqui na cidade de Boa Vista. Eu queria vim e ajudar meu marido que vinha pra cá, trabalhava nas fazendas e voltava com dinheiro. Aí, um dia nós

resolvemos vir morar de vez aqui em Boa Vista, depois que fomos para o Raimundão. Os nossos parentes que moravam lá falaram que o tuxaua estava aceitando quem vinha da Guiana. (Entrevistada C, 7 out. 2017).

Quanto a esses deslocamentos de indígenas dentro do território entre Brasil e Guiana, com caracterização temporária ou permanente, não respeitam as fronteiras nacionais, uma vez que essas fronteiras nacionais para eles têm definição de apenas território ancestral, vindo então nos demonstrar que as fronteiras de territórios ancestrais têm uma distinção entre as fronteiras nacionais.

Quanto às observações anteriores sobre esses deslocamentos permanentes ou temporários, que se pode vincular aos dados da pesquisa de campo, foi possível observar que os indígenas Makuxi entrevistados, que se deslocaram para o Brasil, vieram da comunidade de Saint Ignatius, localizada na região do Rupununi “(Região 9 da Guyana)”<sup>51</sup>. Um depoente relata o seguinte: “Nasci em Normandia e então minha família foi morar na Guiana quando eu era bebê. A gente foi morar na Comunidade de Saint Ignatius, até quando resolvi vir morar no Brasil com minha mulher e meus filhos.” (Entrevistado A, 7 out. 2017).

Tomando como referência o depoimento do entrevistado A, observa-se que esses deslocamentos são de padrão temporário e permanente, o entrevistado afirma que nasceu no Brasil e foi morar na Guiana. Outro ponto relevante é que indígenas que se deslocam da Guiana para

<sup>51</sup> A divisão político-administrativa da Guiana tem dez regiões, comumente denominadas segundo os números ou nomes correlacionados com as bacias hidrográficas, diferentemente do Brasil, que é dividido por municípios e estados (BAINES 2006).

o Brasil são oriundos da Região 8 e Região 9 daquele país, conforme aponta o estudo de Baines (2006) e Frank (2014)

Para complementar as informações anteriores, os autores Brand, Colman e Machado (2008) demonstram que nove de cada dez migrantes indígenas, em região de fronteira, são de um país vizinho, e eles definem e redefinem suas fronteiras por meio de processo que tem como base sua concepção de território ancestral.

Ao discutir sobre os deslocamentos desses povos tradicionais entre Brasil e Guiana, é importante ressaltar que esse território considerado ancestral por eles é palco de vivências e relações socioculturais, antecedente aos processos coloniais.

O mapa um demonstra a ilha da Amazônia Caribenha e os territórios culturais dos povos indígenas. Conforme se verifica no mapa um, e pelo que foi abordado no texto sobre os deslocamentos de indígenas no território ancestral, a região dos Makuxi e Wapichana fica localizada na fronteira entre Brasil e Guiana, bem na linha onde está demarcada a fronteira política entre os dois países, localizado na região nordeste ao longo das duas terras indígenas (São Marcos e Raposa Serra do Sol), sendo recortado na região noroeste nas áreas dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamá.



Tanto nas narrativas, quanto nos estudos realizados, é possível observar que os indígenas procuram enquadrar-se na sociedade inserindo-se na educação, tendo de driblar a barreira do preconceito, cometido por seus colegas de sala, professores entre outras pessoas. Observa-se, também, que essa barreira ocorre pelo fato de esse indígena não falar o português. A barreira da língua ou da comunicação é, portanto, uma das suas maiores dificuldades para conseguir inserir-se na sociedade do estado de Roraima.

Quanto às dificuldades enfrentadas por esses indígenas que se deslocam, uma delas o preconceito que sofrem, o que se confirma no relato da entrevistada C:

Passamos muita dificuldade quando viemos morar aqui em Boa Vista. Não tinha emprego, aí meu marido foi trabalhar na fazenda, e eu fiquei aqui com meus filhos. Passamos muita necessidade aqui, eu tive que procurar emprego de doméstica. Aí nos fomos morar no Raimundão e tudo melhorou, meus filhos começaram a estudar e a gente pôde plantar roça. Na escola, meu filho foi chamado de burro por não falar o português, foi aí que ele disse que iria aprender e ser melhor de quem chamou ele de burro. Hoje meu filho é professor na escola do Raimundão. (Entrevistada C, 7 out. 2017).

Por meio dos relatos, é possível concluir que os indígenas têm como uma das barreiras e dificuldades o preconceito e os comentários discriminatórios de que são alvo nas escolas, postos de saúde e em outros locais. A respeito dessas dificuldades, complementa Oliveira:

Ao iniciar seus estudos, sentia dificuldades em acompanhar o andamento das aulas devido ao

preconceito, o que acabou desistindo das aulas. Ao longo do seu relato, ela atribui o desinteresse da professora em ensinar, e acrescenta que 'existem três 'cabocos' na sala, um é muito calado', e apesar de não dominar bem a leitura afirmou que 'eu sou caboca, mas eu sei que vou ser alguma coisa no futuro.' (OLIVEIRA, 2010, p. 25).

Nas últimas décadas do século XX, houve um grande fluxo de indígenas que se deslocaram da Guiana para o Brasil, especialmente para a capital, Boa Vista. Na perspectiva de Oliveira (2010), um percentual desse contingente indígena que chegou a Boa Vista seguiu para trabalhos nas fazendas e outros desenvolveram diferentes atividades urbanas (doméstica, lavadeira, limpador de quintais, etc.), mas sempre envolvidos no dinâmico movimento de deslocamentos entre o urbano e as malocas na área rural. O autor afirmou que todos esses deslocamentos dos povos indígenas ocorrem com um único propósito, a busca por melhores condições de vida no Brasil.

### **Considerações finais**

Na análise do lugar fronteiriço, foi possível perceber que não é somente em virtude de ser um espaço particular de trânsito, mas também de contatos culturais e de jogos de identidade. A bibliografia consultada para esta compreensão da fronteira, na condição de lugar de contato, remeteu-nos à ideia de circulação e de trocas, de relações culturais e linguísticas, o que possibilitou um entendimento da dinâmica das trajetórias dos povos indígenas e do processo de interação sociocultural.

Tratando-se da origem e dispersão dos povos das etnias Makuxi e também Wapichana, observou-se que ocupam tradicionalmente o território compreendido entre o que é hoje parte do Brasil e parte da Guiana. Desse modo, a presença de indivíduos dessas etnias vivendo dos dois lados da fronteira geopolítica, sendo mais antiga que a própria fronteira entre os dois países, segue conduzida por relações interculturais e simbólicas.

Por fim, espera-se que este trabalho possa ser uma valiosa contribuição ao campo da etno-história, que a questão do deslocamento de indígenas da Guiana para a comunidade indígena do Raimundão, em Roraima, seja entendida como prova de quão profunda e fértil é a problemática indígena para a pesquisa histórica nesse singular lugar da Amazônia. Que possa também ter lançado luz sobre o papel das relações culturais e dos processos históricos entre os povos indígenas que habitam territórios do contexto das relações internacionais.

## **Bibliografia**

ALBUQUERQUE, J. L. C. Imigração em territórios fronteiriços. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 5, 2008, Lisboa. Anais... Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008.

BAINES, S. G. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília, v. 1, n. 1, 2004.

\_\_\_\_\_. Fronteira Brasil-Guiana a partir de perspectivas dos índios Macuxi e Wapichana. In: ROCHA, Leandro Mendes (Org.). Etnicidade e nação. Goiânia: Cênone Editorial, 2006.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em: 25 maio 2014.

\_\_\_\_\_. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. *Revista Brasileira do Caribe, Goiânia*, v. 7, n. 13, p. 197-210, jul.-dez. 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1591/159126963006.pdf>. Acesso em: 25 maio 2014.

\_\_\_\_\_. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988. *Série Antropologia, Brasília*, v. 418, n. 2, 2008.

\_\_\_\_\_. Os povos indígenas Wapichana e Makuxi na fronteira Brasil-Guiana, região do Maciço Guianense. *Revista Brasileira do Caribe, Goiânia*, v. 13, n. 25, p. 13-57, jul.-dez. 2012. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1591/159126963006.pdf>. Acesso em: 25 maio 2014.

BARROS, S. S. A migração indígena para Boa Vista nas décadas de 1980 e 1990. 2007. Monografia (Aperfeiçoamento/Especialização em História Regional) - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2007.

BRAND, A. J.; COLMAN, R. S.; MACHADO, N. Os Guarani nas fronteiras do Mercosul. *Anais da 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 26., 2008, Porto Seguro. *Anais...* Porto Seguro: ABANT, 2008.

CARDIA, L. M. Espaços e culturas de fronteira na Amazônia Ocidental. *Revista Ateliê Geográfico, Goiânia*, v. 3, n. 2, p. 108-125, set. 2009.

FARAGE, N. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.

FERRI, P. Achados ou perdidos? a imigração indígena em Boa Vista. Goiânia: Editora MLAM, 1990.

FRANK, N. A experiência de mulheres indígenas Wapichana e Macuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guyana: um estudo sobre gênero e narrativas autobiográficas. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2014.

FUNAI. Levantamento etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapishana. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. Del Roraima al Orinoco. Caracas, 1982. v. 3.

\_\_\_\_\_. A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá. Manaus: Inpa/Edua, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTA. Povos Indígenas no Brasil. Macuxi 19 jul. 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi>. Acesso em: 20 dez. 2015.

OLIVEIRA, R. G. A herança dos descaminhos na formação do estado de Roraima. São Paulo, 2003. 378 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. Notas sobre os holandeses na Amazônia no período colonial. Revista Textos & Debates, n. 11. Boa Vista-RR: EdUFRR, 2006.

\_\_\_\_\_. Projeto Kuwai Kîri: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista, Roraima. Boa Vista: EdUFRR, 2010.

\_\_\_\_\_. A presença holandesa na Amazônia Caribenha entre os séculos XVI e XVII: da Costa Selvagem ao Rio Branco. In: \_\_\_\_\_; IFILL, Melissa (Org.). *Dos caminhos históricos aos processos culturais entre Brasil e Guyana*. Boa Vista: EDUFRR, 2011a.

\_\_\_\_\_. O Rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização europeia entre o século XVI e XVIII. In: MARTINS, E. C. R.; MOREIRA, F. K. (Org.). *As relações internacionais na fronteira norte do Brasil: coletânea de estudos*. Boa Vista: EDUFRR, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Amazônia Caribenha: a regionalização, os caminhos históricos e culturais*. In: OLIVEIRA, R. G.; JUBITHANAFERAND, A. I. (Org.). *Dos caminhos históricos aos processos culturais entre Brasil e Suriname*. Boa Vista: EdUFRR, 2014.

PEREIRA, M. C. *A ponte imaginária: o trânsito de etnias na fronteira Brasil-Guiana*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2005.

REPETTO, M. *Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima*. Boa Vista: EdUFRR, 2008.

SANTILLI, P. *Os Macuxi: história e política no século XX*. 1989. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1989.

SANTILLI, P. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP; Fapesp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Unesp, 2001.

SCHERER, E.; OLIVEIRA, J. A. (Org.) *Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente*. Manaus: Ed. EDUA, 2009.

SOUZA, E. P.; REPETTO, M. *Diagnóstico da situação dos indígenas na cidade de Boa Vista*. Boa Vista: Gráfica Ióris, 2007.

SOUZA, J. M. C. *Etnias indígenas das savanas de Roraima: processo histórico de ocupação e manutenção ambiental*. In: BARBOSA, R. I.; XAUD, H. A.; SOUZA, J. M. C. (Org.). *Savanas de Roraima: etnocidade, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris*. Boa Vista: Femact, 2005.

SOUZA, M. J. B. *Brasil-Guyana e o deslocamento de povos indígenas na última década do século XX: o caso da Maloca Raimundão I, em Alto Alegre*. 2017. 55 f. Monografia (Licenciatura em História) - Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima, Roraima, 2017.

VIEIRA, J. G. *O índio na produção historiográfica de Roraima*. *Revista do NUHSA*, v. 1, n. 1, ago.-dez. 2007.

**DIMENSÕES DO MOVIMENTO INDÍGENA  
CONTEMPORÂNEO**  
**resistências e agências no cenário político brasileiro da  
segunda metade do século XX**

Fernando Roque Fernandes<sup>52</sup>

**A agência indígena na história do Brasil**

No decorrer da história do contato, os povos indígenas resistiram como puderam ao genocídio, etnocídio e assimilação de suas tradições culturais. A cada conquista, novas formas de opressão foram sendo criadas para extinguir suas existências. Considerando as especificidades de cada momento histórico, parece-nos que, pelo menos, duas características estiveram sempre presentes na relação entre índios e não índios. A primeira delas seria a relação desigual que se estabeleceu entre povos indígenas e comunidade envolvente, desde os primeiros contatos. A segunda é, fundamentalmente, o caráter conflituoso dessas relações. Por outro lado, conforme apontado no ensaio *Amazônia Colonial (1616-1798)*, “toda e qualquer forma de dominação e opressão traz em si, inevitavelmente, o germe da resistência por

---

<sup>52</sup> Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (Núcleo GERA). Professor Assistente A do Departamento de Educação Escolar Indígena da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista Demanda Social DS-CAPES. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

parte dos oprimidos” (FREIRE et al., 1994, p. 61). Os povos indígenas não estão alheios a esses processos. Michel de Certeau (2014, p. 39), ao comentar sobre as estratégias de subjugação, empreendidas sobre os povos indígenas no contexto da colonização espanhola na América, observou que “os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir”. Tais características e os procedimentos que conformaram essas relações foram durante muito tempo (e ainda hoje o são) mascaradas por representações que sutilmente naturalizam a condição marginalizada na qual os índios se encontram na estrutura da sociedade contemporânea. Apesar da opressão infringida ao longo do contato, os grupos indígenas sempre resistiram às forças que lhes impunham o apagamento e a descaracterização étnica. Cabe-nos, por esta ocasião, analisar uma pequena, mas significativa parte dos processos que conformam essas relações, assim como *estratégias indígenas* e *indigenistas* desenvolvidas a partir da segunda metade do século XX.

### **Representações e agências sociais indígenas e indigenistas**

No Encontro de Lideranças Indígenas e Entidades de Apoio, ocorrido entre 26 e 30 de abril de 1981, em São Paulo, durante a Sessão Pública da Reunião da Diretoria da União das Nações Indígenas (UNI), o então Presidente do Partido dos Trabalhadores (PT), Luiz Inácio Lula da Silva, convidado pelas lideranças indígenas Mário Juruna

(dos Xavante) e Olair Carajá (dos Carajá) encaminhou uma fala com as seguintes palavras:

Companheiros e companheiras: hoje tive a satisfação de receber, no Sindicato de São Bernardo do Campo, o Cacique Mário Juruna e um representante da tribo Carajá, o Olair. Eu acredito que para mim foi uma grande lição. Uma lição porque eu imaginava encontrar um cacique falando uma língua que eu não conhecia. Sem brincadeira, às vezes chegava a imaginar um homem de arco e flecha na minha frente. Afinal de contas, eu não posso ter culpa disso, e acredito que ninguém do plenário poderia ter culpa disso, porque a formação que nós recebemos sobre o índio nas grandes cidades é uma formação deturpada, recebemos a informação de que o índio é selvagem. As nossas crianças quando entram na escola, recebem essa informação de que os índios são selvagens e a coisa não para por aí; quem liga a televisão, assiste um filme de bang-bang americano, com os brancos matando os índios como forma de garantir a sobrevivência da raça supostamente tida como maravilhosa e bondosa, a raça branca. [...] Sempre existe aqueles que tentam dizer que o problema do índio é um e o problema do trabalhador é outro, mas é mentira! O problema é um só, é a fome, é a exploração, é a miséria. É tudo igual! É a multinacional comprando ou roubando a terra do índio, é a multinacional roubando o sangue e o suor do trabalhador em São Bernardo do Campo (LULA - PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 47).

Naquele contexto, conforme indicado por Luiz Inácio Lula da Silva, os projetos desenvolvimentistas empreendidos com o consentimento do Estado esbarravam nos inúmeros conflitos com as populações indígenas estabelecidas por todas as partes do país. Massacres eram cometidos, fome e miséria assolavam comunidades indígenas que eram expulsas de suas terras, muitas vezes, com o consentimento da própria instituição

responsável pela manutenção, fiscalização e defesa de seus direitos. A situação era insustentável (não que tenha se tornado sustentável na atualidade). Mas, era preciso criar mecanismos que fortalecessem a luta dos povos indígenas em defesa dos poucos direitos que tinham conquistado com o Estatuto do Índio e lhes permitissem a luta por direitos, principalmente, se quisessem que o Estado cumprisse seu papel de possibilitar às comunidades indígenas o direito à terra, a saúde e a educação, permitindo-lhes o reconhecimento da *cidadania* plena sem que fossem forçados a deixar de ser índios.

Cabe-nos a observação de que o evento para o qual Lula havia sido convidado pelas lideranças indígenas Mário Juruna e Olair Carajá, apesar de ter sido organizado para possibilitar o diálogo entre lideranças indígenas e entidades de apoio, acabou por se constituir como o primeiro encontro de lideranças indígenas em perspectiva nacional (FERNANDES & COELHO, 2018). O evento reuniu um número expressivo de lideranças indígenas de várias partes do país, sendo por elas dirigido e encaminhado nos três dias que se seguiram. O líder indígena Marcos Terena, da comunidade Xané, que por ocasião daquele evento havia sido escolhido para coordenar a nova diretoria da União das Nações Indígenas, se referiu aquele encontro da seguinte maneira:

O pensamento organizador desse encontro, a princípio se baseava em reunir as entidades de apoio e os índios passíveis desse apoio. Entretanto, dada a forma como se conduzia a Fundação Nacional do Índio, sob a orientação do Coronel Nobre da Veiga, os índios se sentiram

ultrajados em vários de seus direitos e se identificaram nos problemas, sintomas estes que os levaram a se sentir solidários uns com os outros: questões de saúde, de educação e principalmente as questões de demarcação de terras. Assim sendo, nada mais natural que este encontro se transformasse da noite para o dia em uma forma de organização indígena, dirigida e organizada pelos próprios índios, o que veio a acontecer dando mais ênfase e força ao pensamento de união, dando assim um verdadeiro sentido à organização até então existente no coração de todos os que ali se encontravam, a União das Nações Indígenas - UNIND (TERENA - PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 3).

Naquela ocasião e em muitas outras que se seguiram, as falas de lideranças indígenas como Marcos Terena projetavam os anseios e impressões de milhares de lideranças indígenas residentes em diferentes partes do país. Para muitos líderes indígenas que iniciaram, na década de 1970, o processo de articulação entre grupos étnicos de diferentes regiões, o direito à *cidadania* brasileira não deveria se conformar pelas políticas emancipacionistas ou civilizatórias defendidas pelo Estado, mas, a partir das representações evocadas pelos próprios sujeitos e coletivos indígenas. Para estes, a *integração*<sup>53</sup> junto à comunidade

---

<sup>53</sup> As reflexões sobre a questão da *integração* e da *emancipação* indígena, que tomou força na segunda metade do século XX, podem ser melhor compreendidas a partir da leitura de: FERNANDES, Fernando Roque; COELHO, Mauro Cezar. “Ame-o ou emancipe-o”: contradições da emancipação nos discursos, práticas e representações dos/sobre os povos indígenas no Brasil (1970/1980). In COELHO, Wilma de Nazaré Baía; COELHO, Mauro Cezar (Orgs.). Debates interdisciplinares sobre diversidade e educação. Coleção Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2018, p. 13-46.

nacional deveria ocorrer nos termos estabelecidos pelos próprios indígenas. Nas palavras de Marcos Terena,

Quando pudermos considerar o passado dos povos indígenas com seus métodos de sobrevivência e suas experiências como orientação para melhorar o futuro do índio, saberemos então que os caminhos traçados de acordo com o pensamento do índio também estão voltados para o sentimento de brasilidade e expressam preocupação com as coisas do Brasil (TERENA - PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 3).

Em perspectiva nacional, o país passava por intensas agitações políticas e sociais. Democracia, Cidadania e Direitos humanos foram temas de primeira ordem nas agendas dos movimentos sociais. Os movimentos indígenas, para além das especificidades étnicas de suas articulações, não estavam alheios a essas mudanças. Suas lutas por *políticas sociais* que considerassem a *diversidade* e a *diferença* seriam legitimadas pelo texto constitucional de 1988 (FERNANDES, 2018a).

O reconhecimento da diversidade e da diferença de povos brasileiros no texto constitucional de 1988, apesar de refletir uma conquista histórica, não pôs fim às lutas dos povos indígenas por direitos sociais, mas, elevou para outro *status* suas relações com o Estado Brasileiro. Naquele contexto, para fortalecer a luta por direitos, as lideranças indígenas estreitaram suas relações com a comunidade envolvente. No entanto, abrir mão de suas *diferenças* para serem *assimilados* não caracterizava as intenções dos grupos étnicos junto às associações e organizações indigenistas. Determinados coletivos

indígenas empreenderam processos de emergências políticas que concorreram para processos de emergência social, fortalecendo suas *diferenças*. A ideia de *emancipação* foi apropriada e reelaborada por muitos grupos indígenas a partir de suas cosmologias, tradições e experiências junto à comunidade envolvente. Como alternativa aos projetos de *integração*, os povos indígenas escolheram a *interação*.

### **Movimentos Indígenas: suas associações e organizações<sup>54</sup>**

Para Gersem José dos Santos Luciano (2007), índio Baniwa da região do alto Rio Negro e Representante Indígena no Conselho Nacional de Educação (CNE), a análise a partir de uma dimensão que reconhece as organizações tradicionais como base das articulações políticas das *agências indígenas* nos auxilia na percepção das articulações indígenas de natureza político-institucional. Longe de concordar com reflexões teóricas tradicionais que consideram as gêneses dos movimentos sociais a partir de vanguardas intelectuais, Luciano Baniwa aponta para uma direção na qual é possível entender a gênese dos movimentos indígenas (ou aquilo que poderíamos denominar de semente das articulações políticas indígenas) a partir das próprias comunidades tradicionais, ou seja, da base social cotidiana dessas comunidades.

<sup>54</sup> Algumas das reflexões apresentadas aqui evocam uma discussão sobre cidadanização e etnogêneses indígenas iniciada em: FERNANDES, Fernando Roque. Cidadanização e etnogêneses no Brasil: apontamentos a uma reflexão sobre as emergências políticas e sociais dos povos indígenas na segunda metade do século XX. Revista Estudos Históricos, v. 31, n. 63, p. 71-88, 2018. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/70152>; Acesso em: 26 out. 2018.

Desse modo, a base dos movimentos indígenas estaria no seio de suas organizações tradicionais. É a partir dos conflitos que envolvem comunidades indígenas e não-indígenas (muitas vezes ocorridos em perspectivas locais) que as demandas são projetadas para territórios políticos mais amplos, institucionalizados. Considerar que a gênese dos movimentos indígenas está nas próprias organizações tradicionais é reconhecer que as *agências indígenas* não são, de modo algum, resultado de iniciativas exógenas de associações e organizações pró-indígenas (apesar do papel histórico que algumas delas desempenharam no financiamento de encontros indígenas de caráter regional, nacional e internacional e da intermediação nas articulações entre movimentos indígenas e comunidade civil e seus movimentos sociais).<sup>55</sup> As articulações entre associações e organizações indígenas e pró-indígenas possibilitou a ampliação das *estratégias de apropriação* de códigos da comunidade envolvente para uso em benefício dos movimentos indígenas.

Libertad Borges Bittencourt (2000), ao analisar os movimentos indígenas na América Latina e suas lutas para superar a exclusão política e social, observou que tais movimentos receberam apoio significativo de associações e organizações pró-indígenas, fortalecendo as articulações políticas entre diversas comunidades indígenas dispersas

---

<sup>55</sup> Conferir, por exemplo, BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)*. Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, [s.n.], 2010. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010\\_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf); Acesso em: 25 nov. 2017.

geograficamente. Por outro lado, e de modo mais evidente, muitas lideranças indígenas se apropriaram de discursos relacionados a reivindicações sociais com base nas ideias de *pluriethnicidade*, *justiça social*, *proteção do meio ambiente* e *direitos humanos*, fazendo-os operar em benefício de suas comunidades a partir da reelaboração com base em *representações* distintas que, ao mesmo tempo, conectavam diferentes movimentos através de demandas comuns.

Anderson Rocha de Almeida (2014), ao analisar o papel desempenhado pelas organizações indígenas dos Tikuna (grupo étnico estabelecido no Alto Solimões, no Amazonas, parte da Colômbia e Peru<sup>56</sup>) na construção do Museu Indígena Magüta, chegou a conclusões semelhantes ao observar que o alto grau de envolvimento político com organizações nacionais e internacionais possibilitou ao movimento indígena Tikuna maior clareza quanto aos “meandros da cultura do homem branco”. A intensidade das relações possibilitou, em termos práticos, “a decodificação dos códigos da cultura do branco”. Tal processo lhes permitiu a ampliação de suas estratégias políticas frente a comunidade envolvente na medida que os

---

<sup>56</sup> De acordo com dados do Instituto Socioambiental, “os Ticuna configuram o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. Com uma história marcada pela entrada violenta de seringueiros, pescadores e madeireiros na região do rio Solimões, foi somente nos anos 1990 que os Ticuna lograram o reconhecimento oficial da maioria de suas terras. Hoje enfrentam o desafio de garantir sua sustentabilidade econômica e ambiental, bem como qualificar as relações com a sociedade envolvente mantendo viva sua riquíssima cultura. Não por acaso, as máscaras, desenhos e pinturas desse povo ganharam repercussão internacional”. Cf. Ticuna – Introdução. Portal Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ticuna>; Acesso em: 19 nov. 2017.

levou a vislumbrar com maior clareza as diferenças sociais e culturais existentes entre o Povo Tikuna e os não indígenas.

Para Daniel Munduruku (2012), é possível pensar que houve um movimento de mão dupla nas relações estabelecidas entre movimentos indígenas e sociedade envolvente através das associações e organizações indígenas e pró-indígenas. De acordo com Munduruku, os povos indígenas aprenderam através da relação política com os não índios e estes aprenderam, “talvez a contragosto em alguns casos”, que os indígenas poderiam se apropriar de conceitos como *etnia*, *cultura*, *autodeterminação*, *autonomia*, dentre outros e utilizá-los em benefício próprio através de negociações políticas com a comunidade envolvente, especialmente com as autoridades representantes do Estado. Essa dupla postura tomada pelos atores indígenas, no sentido de estabelecer uma crítica à sociedade brasileira ao mesmo tempo em que tentavam disseminar representações positivas sobre seus modos de vida, tanto em nível nacional quanto internacional, lhes permitiu apresentar-se à sociedade envolvente de modo independente da tutela da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Essas apropriações, reelaborações e operacionalizações de mecanismos exógenos em benefício dos movimentos indígenas são operações desenvolvidas por sujeitos e coletivos indígenas desde os primeiros contatos com os projetos coloniais. No contexto dos projetos emancipacionistas dos anos 1970, o termo “índio”, por exemplo, passou a ser apropriado por diferentes

indivíduos e coletivos indígenas de modo particular, fazendo-os operar em benefício daqueles atores políticos e de suas comunidades.

Roberto Cardoso de Oliveira (1998), por exemplo, observou que

[...] a recuperação do termo “índio” se daria no bojo do Movimento Indígena, quando ele passou a ser usado para expressar uma nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares (como as missões religiosas) ou governamentais (como a Fundação Nacional do Índio – Funai) – políticas essas denominadas de indigenistas. Em oposição às políticas indigenistas começavam a surgir esboços de *políticas indígenas* com grandes possibilidades de, em algum momento, criarem objetivos e estratégias comuns suscetíveis de estabelecerem uma única e globalizadora política indígena.

Observe que procedimentos de *apropriação* de mecanismos da comunidade envolvente, como instituições, termos e conceitos (“*índios*”, por exemplo) se constituem como parte de uma base *estratégica* mais ampla que legitima as demandas dos povos indígenas frente ao Estado. Todas essas articulações são projetadas para o âmbito jurídico-institucional através dos movimentos indígenas, institucionalizados por suas associações e organizações. Assim, tais *ações* ampliam a concepção sobre as *agências indígenas*<sup>57</sup> e os múltiplos movimentos que as caracterizam.

<sup>57</sup> Aqui tomamos o termo *agência indígena* para se referir às estratégias desenvolvidas por sujeitos e coletivos indígenas no âmbito das relações de contato. A nosso ver, o termo *agência* se aproxima melhor da concepção de *ação indígena* ou como poderíamos denominar genericamente de *política indígena*. Nesse sentido, a ideia de *agência*, no sentido de *ação*, também se aproxima melhor da concepção de *iniciativa*. Assim, entendemos que determinadas *estratégias* utilizadas por sujeitos e coletivos indígenas são *ações* particulares que não se limitam a dependência de *estímulos exógenos*

De acordo com Gersem Baniwa (2007), segundo uma definição mais comum entre suas lideranças, movimento indígena é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades, associações, organizações e povos indígenas desenvolvem de modo minimamente articulado para utilizarem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Como resultado de tais articulações, existem movimentos indígenas de natureza bem distintas entre si, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve seus movimentos de luta em defesa de seus direitos de modo particular. No entanto, como parte de uma *estratégia política*, as lideranças indígenas gostam de afirmar que **existe um movimento indígena**, aquele que busca conectar diferentes estratégias de modo articulado em níveis locais, regionais, nacionais e mesmo internacionais. Na sua gênese, o movimento indígena seria uma junção ou, pelo menos, uma tentativa de junção entre modelos tradicionais e modernos de organização sócio-política institucionalizada.

Ainda para Gersem Baniwa (2007), a defesa da concepção de que há um movimento indígena de articulação nacional não anula nem reduz as particularidades e a diversidade sociocultural das

---

e, nesse sentido não podem ser entendidas como resultado de investidas de atores não indígenas. A nosso ver, esta última forma de protagonismo indígena, ou seja, aquele tipo de *estratégia* que resulta de investidas *alienígenas* se aproxima melhor da ideia de *resistência* ou resposta a *estímulos exógenos*, enquanto que a noção de *agência indígena* pode ser entendida como o desenvolvimento de estratégias particulares de sobrevivência que independem de iniciativas ou *estímulos exógenos*. O texto introdutório, desenvolvido por Bruce Albert, da coletânea intitulada: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, apresenta importantes considerações para se pensar as questões indicadas aqui. Cf. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Unesp, 2002.

sociedades indígenas. Ao contrário, tal estratégia seria capaz de tornar visível e fortalecer a pluralidade étnica, na medida em que articula em perspectivas regionais e locais a participação e representação de diferentes povos e comunidades indígenas. Por outro lado, é importante que se observe que a existência daquilo que Gersem Baniwa chama de uma “consciência pan-indígena”<sup>58</sup> não pode ser tomado como indício de uma organização indígena nacional.

Para Eliane Potiguara (2009), numa perspectiva de organização de caráter nacional o movimento indígena ainda não poderia ser denominado de *Movimento Indígena*. Ele ainda estaria em fase de construção, enquanto vários movimentos, justamente para contemplar as

---

<sup>58</sup> Seguindo esse pensamento, Gersem Baniwa apresenta uma crítica contundente ao órgão indigenista do Estado, a FUNAI, na medida em que observa que “a ideia de movimento indígena nacional articulado é importante para superar a ideia antiga dos colonizadores portugueses de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear entre si e, na verdade, usaram essas rivalidades inter-tribais para dominá-los, jogando um povo contra o outro. Ainda hoje, muitos brancos, principalmente do governo, preferem dar mais importância à ideia de que não há e não pode haver movimento indígena articulado e representativo, devido a diversidade de povos e realidades, pois isso fortalece os seus propósitos de dominação, manipulação e cooptação dos índios em favor de seus interesses políticos e econômicos. É em nome dessa visão propositadamente distorcida que a FUNAI, muitas vezes, não reconhece as organizações como interlocutoras ou agentes políticos das comunidades indígenas, argumentando que os povos indígenas, na sua totalidade não aceitariam ser representados por alguma organização indígena. Na verdade, essa representação pan-indígena não tem sido possível, exatamente porque não interessa à FUNAI, que acaba dividindo os povos e comunidades indígenas. Agindo dessa maneira, a FUNAI consegue subjugar e dominar certos povos que acabam sendo, por um lado, os empecilhos para o avanço organizativo indígena, por outro lado, são os sustentáculos da FUNAI atrasada e falida, na medida em que não permitem as necessárias mudanças que o órgão deveria fazer para poder acompanhar os próprios processos de mudança em curso no cenário indígena brasileiro” (LUCIANO, 2007, p. 127-146).

diferenças étnicas existentes. Desse modo a concepção de um movimento indígena nacional ainda estaria por se materializar. O que haveria no Brasil seriam vários movimentos, no que se pode tomar como exemplo, a própria literatura indígena, a qual, é resultante do crescente surgimento de intelectuais indígenas.

Para Manoel Fernandes Moura (2008)<sup>59</sup>, liderança indígena tradicional do povo Tukano da região do Alto Rio Negro (AM), em entrevista concedida a Daniel Munduruku, em Manaus, no dia 25 de agosto de 2008, realmente ocorreram ganhos significativos para as comunidades indígenas a partir dos movimentos que cresceram, se expandiram e avançaram. Conforme Manoel Tukano, “quem não conhecia os povos indígenas já sabe agora que eles estão nas suas regiões e nos seus territórios tradicionais. Assim, o índio deve ser respeitado como um ser humano”. Através dos movimentos indígenas, “o índio precisa mostrar sua criatividade, suas boas maneiras, conforme sua tradição sagrada e seus princípios”. Na sua concepção, o papel da educação é formar lideranças indígenas para atuarem na política e em profissões de todos os níveis, “a fim de que possam conduzir os povos que foram perseguidos, violentados, ofendidos e discriminados durante mais de quinhentos anos”. Ainda para Manoel Tukano, a conformação de um movimento

---

<sup>59</sup> De acordo com Daniel Munduruku (2012, p. 133), Manuel Tukano “é o que se poderia chamar de intelectual orgânico, na clássica definição de Gramsci, por se tratar de um líder que tem opiniões firmes e claras sobre o processo histórico por que passou o Movimento Indígena e, também, por fazer uma análise bastante consistente dos desdobramentos da atuação de seus principais líderes”.

indígena de conexões nacionais estaria em processo de articulação, de modo que a educação escolar teria a responsabilidade de continuar um processo de formação de novas lideranças que pudessem dar prosseguimento ao projeto iniciado nos anos 1970.

Com o objetivo de analisar o Movimento Indígena no Brasil, tendo como fundamento a noção de *protagonismo indígena*, Poliene Soares dos Santos Bicalho (2010, p. 26) observou que a luta por reconhecimento e pela garantia de direitos são duas das dimensões mais expressivas dos movimentos indígenas. Defendendo a tese consensual e quase lugar comum de que os movimentos indígenas atuais tiveram sua gênese nos anos 1970, Bicalho observa que, após o texto constitucional de 1988, os movimentos indígenas se destacaram em torno das garantias dos direitos conquistados, “tornando o Estado um interlocutor com o qual estes povos dialogam diretamente através das instâncias que perpassam as demandas do Movimento”. Ainda para Bicalho, os movimentos indígenas não podem ser pensados pela ideia de unidade. A diversidade de povos, as extensões do território brasileiro e as especificidades de centenas de povos existentes no país, considerando ainda as organizações políticas de cada grupo étnico, inviabilizaria a percepção de um movimento unificado a partir de qualquer dimensão unitária.

Gersem Baniwa (2007) observa que os movimentos indígenas que lutaram (e ainda hoje lutam) para que o direito à terra fosse respeitado e garantido conquistaram importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das

terras indígenas, em especial na Amazônia Legal. Nesta região, os movimentos indígenas estariam organizados de modo mais articulado, possibilitando aos pesquisadores da temática dos movimentos indígenas constatar que as conquistas territoriais ocorridas na Amazônia apresentam relação direta com os níveis de capacidade de organização e de luta política dos povos indígenas. Assim, os resultados alcançados pelos movimentos indígenas na Amazônia se relacionam às lutas desenvolvidas por diversos movimentos em caráter nacional e às articulações políticas características da Amazônia Brasileira.

Nesse sentido, apesar de não podermos falar em um movimento indígena unificado na Amazônia, as estratégias de articulação entre diferentes associações e organizações indígenas daquela região podem ser entendidas como parte de um processo político particular ainda em curso, o qual deve ser entendido de modo profundamente associado às lutas por uma educação específica e diferenciada que apresenta maiores ganhos se comparada com outras regiões do país (FERNANDES, 2018b).

Para Miguel Bartolomé (2006, p. 43-45), uma das características das lutas das sociedades nativas do presente é a de se constituírem como coletividades, como sujeitos coletivos, para poderem se articular ou se defrontar com o Estado em melhores condições políticas. Caminhando nessa direção, o autor observa que fenômenos de *etnogêneses* se apresentam como processos de construção de identidades compartilhadas com base em tradições culturais preexistentes ou construídas que possam

sustentar *ações coletivas*. Desse modo, as *etnogêneses* que possibilitaram as emergências políticas e sociais, através dos movimentos indígenas, apresentam como um de seus objetivos principais a luta pela obtenção de recursos e, por outro lado, a própria recuperação ou reconstrução de coletividades étnicas de pertencimento. Por conta disso, pode-se sugerir que a atual visibilidade dos povos indígenas resulta, também, “de uma mudança ideológica por parte das próprias populações indígenas e cuja consequência foi a reformulação da ‘cegueira ontológica’ construída pelas ideologias nacionalistas estatais”.

Tais indicações dialogam com os apontamentos feitos por Wanderley Guilherme dos Santos (1979), a partir dos quais é possível observar a força de movimentos sociais como aqueles empreendidos por diferentes povos indígenas na atualidade. Apesar de não refletir, necessariamente, sobre os movimentos indígenas, mas se debruçar sobre as análises que permeiam as ações de caráter coletivo empreendidas por diferentes movimentos sociais, Santos observa que os limites de ação de qualquer organização social (limites estes definidos por lei) poderão ser respeitados ou não a depender dos pesos políticos dos grupos que lhes dão vida. Nesses casos, a obediência formal aos estatutos legais seria um aspecto que antes de legitimar o reconhecimento dos direitos sociais acarretaria em certas limitações para reivindicações e conquistas de novos direitos.

Nesses termos, entendemos que as *ações coletivas*, empreendidas pelos movimentos indígenas em constantes

articulações políticas frente ao Estado, dão continuidade a um processo de reivindicação, conquista e manutenção de direitos ainda em curso. De acordo com Bicalho (2010), através de suas articulações, os indígenas se apresentam como novos atores políticos e sociais que, conscientes de suas diferenças culturais, históricas e da necessidade de mobilização coletiva como meio de ruptura com a condição de colonizado, passaram a se organizar politicamente. Essas ações de caráter coletivo, em certo sentido, evidenciam uma espécie de *desobediência* em relação aos limites estabelecidos pelo Estado.

Celso Lafer (1997, p. 62), com base nas concepções de Hannah Arendt, observou que, numa perspectiva civil, a desobediência “é uma forma extrema de dissentimento que, ao se exprimir por meio de associações, fala a linguagem da persuasão, resgata a faculdade de agir, gera poder pela ação conjunta de muitos e se coloca na esfera do interesse público”. Lafer (1997) indica que, em situações-limite, a desobediência é legítima e pode ser bem-sucedida na luta contra a opressão, se constituindo como a expressão de um empenho político coletivo que, diferente de se identificar com um posicionamento contrário à responsabilidade política, empreende ações para sua afirmação como *ação social*.

Nos termos apresentados, podemos considerar que, em relação aos movimentos indígenas, uma questão inegável é que os processos políticos encaminhados no decorrer da segunda metade do século XX, foram importante não apenas para aqueles grupos étnicos

que encabeçaram tais movimentos em caráter regional, nacional e mesmo internacional, mas concorreram para a emergência social dos povos indígenas no Brasil, inclusive daqueles que não estavam inseridos em qualquer movimentos (pelo menos no âmbito jurídico) e possibilitaram a aquisição de uma nova posição social na comunidade brasileira. Ressalta-se, no entanto, que tais mudanças não são apenas fruto de uma conjuntura de crise política e econômica característica da sociedade brasileira do contexto do Regime Civil-Militar ocorrido no Brasil entre os anos de 1964 e 1985. As emergências políticas e sociais dos povos indígenas não devem ser dimensionadas apenas pelos fatores exógenos que auxiliaram em tais processos, mas, devem ser entendidos a partir das *agências indígenas* que caracterizam o protagonismo indígena contemporâneo.

### **Considerações finais**

Os povos indígenas, a partir de suas articulações, participaram da conformação do espaço político brasileiro, constituindo-se como atores sociais protagonista do processo de *cidadanização* iniciado, no Brasil, na segunda metade do século XX e ainda em curso. Semelhante aos movimentos empreendidos pelos trabalhadores, associações de classes e partidos políticos que emergiram especialmente nos anos 1980 e, talvez, até mais que todos os outros movimentos sociais daquele período, os povos indígenas que atuaram na luta política desempenharam papel importante no processo de redemocratização

do país, contribuindo com uma questão primordial na concepção de *cidadania* e, conseqüentemente, de *democracia* que passou a ser defendido a partir de então.

Também nessa questão, em linhas semelhantes ao Movimento Negro, os movimentos indígenas atentaram para uma dimensão fundamental da vida democrática tal como a entendemos hoje. Independentemente da natureza do(s) Movimento(s) Indígena(s), se uno ou diversos, estes concorreram para a conformação de um processo que ultrapassa as intenções e os objetivos dos próprios movimentos – a construção de um novo paradigma de *cidadania* que não se limita à restituição dos direitos democráticos do período anterior à Ditadura, mas, que propõe uma *cidadania* demarcada pela plenitude dos direitos civis e, além disso, pela inclusão da *Diversidade* e da *Diferença* como valores que a constituem tanto quanto aqueles como *voto*, *liberdade de opinião*, *direito de ir e vir*, *inviolabilidade do lar* e da *privacidade*, dentre outros.

Apesar dos diferentes caminhos tomados pelos grupos indígenas para emergências políticas e sociais a partir das relações que estabeleceram com o Estado, os ganhos em certo sentido, puderam fazer parte de uma conquista jurídica em direção ao reconhecimento de suas diferenças frente à comunidade envolvente e, também, entre si. Constatações como esta tornam-se mais evidentes quando passamos a analisar os *ganhos* educacionais ocorridos nas últimas décadas. Apesar dos vários problemas que os povos indígenas enfrentam

ainda hoje, os desafios relacionados às pautas de luta pela educação específica e diferenciada têm resultado em projetos positivos.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, Anderson Rocha de. Movimento indígena no Brasil: O papel das organizações Ticuna nesse percurso (Parte III - Museu Magüta: instrumento de afirmação de identidade étnica). *Revista Zona de Impacto*. Ano 6, jan./jun. p. 84-109, 2014. Disponível em: <http://www.revistazonadeimpacto.unir.br/Anderson%2016%201.pdf>; Acesso em: 19 nov. 2017.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro: Vol. 12, ed. 1, p. 39-68, 2006, p. 43-45. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132006000100002&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132006000100002&script=sci_arttext&tlng=pt); Acesso em: 05 ago. 2017.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. As Assembleias Indígenas: o advento do Movimento Indígena no Brasil. *Opsis*, Catalão, vol. 10, n. 1, p. 91-114, 2010. Disponível em: [https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/9553/8474#.WblO\\_rKGN0w](https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/9553/8474#.WblO_rKGN0w); Acesso em: 12 jun. 2017.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). Tese (doutorado) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, [s.n.], 2010. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010\\_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf); Acesso em: 25 nov. 2017.

BITTENCOURT, Libertad Borges. O movimento indígena organizado na América Latina – A luta para superar a exclusão.

Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC. Salvador, 2000. Disponível: [http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/libertad\\_bittencourt.pdf](http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/libertad_bittencourt.pdf); Acesso em: 18 nov. 2017.

DE CERTEAU, Michel. A Invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 22. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

DOS SANTOS, Wanderley Guilherme. Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira. Editora Campus, Rio de Janeiro, 1979.

FERNANDES, Fernando Roque. Protagonismo Indígena no Tempo Presente: aspectos da Educação Escolar Indígena específica e diferenciada. Revista Amazônica: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 65-79, maio 2018. ISSN 2527-0141. Disponível em: <http://periodicos.ufam.edu.br/amazonida/article/view/4485>. Acesso em: 26 out. 2018.

FERNANDES, Fernando Roque. Cidadanização e etnogêneses no Brasil: apontamentos a uma reflexão sobre as emergências políticas e sociais dos povos indígenas na segunda metade do século XX. Revista Estudos Históricos, v. 31, n. 63, p. 71-88, 2018. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/70152>; Acesso em: 26 out. 2018.

FERNANDES, Fernando Roque; COELHO, Mauro Cezar. “Ame-o ou emancipe-o”: contradições da emancipação nos discursos, práticas e representações dos/sobre os povos indígenas no Brasil (1970/1980). In COELHO, Wilma de Nazaré Baía; COELHO, Mauro Cezar (Orgs.). Debates interdisciplinares sobre diversidade e educação. Coleção Formação de Professores

e Relações Étnico-Raciais. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2018, p. 13-46.

FREIRE, José Ribamar Bessa et al. A Amazônia colonial (1616-1798). Editora Metro Cúbico, 1994.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. Estudos Avançados, v. 11, n. 30, p. 55-65, 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40141997000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40141997000200005&script=sci_arttext); Acesso em: 12 set. 2017.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Movimentos e políticas indígenas no Brasil Contemporâneo. Tellus: escritos indígenas, Campo Grande/MS, ano 7, n. 12, p. 127-146, abr.2007, p. 128-130. Disponível em: <http://tellus.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/136/140>; Acesso em: 15 jul. 2017.

MOURA, Manoel Fernandes. Entrevista concedida a Daniel Munduruku. Manaus, 25 ago. 2008. In: MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 132-154.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 219-220.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A crise do Indigenismo. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, p.20. *Apud*. MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 220.

SANTOS. Eliane Lima. Entrevista concedida à Daniel Munduruku. Cuiabá, 9 out. 2009. Cf. MUNDURUKU, Daniel.

O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 119-132.

## ASSEMBLEIAS, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA E PROTAGONISMO INDÍGENA EM RORAIMA

Emanuel de Araújo Rabelo<sup>60</sup>

As mudanças de cenário para os povos indígenas de Roraima se iniciam nos primeiros encontros entre suas lideranças no final da década sessenta. “A partir de 1968, por iniciativa dos padres da Consolota, os tuxauas de algumas regiões começaram a reunir-se. A ocasião era dada pelos cursos de instrução religiosa que os padres desenvolviam, geralmente, na missão Surumu, onde funciona o internato<sup>61</sup>”.

Entretanto, só se fortaleceu com o passar das décadas, setenta e oitenta em diante, marcado pelo signo dos novos movimentos sociopolíticos e culturais desencadeados pós anos de 1960. Processo que envolveu os tuxauas, líderes das aldeias e comunidades, inserida nesta grande área indígena Raposa Serra do Sol no nordeste do Estado.

No Brasil, de uma forma geral:

As assembleias indígenas permitiram o conhecimento da diversidade de povos e culturas indígenas existentes no Brasil. Enquanto aprendiam sobre os diferentes modos de viver – as línguas, as culturas, as crenças – também instrumentalizavam a categoria “índio” para unificar reivindicações e lutas por direitos (OLIVEIRA & FREIRE, 2006, p.193).

As assembleias, além de terem se tornado instrumentos de luta dos povos indígenas em Roraima, pois em evidência as identidades dos ameríndios,

---

<sup>60</sup> Graduado em História pela Universidade Federal em Roraima

<sup>61</sup> CIDR, 1990, p.42-43.

permitindo-os se reafirmem cada vez mais nas esferas políticas enquanto sujeitos autônomos e diferenciados.

Em Roraima:

Nas primeiras Assembleias, e nas reuniões por região, os índios passaram a demonstrar um grau de organização que não se limitava a xingar fazendeiros, derrubar cercas das fazendas ou matar o gado que por ventura fosse encontrada rondando as suas roças ou perdido no interior das suas comunidades. Sendo assessorados pelos missionários, superaram essa fase, passando, nas pequenas e grandes reuniões e posteriormente nas assembleias indígenas, a exigir das autoridades federais a demarcação de suas terras (VIEIRA, 2003, p. 165-166).

As assembleias e reuniões destes povos tiveram uma importância na organização do seu movimento, na organização de suas histórias. A partir delas, recorreram ao amparo jurídico-legal para a garantia da realização de suas práticas sociais e culturais específicas realizadas em suas e representações nas regiões e comunidades, e logicamente, no amparo a demarcação e manutenção das terras consideradas pertencentes a comunidade.

Observa Vieira e Silva que:

Durante a vigência da ditadura civil-militar, foram introduzidas pelas bases missionárias da igreja católica as primeiras reuniões e logo em seguida pelo CIMI as primeiras assembleias indígenas, possibilitando o envolvimento dos chefes indígenas e das suas comunidades em várias regiões do país (2016, p.328).

Com o apoio dos missionários e da igreja católica, na região do Surumu, Raposa Serra do Sol, as comunidades da região e os líderes indígenas, no caso, os tuxauas,

tiveram um suporte institucional para que as mesmas assembleias fossem realizadas de forma aberta, autônoma e que pudesse favorecer as demandas indígenas em outros diálogos e fossem ampliadas para outras localidades do Estado de Roraima.

A primeira assembleia convocada pela Igreja foi realizada também na Missão São José, no Surumu, de 7 a 9 de janeiro de 1977. Esse foi um dos maiores encontros já registrados e contou com a participação de 140 índios de diversas comunidades, principalmente das etnias Macuxi, Wapixana e Taurepang, sendo 50 deles, tuxauas. Ali iguais continuariam se reunindo para discutir seus problemas de forma conjunta, especialmente os fundiários (VIEIRA, 2003, p.172).

Esta ação conjunta dos povos indígenas com a igreja católica nesse período, fortaleceu o processo de organização do movimento com a participação das lideranças indígenas das diferentes etnias da região e promoveu a afirmação identitária dessas populações ao discutir direitos das mais diversas amplitudes, incluindo questão de terras que é cheia de simbolismo e memória para os indígenas.

Nessa conjuntura:

Recomeçou-se em 1979 e continuam a ser realizadas, todos os anos, no mês de Janeiro, na missão Surumu. Participam tuxauas e secretários das malocas Makuxi, Wapixana, Taurepang e Ingarikó. Ultimamente são coordenados pelos próprios tuxauas e servem para traçar linhas comuns de ação e procurar, juntos, soluções aos problemas que as comunidades indígenas estão enfrentando (CIDR, 1990, p.43).

No início das assembleias, apesar da participação ativa das lideranças em 1977, foi somente dois anos depois,

em 1979, que as reuniões começaram ser contínuas na região do Surumu, com o mesmo empenho das lideranças indígenas da Raposa Serra Sol e demais entidades e pessoas que apoiavam o movimento indígena na busca de um diálogo e debates a acerca daquilo que estes povos tanto buscavam: direitos e demandas das aldeias. O auge das mobilizações se inicia:

Na década de 1980, realizando assembleias e reuniões, elegendo diretorias, registrando estatutos em cartórios, as etnias indígenas de Roraima foram se apropriando de novas formas de representação política. Ao mesmo tempo, acirraram-se as disputas pelo poder de controlar as novas representações indígenas, pelo direito de interferir em determinados assuntos como educação e demarcação de terras (OLIVEIRA, 2003, p.152).

É no período apontado, das assembleias e reuniões feitas ainda na década de 1970, que o protagonismo indígena ganhou bastante força nas suas práticas e representações, e fez, diretamente alusão das relações de poder a diversos temas que lhe eram de interesse, como a busca por uma educação diferenciada e a questão da terra, fundamentalmente, a demarcação da área Raposa Serra do Sol.

De acordo com o Centro de Informação da Diocese:

À reunião geral de 1983 participaram cerca de 250 índios, entre os quais 72 tuxauas. Nesta, conseguiu-se dar um passo à frente na organização da defesa contra a invasão dos brancos: foi decidido, seguindo o exemplo das malocas, das serras, organizar, em cada região, um “Conselho das Comunidades” formado por alguns tuxauas da respectiva área. Este conselho tem a tarefa de coordenar as atividades das várias malocas e, em ocasião

de brigas ou problemas com os brancos e apoiar as comunidades para resolverem juntos todas as questões (CIDR, 1990, p. 44).

A reunião geral de 1983 foi uma das maiores da região até o presente momento, com a participação dos indígenas e as principais lideranças da região. A partir daí trouxe mecanismos de defesa para as aldeias locais e dinamismo nas discussões sociopolíticas e o encaminhamento do indígena como um sujeito protagonista da sua própria história, mostrando assim, para os não-indígenas que a identidade e a cultura autóctone tinha um significado.

### **Organização política, identidade e relações de poder na Raposa Serra Sol no final do século XX**

A terra indígena Raposa Serra Sol localizada no nordeste de Roraima, se destaca como centro amplo de formação política para as populações originárias da região das etnias macuxi, wapichana, taurepang.

No começo da década de oitenta na região da Raposa Serra do Sol as preocupações estavam voltadas para resolver as demandas locais que poderiam ser solucionadas pelas próprias organizações indígenas, a começar pela região do Uiramutã. No dia primeiro de novembro de 1980:

Tuxaua Jaci José de Souza, coordenando, deu início a reunião com 18 tuxauas e 14 capatazes para de debater vários problemas que surgiram nas malocas. Devido a bebidas alcoólicas e problema de terra, a primeira questão foi de terra, buscavam uma área maior para os mesmos, e o segundo problema é de tentar inibir as

bebidas alcoólicas nas comunidades, na qual, os próprios participantes da reunião prometeram<sup>62</sup>.

A questão de terra era uma problemática recorrente já no começo da década. No que diz respeito ao alcoolismo, esse problema envolvia também a relação com os não indígenas, pois com a expansão do garimpo, os garimpeiros ofereciam bebidas alcoólicas aos indígenas. As reuniões entre tuxauas e outras autoridades tinha por objetivo manter a integridade das comunidades e aldeias para que elas não se desestruturassem por conta de fatores psicossociais recorrentes.

Outra condição importante para a formação política dos povos indígenas da TIRSS foi o reconhecimento e a consciência da importância da terra para a construção de uma identidade indígena e para o fortalecimento do movimento em defesa de seus direitos. Nessa perspectiva, eram eleitos em reunião os procedimentos que se devia seguir em busca de uma melhor organização das comunidades, a exemplo:

1- Coordenação do conselho da região; 2- Tuxauas da comunidade que por ventura surgir qualquer problema, levar ao conhecimento do conselho da região; 4- Conselho se encarregará de levar ao conhecimento das autoridades de proteção ao índio problemas graves com brancos e fazendeiros; 5- Onde houver problema na comunidade, o conselho se reúne na comunidade para resolver o problema; 7- Os trabalhos comunitários fiscalizados pelo conselho; 8- Fazer cooperação para os projetos de desenvolvimento das comunidades; 10- Cobrar do presidente demarcação das terras não demarcadas<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Pasta 01, Arquivo do CDI, organização social, Assembleia do Uiramutã.

<sup>63</sup> Reunião de Tuxauas do Surumu, 1984, Pasta 01, arquivo do CDI, organização social.

As mobilizações e organizações indígenas da Raposa Serra do Sol tinha como pilar de sustentação os conselhos regionais dos tuxauas, que detinham a palavra final na tomada de decisões. Entretanto, nas comunidades a ação era conjunta com o restante dos moradores, pelo menos na região do Surumu, local em que se iniciou as primeiras assembleias e que se deu segmento em toda a década de oitenta na procura de soluções viáveis para as comunidades indígenas da região.

Em outra reunião de conselhos superiores, ainda na década de oitenta, eram colocados diversos pontos de responsabilidade, dentre eles:

1- Cada região vai organizar o seu conselho; 2- Todas as decisões políticas devem ser discutidas e aprovadas pelos Conselhos das comunidades; 3- A realização de uma assembleia dos conselhos das seis regiões para avaliar os trabalhos, em julho de 1986; 6- Aprovação de uma área contínua para as regiões da Raposa Serra do Sol com os limites seguintes: Rio Tacutu-Rio Maú ao Monte Roraima, do Rio Surumu, Miang ao Monte Roraima<sup>64</sup>.

Evidencia-se assim, nesse período, um forte compromisso das comunidades e dos conselhos na ampliação de mobilizações indígenas com a ascensão da redemocratização brasileira, o que torna a década de 1980 um divisor na história dos movimentos sociais.

Na década de 1990, já com os movimentos e organizações consolidados no Brasil, em especial, no Estado de Roraima, os indígenas da Raposa Serra Sol procuraram dar seguimento nos planos das assembleias

<sup>64</sup> Assembleia Geral do Surumu, 1986, Pasta 01, arquivo do CDI, organização social.

e reuniões da década anterior, obviamente observando as realidades das comunidades nessa conjuntura.

Na Assembleia de Tuxauas de 1994, realizada na comunidade Bismark foram aprovados diversos pontos que englobavam e beneficiavam as comunidades da TIRSS, dentre eles estão:

- DEMARCAÇÃO

- \* Solicitar às autoridades que não permitam o acesso de garimpeiros e fazendeiros;
- \* Fazer novos retiros e implementar projetos de auto-sustentação imediatamente;
- \* Pressionar e conscientizar as malocas e tuxauas contrários a demarcação;
- \* Continuar a mobilização e conscientização das bases para garantir direitos indígenas;

- AUTO-SUSTENÇÃO

- \* Ampliar e melhorar os projetos que já existem nas regiões;

- EDUCAÇÃO

- \* Maior participação de professores nas assembleias;

- CONSELHOS, TUXAUAS E COORDENAÇÃO

- \* Promover cursos de formação e estudos para as lideranças;
- \* Os conselhos regionais devem fazer seu plano de ação anual conjuntamente com os tuxauas;
- \* Que os tuxauas se reúnem com o Conselho Trimestralmente (a cada três meses);

Consta-se que as mobilizações indígenas na TIRSS, no período da década de 1990, dão segmento pleno e organizado as reivindicações desses povos por direitos e deveres nas relações de poder com os não indígenas nas comunidades da região. Entretanto, para este sucesso foi

solicitado a participação de todos os sujeitos que faziam parte desse transcurso.

Outra reunião de interesse dos indígenas da TIRSS foi a da Associação dos Povos Indígenas de Roraima, na correlação com a FUNAI, na qual, determinou em uma carta que:

Cumprimentando-o a Vossa Senhoria para encaminhar este documento (CARTA ABERTA A POPULAÇÃO), que é a conclusão da reunião das oito Organizações Indígenas Unidas de Roraima e Tuxauas da Região de São Marcos e outras localidades (28 tuxauas); reunião esta que aconteceu na sede da Associação dos Povos Indígenas de Roraima-APIR, nos dias 15, 16 e 17 de setembro de 199765.

Nessa conjuntura se demonstra também que as mobilizações indígenas estavam bastante organizadas nos meios sociopolíticos com ação em conjunto não somente entre as comunidades da TIRSS, mas em terras indígenas do Estado. Com uma autonomia basicamente consolidada, as lideranças e os demais assessores das reuniões conseguem ter um diálogo mais claro e direto com o Estado na defesa dos direitos dos povos indígenas.

Em outro documento, uma cartilha que englobava as etnias Macuxi, Wapixana, Ingaricó e Taurepang, era denunciado que:

1- Há mais de trinta anos lutamos para que o governo do Brasil reconheça e proteja legalmente nossas terras ancestrais; 4- O ministro da justiça assinou a portaria de Demarcação da Raposa Serra do Sol em dezembro 1998. Falta o presidente FHC assinar o decreto de

---

<sup>65</sup> Reunião organizada pela Associação dos Povos Indígenas de Roraima com diversas lideranças indígenas na região de São Marcos, Pasta 04, Arquivo do CDI, organização social.

homologação e posteriormente a Funai registrar as terras no cartório. Sem isso nossas terras não estão legalmente e inteiramente protegidas contra invasores; 5- O presidente FHC não assina a homologação porque cede a pressões dos políticos de Roraima que querem tomar as terras dos índios. O governador usa toda a estrutura do governo para dividir as aldeias e tem conseguido comprar líderes indígenas para defenderem os interesses do governo. Os políticos locais incentivam abertamente a violência contra os índios e seus aliados. E a demora de FHC em homologar nossas terras só aumenta as agressões contra as aldeias na Raposa Serra do Sol<sup>66</sup>.

Nesse aspecto, mostra-se que a autonomia e o protagonismo indígena que vinha ganhando força desde a década de 1980 tinha surtido efeito nas estruturas sociais na qual os povos indígenas estavam se organizando para reagir as adversidades frente aos conflitos com não indígenas, entretanto, ainda eram insuficientes diante das espertezas arquitetadas no meio político.

### **Organização social e políticas na terra indígena Raposa Serra do Sol as vésperas da homologação**

A década de 2000 para os povos indígenas de Roraima, especificamente, os da Raposa Serra do Sol foi marcada pela consolidação do protagonismo indígena, muito decorrente das mudanças estruturais do Estado Nacional Brasileiro e da valorização do sujeito indígena de sua identidade e cultura no meio sociopolítico.

Com as assembleias realizadas periodicamente e as mobilizações indígenas nesse período já consideradas

---

<sup>66</sup> Cartilha apresentada pelas etnias indígenas da raposa serra do sol em meados da década de 1990 pasta 05, arquivo do CDI, organização social.

bem fortalecidas, as demandas das comunidades da TIRSS focalizaram na busca de resolver os problemas internos das comunidades e da concretização de projeto em favor das comunidades, assim como também, na busca de homologar de vez a Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua.

Nesse período foram destaques na parte de engajamento e projetos políticos as comunidades do Maturuca e Esenyakamanto<sup>67</sup>, com reuniões locais e regionais, aparecem na maior parte das buscas por soluções para os problemas da TIRSS. Em uma ata, da comunidade do Maturuca fala-se que:

A área Indígena Raposa Serra Sol é montanhoso e ainda se encontra dificuldade no acesso a outras comunidades. Além da dificuldade geográfica, também se encontra a questão de invasores, na pressão política, de morte, alcoolismo e mão de obra indígena. A preocupação é muito grande, mas estamos ocupando com bovinocultura, suinocultura, caprinocultura, ovino cultura e etc<sup>68</sup>.

Os indígenas da maloca ainda enfrentavam dificuldades de locomoção, além de conflitos com os não-indígenas por conta de disputas de terra, que conforme a CF era de posse dos indígenas, ficando estes no dever de elaborar projeto de ocupação das terras como agricultura familiar e a pecuária para que essa região se desenvolvesse tornando sustentável a economia das comunidades, consolidando assim, a ocupação do território.

---

<sup>67</sup> Que tem como significado “O nosso trabalho”.

<sup>68</sup> Ata de informação sobre a comunidade Maturuca, 2000, pasta 01, arquivo do CDI, organização social.

Neste sentido, na região do Surumu, especificamente no centro do Canta Galo, os moradores comunicavam a um missionário:

Senhor Vigário,

Nós da comunidade Canta Galo, reunidos em uma reunião comunitária, com as Lideranças Locais e membros da comunidade no dia: 30/09/2003, decidimos desenvolvermos dois pequenos projetos que são: Piscicultura e Agricultura.

No primeiro projeto citado iremos fazer a limpeza do tanque e introduzirmos os Alevinos<sup>69</sup>, já no segundo iremos cercar uma área e aradarmos para o plantio dos produtos.

Esperamos que tenhamos um bom êxito em nossos trabalhos. Sem mais despedirmo-nos respeitosamente<sup>70</sup>.

Isto evidencia que para essa região da Raposa Serra do Sol, no que dizia respeito aos indígenas, o embate com o não indígenas seja eles fazendeiros ou garimpeiros, não era uma ação ao acaso, mas pensada, havia projetos e organizações sociais da parte destes e a igreja católica estava centrada nessas questões, o que mostra que essas mobilizações não eram avulsas, mas tinham uma unidade, uma base, que visava o desenvolvimento da agricultura, projeto de criação de peixe nas comunidades, sobretudo, no Canto Galo no Surumu.

Isto pode ser observado na própria organização das reuniões, na construção de suas pautas, como pode ser visto na citação abaixo:

---

<sup>69</sup> Peixes recém-nascidos.

<sup>70</sup> Reunião de lideranças da região do Canta Galo, Surumu, 2003, pasta 04, arquivo do CDI, organização social.

O que podemos fazer para melhorar a vida das comunidades?

- Pauta: 1- apresentação; 2- Significado do nosso plano de trabalho; 3- Situação de cada região;

1- Estavam presentes na reunião os coordenadores Grigório, Marinaldo, Dionísio, Raimundo, e os demais membros, juntamente com os missionários das 4 regiões.

2- Pe Ronaldo explicou o significado do nosso plano de trabalho, de acordo com as leituras de livro de Ezequiel. Cap. 37, osso seco, Gênesis cap.2, Gênesis cap.4, Mateus cap.2, criação Caim e Abel, Dom e desafios talentos.

3- Realidade, plantação de coqueiros, limão, laranja, banana, melancia, roça, milho, mandioca, feijão e arroz - piscicultura - criação de gado caprino, caipira e porco<sup>71</sup>.

Dessa forma, A região do Bismarck seguia a mesma orientação, andando em conjunto com outras regiões da TIRSS no plano político, lá também havia o incentivo a piscicultura e a agricultura, com o objetivo de tornar as suas terras produtivas para os povos indígenas do lugar, para além da influência religiosa empregada por parte de missionários que envolviam no processo, preceitos religiosos católicos.

Essa mesma orientação era revelada em outros documentos, a exemplo da correspondência constante em ata, referente a comunidade Machado:

Prezado Senhor,  
DIONISIO TOBIAS

Coord. Cons. Regional/Surumu

A comunidade do machado vem expressamente a vossa senhoria esclarecer das atividades de trabalho que deverão ser feito ao melhoramento de autossustentação da comunidade. Na comunidade hoje temos uma iniciativa de plantações e que temos a dificuldade por

---

<sup>71</sup> Reunião do plano de Trabalho da região Bismarck, 2003, pasta 04, arquivo do CDI, organização social.

falta de água e principalmente no verão.  
Portanto, temos as seguintes plantações como: laranja, limão, acerola, manga, ata, coco, caju, goiaba e etc.  
A comunidade irá trabalhar na ampliação e melhoramento destas plantações frutíferas e plantação buritizais e outros. Como também na criação de peixes.  
Todos estes trabalhos serão melhorados dependendo na melhoria da água, isto é, encarnação de água.  
Na certeza que temos um dia esta ajuda ou apoio, agradecemos a compreensão<sup>72</sup>!

A comunidade machado seguia a mesma linha de outras comunidades da Raposa Serra Sol sempre na busca do diálogo com coordenadores regionais e outras lideranças e empregando esforços no desenvolvimento etnoecológico da região e de suas comunidades, contando muitas vezes com auxílio de indivíduos e grupos não indígenas, como missionários e ORGS não governamentais, mas sempre na busca de um protagonismo indígena, reafirmando identidade própria e o pertencimento a terra.

Já em uma das principais regiões da área Indígena Raposa Serra do Sol está a Esenyakaman'to, segundo as lideranças, tinham metas a serem atingidas:

Atuação imediata:

- Atingir autonomia de alimentação;
- Aumentar a qualidade, quantidade e diversidade das roças;
- Retomar o plantio das mudas e sementes tradicionais de cada povo indígena;
- Desenvolver a criação de peixe;
- Curso de administração para lideranças indígenas (recursos humanos e da natureza);

---

<sup>72</sup> Ata e informe da aldeia machado, 2003, pasta 04, arquivo do CDI, organização social.

- Diagnósticos das comunidades: História, levantamento da realidade atual, potencial;
- Fortalecer as organizações: comunidades;<sup>73</sup>

Conforme mostra a citação, esta comunidade apresentava um projeto ainda mais complexo, pois mostra continuidade das organizações indígenas no começo do século XXI, como arranjo consolidado em suas práticas dos mais diversos caracteres, seja na formação política cultural de suas lideranças ou na reafirmação identitária de seus membros, valorizando a cultura, as memórias e o autoconhecimento de seu povo.

No mesmo ano, a região do Esenyakaman'to seguia os trabalhos, agora com sugestões e ações do plano bem mais consistentes:

Assunto: ESENYAKAMAN'TO - O nosso plano de trabalho  
Estimados Tuxauas e lideranças indígenas da Raposa Serra do Sol.  
Saudações amigas para todos vocês,  
Escrevemos esta carta para todas as comunidades para podermos continuar a desenvolver o nosso plano de trabalho, esenyakaman'to.  
Todas as comunidades estão certamente preocupadas com a situação que está se vivendo relativa à homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Como tem acontecido desde sempre, são muitas as forças contrárias ao direito dos Índios e que continuam atrapalhando a liberdade e a dignidade das comunidades indígenas. Porém as comunidades têm sabido reagir com determinação e com certeza vão terminar vencendo.  
Precisa dar continuidade a esse trabalho de desenvolvimento sustentável para garantir que cada comunidade possa conseguir a sua auto-sustentação sem depender de ninguém.

---

<sup>73</sup> Ata de decisão tomada por lideranças indígenas da região do Esenyakaman'to, 2004, pasta 03, arquivo do CDI, organização social.

Para podermos continuar nosso plano de trabalho, haverá uma reunião de coordenadores no mês de novembro onde poderemos já acertar mais algumas questões desse plano. Daqui até lá, precisa fazer um levantamento da realidade e plano de trabalho de cada comunidade.

Por isso, pedimos a cada comunidade que faça o levantamento seguindo as perguntas que elaboramos e aqui enviamos. Esse levantamento serve para:

-Ajudar a comunidade a refletir sobre a sua situação real e possibilidades de desenvolvimento.

-Ajudar os coordenadores a elaborar o plano de desenvolvimento e as ajudas necessárias para cada comunidade

Agradecidos pelo vosso compromisso e sempre unidos na luta pelos direitos dos povos indígenas<sup>74</sup>.

A região se planeja com muita veemência e dedicação na formação dos seus planos de trabalho, por isso, as lideranças e as mobilizações indígenas procuram fazer encontro entre eles, pelo menos, a cada seis meses, procurando não só auxiliar as comunidades da sua região, mas como também de outras da TIRSS, e claro, na tão sonhada homologação da terra Indígena Raposa Serra do Sol que nessa conjuntura ainda sofria com conflitos com não-indígenas, e na confiança que iriam conseguir alcançar os objetivos propostos.

Em outubro do mesmo ano, de 2004, em uma assembleia de lideranças observava com clareza que de fato as regiões da Raposa Serra do Sol estavam organizadas e em conjunto de base na busca de melhorar a vida das comunidades da área, garantir que os direitos conquistados fossem mantidos, reafirmando o processo identitária e buscando o processo de homologar a terra,

<sup>74</sup> Ata de informação sobre o plano de trabalho da região do Esenyakaman'to, 2004, pasta 03, arquivo do CDI, organização social.

por isso, foi feita a grande reunião com os coordenadores regionais, conforme (ANEXO II, III e IV):

1- Participam da reunião a Região do baixo Cotingo, da Raposa, Serras e Surumu.

2- E membros de rodizio do CIR para estar presente na sede:

Serras: Jesuíno

Surumu: Teotônio e Anselmo

Baixo Cotingo: Marcílio e Aginaldo

Raposa: Felipe

Trabalhos pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol:

Ponto fortes de lutas:

**Região da Raposa:**

-Participação de 70 pessoas;

-Conjuntura de coordenadores;

-Iniciando três novas comunidades;

**Região do baixo Cotingo:**

- Todas as comunidades participaram;

- Participação das lideranças e alunos S, Marcos, presidente da APIRR, coordenação da OMIR “Nós Existimos”, CIMI, advogados, AIS e jornalistas;

**Região do Surumu:**

- Participação de 84 pessoas no S. Francisco logo no início;

**Região das Serras:**

- 112 pessoas no início;

- 3 nova comunidades e um retiro;

- Articulação das autoridades estadual e nacional;

- Manifestação do “Nós Existimos” em Boa Vista<sup>75</sup>;

Analisando-se assim, a maior parte das regiões, das comunidades da TIRSS estavam bem estruturadas tinham as suas organizações e planos de desenvolvimento, em especial na área política e cultural, na qual, tinha como principal objetivo ressaltar o protagonismo indígena dentro e fora das comunidades, criar mecanismos de

<sup>75</sup> Reunião de coordenadores da Raposa Serra do Sol, 2004, pasta 01, arquivo do CDI organização social.

alteridade, defesa e diferença, e assim chegar ao objetivo maior desse período que é a reivindicação ao direito a terra e a tão desejada homologação da área Indígena Raposa Serra do Sol.

Como se pode perceber, não se tratava de um projeto específico de uma comunidade, mas de uma proposta política que orientava a organização social de todas as comunidades envolvidas no processo, no qual estas seguiam as mesmas orientações, realçando um conjunto em defesa dos direitos indígenas e da demarcação da TIRSS. Seu plano político passava pelo esforço de tornar a economia da região em algo sustentável, daí o incentivo a piscicultura e a agricultura com o objetivo de tornar as suas terras produtivas e úteis a vida de seus habitantes.

## **Bibliografia**

CIDR. *Índios e brancos em Roraima*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1990.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. *A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima*. Universidade de São Paulo/. São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2003.

VIERA, Jaci Guilherme. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela Terra- 1777 a 1980*. Boa Vista, Editora UFRR, 2007.

## **Fontes**

Ata da Reunião do Iramutã- 01 de novembro de 1980.

Ata de Reunião de tuxauas, Surumu, 09 de outubro de 1984.

Ata da Assembleia geral- termo de compromissos, Surumu, 05 de janeiro de 1986.

Ata de Reunião de tuxauas, Bismarck, 09 de Janeiro de 1994.

Ata/ Cartilha das etnias macuxi, Wapichana, Ingaricó e Taurepang da região da Raposa serra do Sol, meados da década 1990.

Ata de reunião e informação sobre a comunidade Maturuca, 13 de março de 2000.

Ata de reunião de lideranças do Canta Galo, Surumu, 30 de setembro de 2003.

Ata da reunião do plano de trabalho da região de Bismarck, 18 de novembro de 2003.

Ata de reunião da Aldeia Machado, 29 de dezembro de 2003.

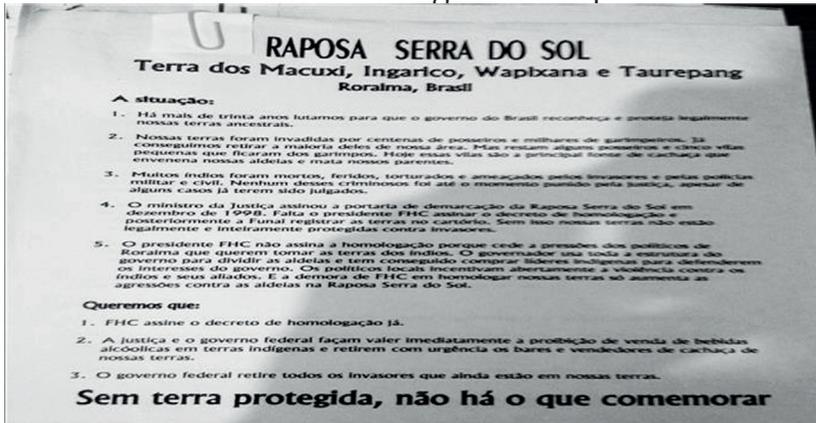
Ata de reunião da tomada de decisões das lideranças indígenas da região do Esenyakaman'to, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, 25 a 27 de março de 2004.

Ata do Plano de trabalho da região Esenyakaman'to, Raposa Serra do Sol, Conselho Indígena de Roraima, 01 de outubro de 2004.

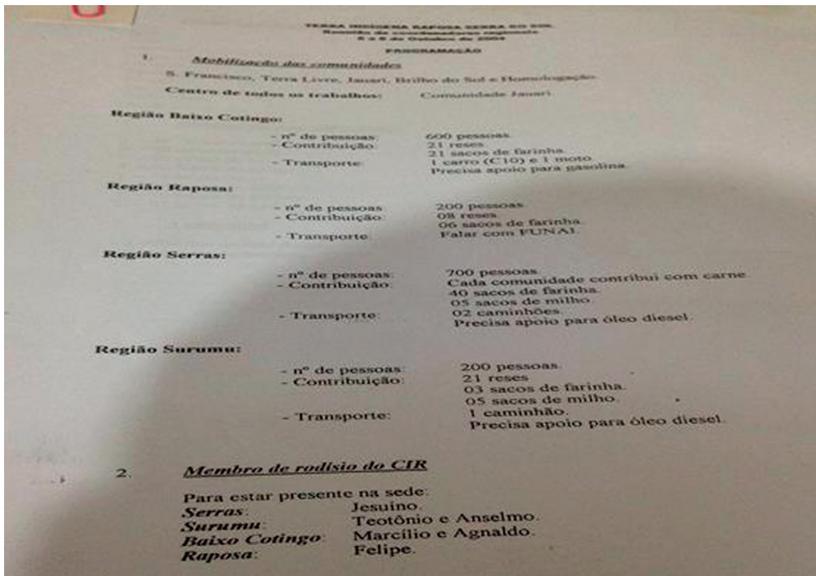
Ata de programação do plano de trabalho e planejamento dos coordenadores regionais, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, 06 a 08 de outubro de 2004.

## Anexos

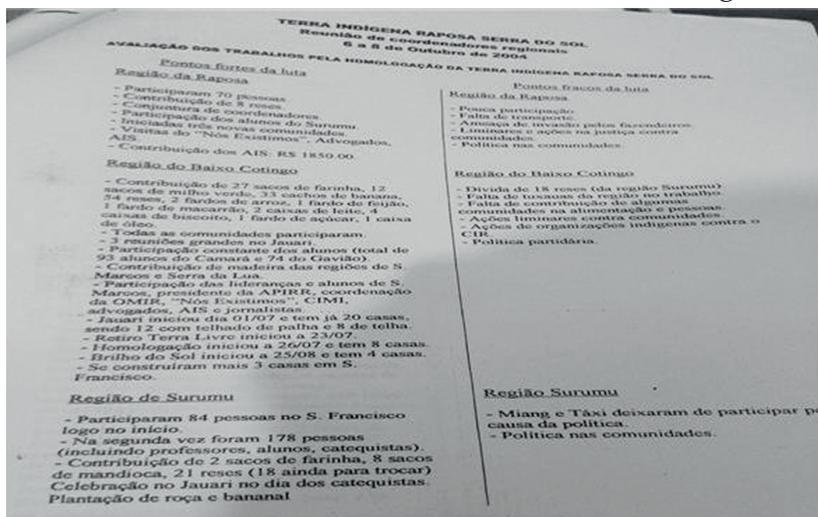
### Anexo I: Cartilha das etnias indígenas da Raposa serra do Sol



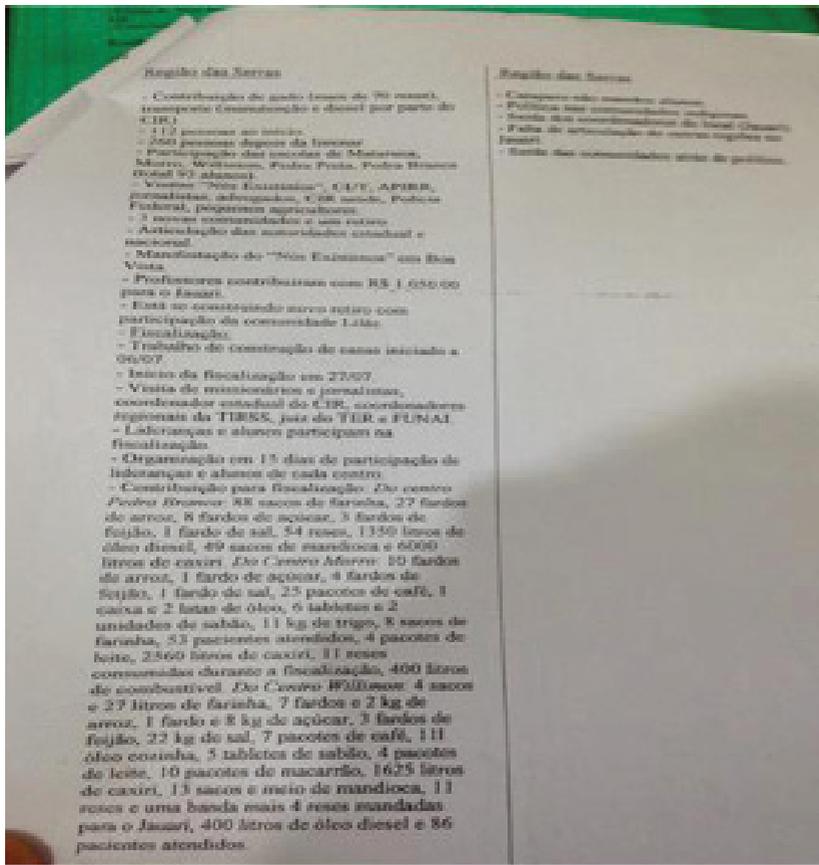
### Anexo II: Reunião dos coordenadores regionais da raposa Serra do Sol.



## Anexo III: Parte dois da reunião dos coordenadores regionais.



## ANEXO IV: Parte dois da reunião dos coordenadores regionais



# FESTIVAL DE PARINTINS

## Comercialização, tradição e resistência

Izabel Cristine Silva dos Santos<sup>76</sup>

### Festival de Parintins: Comercialização, Tradição e Resistência

Utilizando-se da antropologia em conjunto com a história, a história cultural abre “um leque” de abordagens sob novas perspectivas que tratam justamente de analisar e compreender as culturas de cada sociedade em suas especificidades. BURKE (2008) faz uma breve diferença entre “abordagens internas e abordagens externas”, que é de importância para compreendermos o que foi a virada cultural, e que estas abordagens se complementam para o entendimento do que foi o estudo da cultura no passado e do que é o estudo da cultura sob a perspectiva da nova história cultural.

“A abordagem interna trata da presente renovação da história cultural como uma reação às tentativas anteriores de estudar o passado que deixavam de fora algo ao mesmo tempo difícil e importante de se compreender. De acordo com esse ponto de vista, o historiador cultural abarca artes do passado que outros historiadores não conseguem alcançar.” (BURKE,2008, p. 08).

E nos acrescenta colocando sobre as abordagens externas que é quando cita sobre a transformação que essa análise de artes passa a ser história da cultura;

---

<sup>76</sup> Graduada em História pelo Centro Universitário do Norte-UNINORTE/LAUREATE (2018).

*“A abordagem externa ou visão de fora, também tem algo a oferecer. Em primeiro lugar, vincula a ascensão da história cultural a uma “virada cultural” mais ampla em termos de ciência política geografia, economia, psicologia, antropologia, arqueologia (...).”* (BURKE. 2008, p 08)

Ou seja, ele nos coloca essa transição de como a história passa a estudar a história cultural, mostrando que as culturas das sociedades se desenvolvem em tempo e espaço diferentes, gerando assim aspectos específicos. Uma vez que este analisa sobre as questões em que se desenvolvem a cultura, passamos a ter que analisar quem é o povo, quem compõe o povo e se essa cultura popular inclui também as elites. Devemos entender que mesmo em uma mesma sociedade ou país, as culturas se divergem dependendo da região, então o cuidado com a questão de determinar uma “cultura popular” deve analisar a partir de cada região em que se trabalha ou se analisa a cultura, pois há essa flexibilidade. A cultura vem recebendo mais foco ao longo dos anos, e assim, o estudo da história cultural cresceu e pôde estabelecer ligações que es com outros campos científicos que também tendem a estudar o homem em suas práticas e seus contextos sociais, como a antropologia, ambas auxiliam uma a outra para compreender as especificidades culturais de cada região ou local e através da antropologia histórica que busca analisar tais como os estudos do cotidiano, os costumes tradicionais de cada grupo social ou sociedade, esse seria o estudo que mais destacaria as praticas das pessoas comuns em suas especificidades culturais que pouco apareciam na historiografia. Desta forma, utilizar

a história cultural neste trabalho é o ponto de partida para toda a pesquisa, buscando compreender o processo cultural e suas particularidades, mentalidades e costumes que o homem regional desenvolveu e no que está até os dias de hoje desenvolvendo.

Este artigo tem por intenção discutir sobre a Comercialização do Festival de Parintins e a importância da representatividade indígena no cenário atual do Festival, no que diz respeito aos aspectos culturais tradicionais que permanecem ao longo dos anos e suas modificações para que o aumento da comercialização e do capital venha acontecer e o festival seja além de um manifesto cultural, um meio rentável que contribui para a economia do estado e do município. Será aqui abordado o contexto histórico do festival que a princípio era o bumba meu boi no nordeste, e com sua vinda para a região norte se tornou o boi-bumbá com novas características e inclusão de novos personagens culturais da região como o índio, o caboclo, as lendas amazônicas entre outras modificações que ocorreram na festa do boi que hoje é o maior Festival Folclórico do Norte do Brasil.

Pretende-se aqui abordar dentro deste tema os aspectos que estão relacionados à comercialização e tradição do festival entre o início do festival para os dias atuais, dando ênfase à resistência indígena que passou a ser incorporada ao longo dos anos pelos realizadores que estão à frente do evento, resistência essa que luta pela permanência de um Festival que ainda mantenha a tradição de seus ancestrais parintintin e tupinambás. Analisando que todo

o processo de estrutura do evento é realizado por pessoas simples do município, tenho aqui o intuito de compreender como passa a ser realizado o trabalho dos artistas, dos brincantes as formas como os artesãos conseguem levar a 52 anos um evento grandioso para o Brasil e agora para o mundo, levando-se em conta que o Festival Folclórico de Parintins tornou-se uma das maiores representatividades culturais do país. Desta forma, compreendemos assim que a necessidade de haver um investimento e modificações ao longo do tempo foi preciso, por crescimento do festival e também por aspectos econômicos.

Dentro do tema proposto destaca-se o seu espaço, onde serão analisadas também as modificações ocorridas pela mudança de espaço e identidade cultural, uma vez que na raiz nordestina o bumba meu boi possuía características distintas que o boi-bumbá passou a ter quando foi trazido para o norte. Parintins é um município do estado Amazonas que tem em sua história a importante presença desses nordestinos que migraram para a Amazônia no período áureo da borracha, e também tem a história marcada pela presença de indígenas das etnias Tupinambá e Parintintim, não deixando de lado também o negro, o caboclo, e o senhor fazendeiro. Com a mudança de ambiente, houve então a forma de aderir características do novo espaço, e neste se desenvolverá o festival ao longo dos anos.

Além do contexto histórico que será feito sobre a história dos bois de Parintins, o recorte cronológico a ser discorrido é dos anos 90 aos anos 2000, período em que

o festival foi de fato estabilizado e reconhecido no Brasil, seu processo histórico, modificações que precisou passar para obter maior comercialização e sua lealdade com as tradições nos dias atuais.

A cultura popular brasileira é possivelmente reconhecida em todo o globo por ser rica em detalhes e cores, e a partir desta perspectiva, a cultura da região norte é bem caracterizada por essa diversidade de detalhes, cores e vida, tudo isso parte do imaginário do caboclo artista parintinense que convive nesse meio de diversas apreensões culturais e recebendo essas influencias no inicio da realização do festival e que permanece até nos dias atuais, conseguimos ver o quanto os bois levam para as noites na arena representam os anos do cotidiano dos que ali vivem e vemos assim a mistura de culturas, a circularidade que há entre elas como troca de culturas entre uma região e outra ou entre as classes sociais. Desta forma, o Festival passa a ser identidade cultural da região norte do Brasil. Sabemos a imensidão que cada assunto possui em questões de discussão e pesquisas, e este por sua vez, não é diferente, uma vez que se trata de cultura popular, mentalidades, tradição, comercialização.

O festival de Parintins é um assunto que tem muito a ser discutido, pois parte de uma visão cultural onde abrange diversos olhares, diversas maneiras de compreender o homem amazônico, seus hábitos e crenças, na crença do indígena, do negro, do nordestino que trouxe sua forma de entender o mundo e no que toda essa mistura resultou, formando a mentalidade do caboclo amazônico e no que

conhecemos hoje em dia, a discussão sobre o festival e os bois de Parintins nos mostra toda essa importância histórica que a miscigenação tem para a formação do amazonense, da identidade cultural, da mentalidade, das lendas, dos ritos, e tudo aquilo que forma o imaginário e cultura da população amazonense.

Deve-se destacar aqui a ideia da importância para de ainda se manter as raízes de como tudo iniciou, para que não se perca, para que essa comercialização não venha influenciar na perda ou na deturpação do que é tradicional do festival e do boi para que a venda do evento não venha ser maior que nosso consentimento e entendimento da importância da tradição dentro dessa representatividade. Ter consciência da importância do festival para a cultura do Amazonas, analisando da melhor maneira os aspectos que venham contribuir para o crescimento da divulgação cultural da região, para que assim não seja esquecido. A relevância desse trabalho parte do meio onde vivemos e reproduzimos a cultura local, conhecer a raiz cultural regional é de fundamental importância e lembrando a quem também devemos pela influência recebida, uma vez que essa mentalidade cultural do amazonense é composta por diversos grupos que resistiram na região por determinados aspectos. A partir desse ponto de vista compreendemos a importância do índio, do negro, do nordestino, e na representatividade que temos desses grupos atualmente, uma vez que conhecemos o festival, mas não sabemos de suas raízes, um dos aspectos mais importantes é essa amostra a ser feita, levar a quem está

lendo que o festival tem muito mais do que se passa na arena durante os três dias de festa, se trata da construção histórica de um povo.

O festival e os bois de Parintins possuem esse peso cultural na região amazônica, em outro ponto de vista podemos também analisar como o processo da realização do festival ocorre compreendendo o artista e suas formas de trabalho, como um povo simples consegue realizar uma festa grandios e claro, compreendemos que este artista e todos os envolvidos na realização do festival possuem uma relação muito forte com a natureza, com a floresta, esse seria mais um aspecto voltado para a mentalidade que rege todo o festival, uma vez que esta se encontra ligada diretamente com todo o processo histórico dos bois e do festival e principalmente com o índio. Portanto, a discussão a cerca do festival e dos bois de Parintins tornam-se frequentemente mais inovadores para que venhamos compreender de maneira específica não só o processo histórico do festival, mas a mentalidade do caboclo, a cultura popular da região, e principalmente a formação dessa mentalidade, e assim, entendermos que o processo de comercialização que está crescendo em cima do festival é consequência dessa cultura.

Parintins é uma ilha que fica situada em meio ao Rio Amazonas, onde, outrora havia sido habitada pelos índios Tupinambás, Sapupe, Mawe, Mundurucus, Parintintim, entre outros, tendo como principais povos de resistência à colonização do branco estes citados, a ilha foi descoberta em 1796, e em homenagem aos povos Parintintim que

dominavam grande espaço territorial, a ilha recebeu esse nome, reverenciando estes que estiveram ali por tanto tempo. Com a emancipação do látex, houve a grande demanda da imigração nordestina e data-se que durante o final do século XIX e início do século XX estes imigrantes chegaram à região da ilha já com a história que contava como representação celebrada um boi, este seria o “bumba meu boi” que acontecia desde aqueles tempos no nordeste, e que mais tarde influenciou para se criar o boi bumbá do Festival de Parintins. O surgimento dos bois certamente é o ponto de partida para que a celebração de uma festa à caráter amazônico fosse iniciada, porém sabemos que este foi um processo lento, uma vez que a história trazida do nordeste para a região amazônica foi passada de pai para filho e assim aos poucos adaptando-se a realidade cabocla e indígena do Amazonas, podemos ver esse contraste na primeira história sobre o bumba meu boi contada, que nos mostra um pouco da diferença de como a história teria chegado, se transformado e se adaptado a região e assim surgindo Garantido e Caprichoso.

De acordo com Saunier (2003), muitos contos populares sobre a região se passavam para as crianças, este sempre tinha cada vez mais uma pitada do ambiente que estavam vivendo, mas o que certamente foi crucial para a criação do boi de Parintins fora o que Lindolfo Monte Verde ouvia de seu avô, e lhe inspirou para criar o boi Garantido (o boi vermelho e branco), de todas as histórias Lindolfo guardou para si história de um “boi”, de acordo com a história esse boi era alegre, brincava nos pastos muitas vezes secos do

nordeste, mas era sempre a alegria do seu dono e de sua filha, sendo querido por todos que trabalhavam na fazenda. Surge então Pai Francisco e Mãe Catirina, estes seriam negros que trabalhavam para o fazendeiro, e que certa vez ao estar grávida, Catirina sente o desejo de comer a língua do boi mais bonito do curral, e logo este seria o boi querido do fazendeiro, atordoado com a esposa que afirmava que se não matasse o desejo, o filho nasceria com a cara do boi, Pai Francisco mata o boi querido. A história da morte do animal logo chega ao ouvido do dono do boi que entra em desespero junto a sua filha pela perda do “xodó” da fazenda, que em seguida acaba descobrindo o responsável pela morte do animal e em desespero Pai Francisco tenta se explicar. Todos tentam recorrer ao médico e ao padre da cidade para que façam algo para trazer o animal de volta à vida, e após rezas e medicações conseguem ressuscitá-lo. A alegria era tanta que celebraram com uma festa e Pai Francisco foi perdoado.

Inspirado e fascinado com a história que seu avô lhe contava, Lindolfo Monteverde saiu durante muitos anos pelas ruas de Parintins alegrando as noites vestido com um boi de pano improvisado de cores vermelha e branca possuindo um coração na testa simbolizando seu amor pela história que sempre ouvia, sempre agradecendo pela alegria com uma prece, antes de cada saída para as ruas, o boi teria sido criado no dia 24 de Junho de 1913. Em meio a uma doença, Lindolfo fizera uma promessa a São João Batista que sobrevivendo a essa enfermidade seu boi jamais deixaria de sair para alegrar as noites das ruas da

cidade. Em meio à tradição todos os anos, os familiares diretos de Lindolfo Monteverde se reúnem para celebrar a prece que o Santo atendeu e ainda saem nas ruas como símbolo de fidelidade da promessa de que Lindolfo fez. Em outubro do mesmo ano, surgiria o boi que iria ser o eterno rival de Garantido. O boi azul e branco foi criado pelos irmãos Félix Cid e Roque Cid que moravam em Manaus no bairro da Praça 14 de Janeiro, este também possui uma história regida pela fé, uma vez que surge a partir de uma promessa feita a São João Batista, onde os irmãos foram atendidos em seus pedidos e assim cumpriram a promessa que fizeram ao santo de criar um boi de pano, criava-se então, com a ajuda de José Furtado Belém o boi Galante que foi às ruas de Parintins em Junho de 1913. Em 1925, reunido com amigos, Felix Cid resolveu criar um novo boi bumbá, surgindo então com a inspiração no boi criado ainda quando estava em Manaus, o boi Caprichoso que teria as cores azul e branca.

Em muitas discussões e versões de relatos entre os parintinenses mais antigos sobre a história da criação dos bois de Parintins, vemos frequentemente que esta rivalidade surge desde a criação, há os questionamentos de quem surgiu primeiro, uma vez que fontes orais afirmam que de fato, o boi da Praça 14 foi criado pelos irmãos Cid em 1913, porém, o que vem sendo mais aceito no âmbito de pesquisas no assunto é que os primeiros bois teriam sido Garantido; criado por Lindolfo Monteverde, e Galante; criado por Emídio Vieira que depois de uma briga deixou o comando do boi e os irmãos Cid teriam

assumido, transformando o Galante em Caprichoso. O fato é que todos os historiadores e folcloristas concordam que independente de quem tenha surgido primeiro, ambos os bois dependem definitivamente um do outro para sua própria existência, pois, são o equilíbrio e o pilar do Festival, um precisa da rivalidade do outro para que haja concordância dentro e em seus desenvolvimentos dentro da arena.

Como foi visto, na história em que Lindolfo ouvia de seu avô e que lhe inspirou para criar seu boi, não identificamos as características amazônicas e nativas da região, pois, era ainda de uma matriz nordestina e com o passar do tempo iremos começar a identificar que as pessoas passaram a contar a história de acordo com a realidade em que viviam. O médico e o padre que foram chamados para ajudar a trazer o boi de volta passam a ser substituídos pelo pajé, nas histórias recentes o fazendeiro procura pelo pajé e pede que ele ressuscite o boi amado de sua filha, uma vez que a partir do ambiente em que vivem, o pajé é a representação do Xamã que conhece as ervas medicinais da mata e que a partir do conhecimento que os deuses lhes dá, consegue trazer o boi de volta à vida. No pajé é encontrada a união do médico e do líder religioso da região, onde o próprio mantinha contato e se manifestava no deus Tupã, havendo assim essa identificação que passou por mudança ao longo dos tempos. É importante salientar esse fato, uma vez que a história passa a ser adaptada à mentalidade popular das pessoas que contam e vivem na região, incluindo a importância do indígena,

das lendas, e de tudo que a Amazônia tem a oferecer de místico, essas histórias e mentalidades passam a fazer parte do que rege o festival hoje, uma vez que os bois se encontram a principio dançando nas ruas de uma ilha no meio da floresta Amazônica, o imaginário e consciência indígena passam a ser integrados aos poucos.

O período em que o festival ainda não havia sido criado, os bois demonstravam sua rivalidade apenas pelas ruas da cidade, onde somente em 1965 alguns jovens que compunham o grupo Juventude Alegre Católica (JAC), Xisto Pereira, Jansen Rodrigues Godinho, Lucinor Barros e Raimundo Muniz com a ajuda do padre Augusto, líder da igreja de Nossa Senhora do Carmo, decidiram organizar um arraial para arrecadar fundos para melhorar a condição do espaço cedido pela igreja para os jovens se reunirem. No primeiro ano, 1965 foi levado apenas quadrilhas e danças regionais para o festival e somente em 1966 que os bois foram convidados para participar, a decisão de quem seria o vencedor ficou a critério de quem fosse o mais aplaudido, e durante muitos anos as disputas foram assim. Em 1975 a prefeitura do município assumiu a responsabilidade de realizar o festival para os bois, onde a festa foi transferida para o ginásio do Centro Comunitário Esportivo da cidade (CCE).

Durante as três noites de festa os bois levam a representação do seu tema, demonstrando o resultado de pesquisas e estudos, esse tema é sempre voltado para as questões do folclore, resistência cultural e cultura regional e ao longo dos dias de festival são apresentados

através das alegorias e desenvoltura dos brincantes, com demonstrações de rituais, e cantando as toadas que aos poucos formam um teatro contínuo dentro da arena para que o boi desenvolva a mensagem do tema proposto, tudo isso dentro de uma evolução única dentro da arena.

Ao longo destes anos de criação do festival, Parintins recebeu reconhecimento e passou a ser conhecida como a “ilha encantada”, logo, o Amazonas passou a ter como sua maior representatividade cultural popular os Bois de Parintins que passaram a ser conhecidos no mundo todo. O festival é uma das maiores manifestações culturais do Brasil e só perde para o Carnaval do Rio de Janeiro. Em anos de festival vimos mudanças que os bois passaram e podemos compreender o processo de adaptação que ambos enfrentam ano após ano, uma vez que o festival deixou de ser realizado em uma quadra e ganhou um palco especialmente para a realização da festa, isso requereu que os bois passassem a levar uma amostra muito grandiosa para o bumbódromo, levando em conta que não eram mais apenas os moradores da cidade que seriam os telespectadores do evento. Toda essa grandiosidade do festival cresce a partir do momento em que a disputa entre os bois se tornam constante e levam para serem apresentadas coisas inovadoras, os anos 90 foram os que mais reluziram para que atenção do Brasil estivesse voltado para os bois de Parintins, observa-se que durante essa década, Garantido e Caprichoso mostravam algo que a Amazônia ainda não havia mostrado para ninguém, mas que somente o caboclo amazônida era

capaz de fazer. Durante o festival de 1997 os bois levam para a arena um evento que passaram a inovar e mostrar a capacidade artística do parintinense, com alegorias gigantescas que faziam movimentos reais. Ainda nos anos 90 muitos desenvolvimentos passaram a acontecer na arena, como levar itens folclóricos do boi através de alegorias altíssimas, etc.

Uma das principais características que se deve analisar é que mesmo com todas essas inovações que os bois vêm trazendo ao longo dos anos nas três noites de festival todo ano é buscado mostrar quem é a “estrela” ou o “coração” maior do festival, que são justamente os bois, independente do tema que for levado, a tradição de ter o boi como centro da festa é sempre exaltada durante os dias do festival, e uma forma de demonstrar isso é com o “auto do boi” onde relembram o surgimento da história do boi, levando Pai Francisco e Mãe Catirina, essa seria uma forma de mostrar que a tradição lendária de onde e como tudo começou ainda se encontra ali e eles celebram isso junto aos itens que são julgados pelos jurados do festival a sinhazinha da fazenda; filha do dono do boi, o amo do boi que é o dono do boi, o tripa do boi que é quem está por debaixo do boi. Outras figuras tradicionais que também são itens julgados contando pontos para o boi são as figuras regionais como a porta estandarte que representa o boi em movimento, a rainha do folclore; esta representa o folclore do Brasil, a cunhã-poranga, a guerreira mais bonita da tribo; as tribos indígenas; os rituais; a torcida que ainda permanece sendo parte da

festa uma vez que no início esta era a maior jurada para levar o boi à vitória, o levantador de toadas que canta as músicas, e o apresentador que do boi que é responsável por apresentar o desenvolvimento da proposta que o boi tem para a noite, estes são os personagens tradicionais da festa, sempre voltados para uma organização de caráter indígena. Diante de uma ótica onde a resistência desses povos tem se tornado cada vez mais um desafio para a preservação das etnias, os parintineses e moradores da ilha buscam prezar e resgatar a memória, lutando sempre pela permanência de um Festival que ainda mantenha a tradição de seus ancestrais parintintin e tupinambás, que sempre fora de fundamental importância para a construção da identidade que formou o que se tem hoje, como afirma Simas, (2017).

Eu me lembro de quando as meninas que eram itens iam mesmo vestidas de índias mesmo, com aqueles cocás lindos que eram bem simples feito de penas, eram moças simples da ilha, as mais bonitas. Todas as meninas queriam ser item, principalmente cunhã - poranga. Hoje em dia tem que ter dinheiro e boa renda pra conseguir ser item dos bois porque tá tudo muito mudado, as moças agora parecem aquelas que saem nas escolas de samba, não estão mais vindo bem indígenas. (SIMAS. 2017)

No decorrer do crescimento da festa dos bois, logo foi despertado o interesse econômico dos grandes empresários para o festival. É importante lembrarmos que a quantidade de pessoas que a Ilha recebe durante os três dias chega a triplicar a quantidade normal dos habitantes. Esse crescimento da presença de turistas que vão para prestigiar o evento aumentou ano após ano junto com sua

notoriedade. Economicamente, o festival tem beneficiado de forma direta e indiretamente a renda dos parintinenses, uma vez que estes são criativos e tem a arte como legado. Durante o período do festival os moradores aproveitam para ganhar uma renda extra com a venda de artesanatos, acessórios e comidas típicas regionais, de acordo com o documentário realizado pela TV Acrítica em comemoração aos 50 anos de Festival (2015), os parintinenses conseguem lucrar uma renda a mais e o festival é um meio de muitos manterem suas casas com o trabalho que as agremiações bovinas podem oferecer, uma vez que com o investimento dos empresários os Bois-bumbás tornaram-se independentes da prefeitura do município recebendo diretamente do Governo do Estado, isso facilitou para que os bois pudessem se desenvolver ajudando o artista parintinense. Outra forma que o festival trouxe como meio de beneficiar esses artistas economicamente foi a partir da notoriedade nacional que se teve da festa a partir dos anos 90, desde então as escolas de samba do Rio de Janeiro e São Paulo cobiçaram esses artistas, pois perceberam a capacidade grandiosa que essas pessoas possuíam ao realizar um festival riquíssimo com materiais simples. Atualmente é muito comum encontrarmos artistas parintinenses trabalhando dentro do núcleo de artes das grandes escolas de samba. Partindo desse ponto de vista, expandir a cultura do festival e levar um pouco do imaginário caboclo amazônico para diversas regiões do Brasil e do mundo não parece ruim, porém, quando se há a consciência de nunca perder suas raízes e buscar mantes

as tradições centenárias com tanta influencia comercial e capital é uma luta que os bois de Parintins travam todos os anos.

De acordo com Braga (2002), a floresta contribui para que o imaginário do homem amazônida tenha essas características mágicas e únicas. A floresta Amazônica seria então um universo sem limites que inspira o caboclo a escrever belas poesias, aflora o imaginário, mistifica as crenças e desperta o amor e respeito pelos seres da mata. É difícil caracterizar o homem amazônico como um homem singular, uma vez que este recebe diferentes influências para o seu cotidiano ao longo dos anos. Podemos ver o quanto essa “cultura cabocla” é presente no festival de Parintins, haja vista que ao longo da festa são desenvolvidos na arena aspectos históricos de lendas e crenças que partem principalmente do imaginário do homem caboclo amazônico que possui a influencia do índio, que consegue todo o seu sustento pela pesca e tudo aquilo que a natureza oferece, essa mentalidade e imaginário são aspectos que influenciam para manter os pilares tradicionais do festival de Parintins de pé, uma vez que o desenvolvimento do festival é regido por esse imaginário.

Em aspectos importantes que se pode analisar entre bibliografia e fontes utilizadas como os vídeos e as fotografias observam-se o quanto esse imaginário do caboclo é adaptado ano após ano no festival para que as raízes não se percam, certamente com toda a questão de comercialização os artistas possuem a grande missão de inovar para que o boi de arena possa ir com novidades

em suas alegorias e que possam corresponder ao público exigente do festival, uma vez que isso está sendo levado para o mundo todo. Percebemos que os idealizadores, presidentes das agremiações de ambos os bois possuem essa preocupação e reconhecem essa importância de haver uma conciliação saudável entre a comercialização e a tradição cultural, uma vez que as raízes do festival continuam sendo como eram desde o início, porém utilizando mais recursos para engrandecer a festa dos bois.

De acordo com Braga (2002), o festival também é dependente de toda essa conjuntura cultural que foi desenvolvida por meio desse homem, uma vez que é muito comum vermos caboclos amazônicos serem devotos aos santos católicos, mas que ainda assim possui a crença nas coisas místicas da Amazônia, como a crença mágica na lenda do boto tucuxi, a crença na Iara, mulher que encanta os ribeirinhos e os leva para a profundidade dos rios, temos também o curupira, o juma, o uirapuru e tantos outros seres místicos que fazem parte desse imaginário, que possui influência indígena, mas que também há espaço para a intercessão por santos católicos. Esse imaginário é frequentemente citado ao longo do festival, e seu processo histórico, uma vez que os próprios bois surgem a partir de uma promessa a São João Batista, e ao longo do festival a Nossa Senhora do Carmo padroeira do município, é também reverenciada junto aos demais seres e lendas da Amazônia.

Os desafios comerciais tradicionais culturais entram em choque no momento de permanência tradicional dos costumes que o festival costuma ter e a preocupação de

ainda realizar uma festa com valor comercial de acordo com o valor capital que hoje ela representa, o que se percebe é que não se pode optar por modificações radicais dentro das tradições do festival, uma vez que foi justamente essa rusticidade e fascínio do imaginário caboclo que chamou atenção para que o crescimento do festival acontecesse.

Essa ideia de tradição que a modernidade está nos trazendo ao longo dos anos tem sido renovada a cada festival, uma vez que ainda se busca conservar costumes tradicionais de um povo, mas que novas ações acabam influenciando nessa nova forma de praticar os feitos tradicionais de determinado povo, com o festival de Parintins não é diferente, haja vista que vem sofrendo grande mudança de em sua tradição, mas que a partir de uma renovação de costumes que buscam manter os tradicionais através de formas modernas de expor essa tradição, o festival de Parintins vem sofrendo modificações ao longo do tempo e é de grande preocupação para os parintinenses que essas modificações não venham deturpar a essência do festival.

O festival de Parintins nos trouxe muitos benefícios e somos gratos a Lindolfo Monteverde por ter sua imaginação e ter dado vida ao nosso boi Garantido. Hoje podemos continuar brincando de boi como eu brincava quando ainda era criança, e com a ajuda comercial que o festival traz pra gente todo ano podemos ganhar um dinheirinho extra. Só que tem também uma questão que meu pai sempre falava que aos poucos o festival não seria mais o mesmo por conta de tanta gente vindo de fora e trazendo outras formas de fazer festival. Ainda bem que tem pessoas que ensinam seus filhos a brincar de boi da nossa maneira tradicional, assim pelo menos para alguns ainda terá a tradição sempre ali. Eu acho muito legal

que muitos artistas da nossa ilha estejam ganhando e representando nossa arte pelo Brasil, mas eu espero que eles mesmos e até os artistas que vem de fora não tornem os nossos bois em uma escola de samba. (SIMAS, idem)

O festival de Parintins tem influenciado para a criação de festivais que possuem os mesmos fins regionais amazônicos, como o Festribal que acontece em Juruti no Pará, de acordo com Braga o Festribal tem por intuito representar as tribos que ali viveram durante muitos anos e que hoje os jurutinenses são descendentes. Há um elo muito grande entre Festribal e festival de Parintins, pois a inspiração de criar o Festribal significa representar também um imaginário onde ambos se encontram na Amazônia.

Assim como nas escolas de samba, o artista parintinenses também é muitas vezes chamado para trabalhar no Festribal de Juruti. Quando falamos dessa migração que o artista parintinese faz para as escolas de samba devemos salientar um acontecimento importante, muitos parintinenses que são acostumados com o tradicionalismo do festival e dos bois, acabam acreditando que essa mudança para as escolas de samba acaba por modificando muito da arte do artista parintinenses que é singular com os traços amazônicos e indígenas, quando recebem novas influências afora, essas influências que acabam levando para dentro do boi como forma de inovações certamente vai aos poucos modificando a estrutura do festival de forma lenta, mas modifica. Catalão salienta que ao falarmos que esse artista parintinense é distinto devemos considerar todo o meio que ele vive as condições de trabalho e muitas vezes até mesmo sua segurança. Ao

olharmos toda a grandeza nas três noites do festival jamais imaginamos quanto tempo tudo aquilo levou para ser feito, destacamos que desde as indumentárias indígenas até as maiores alegorias, são realizados tudo pelos artistas parintineses em um tempo mais ou menos de dois a três meses que antecedem o festival. De acordo com Catalão no momento em que o festival acaba a comissão de artes de cada boi já se reúne para começar a decidir o tema para o ano seguinte e toda a estrutura que será desenvolvida na arena, e assim aos poucos as mãos vão tecendo o festival, de uma forma organizada, pois para a estrutura de cada noite há o responsável administrativo de cada galpão pertencente aos bumbás. Em alguns galpões as condições de trabalho dos artistas são bem ruins em relação à segurança o que leva o boi e a sua diretoria ter um grande problema em caso aconteça um acidente de trabalho, em alguns casos a estrutura que está sendo montada até possui os cintos de seguranças para quando os artistas estiverem no alto, mas os mesmos muitas vezes não utilizam como aconteceu com Anacleto Azevedo que era artista parintinense e trabalhava na escola de samba Acadêmicos do Tucuruvi e sofreu um acidente ao cair do alto de uma alegoria indo a óbito dois dias depois. Os bois sempre buscam formas de conscientizar seus trabalhadores mostrando que eles são o meio de chegarem e levarem ao mundo a arte parintinense e deve-se ter a consciência da segurança dentro dos galpões e também na arena.

O festival de Parintins tem sofrido diversas modificações e isso é notório, uma vez que o homem

acompanha o seu próprio tempo e felizmente ou infelizmente esse processo de modificações acontecem em toda cultura, pois elas se circulam e logo uma cultura recebe influencia da outra, seria impossível manter uma cultura intacta no momento em que esta já teve contato com outra, a própria história dos bumbás é resultado de uma nova mentalidade para um novo espaço em que se encontra, como forma de resistir a essas modificações extravagantes as tradições do festival, o parintinense recorre a formas de sempre estar praticando as brincadeiras de boi de rua como sempre acontecia nos tempos de Lindolfo Monteverde e Roque Cid, isso comercialização nenhuma tirará dessas pessoas que amam brincar de boi e que ainda guardam na lembrança como passar a brincadeira para seus filhos. É interessante a conscientização que o parintinense possui em relação a toda essas modificações que o festival passa pois sabem que teria de acontecer mas que acima de tudo o importante é que eles permaneçam com a mesma essência de acreditar que o bozinho branco ou o preto leva sempre a mesma alegria para quem quer que seja, para qual geração for, seja de Parintins, de outros municípios do Amazonas, cidades do Brasil ou turistas estrangeiros ao chegar na ilha, todos aprenderão a brincar de boi.

“Viva a cultura popular, viva o boi de Parintins!”

## **Bibliografia**

BRAGA, Sérgio Gil. *Os bois bumbás de Parintins*: ed. Funarte, 2002.

CATALÃO, Laranna Prestes. *Mãos que tecem o festival folclórico de Parintins: um estudo sobre as condições de trabalho e saúde dos artistas de galpão do boi-bumbá*/108f.:il.color,31cm. Universidade Federal do Amazonas, 2014.

SIMAS, Ineia. *Festival Folclórico de Parintins: um olhar sociocultural e educacional*. Universidade Federal do Amazonas, 2011.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Goes de Paula - 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos avançados, São Paulo, v.5, n.11. 1991, p. 173-191.

BARROS, José d' Assunção. *A fonte histórica e seu lugar de produção*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. 2ºed.,1ºreimpressão São Paulo: Contexto, 2008.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins; memória dos acontecimentos históricos*. Front cover, ed. Valer, 2003 - Parintins (Brasil) - 254 p.

Documentário 50 anos de Festival de Parintins / Tv Acrítica.

Festival de Parintins Boi Caprichoso - "A arte de Folclorear", 1992.

Festival de Parintins Boi Caprichoso - "Canto da Floresta" 2010.

Festival de Parintins Boi Caprichoso - "Viva a Cultura Popular!" 2012.

Festival de Parintins Boi Caprichoso - "A poética do imaginário caboclo" 2017

Festival de Parintins Boi Garantido - "Uma viagem à Amazônia" 1995

Festival de Parintins Boi Garantido - "Parintins para o mundo ver" 1997

Festival de Parintins Boi Garantido - "Amazônia, coração brasileiro" 2004

Festival de Parintins Boi Garantido - "vida" 2015

Festival de Parintins Boi Garantido - "Magia e fascínio no Coração da Amazônia" 2017

# A LITERATURA COMO LINGUAGEM ALTERNATIVA PARA A NOVA HISTÓRIA INDÍGENA

Alexandre Da Silva Santos<sup>77</sup>

Girlane Santos Da Silva<sup>78</sup>

## Introdução

O presente trabalho procura dar ênfase na utilização da literatura como linguagem alternativa para o ensino de história, como forma de promover uma reflexão sobre uma aprendizagem facilitadora proveniente da utilização de metodologias que estimulem os discentes a uma análise crítica sobre as perspectivas de mundo diferentes que coexistem em nossa sociedade, rompendo com imagens pré-concebidas que permeiam o imaginário a respeito principalmente do “ser índio”.

Atualmente, discutir sobre o ensino de uma Nova História Indígena está imbricado em inúmeras discussões que procuram promover um rompimento de estereótipos ligados a ignorância e a selvageria. Tal concepção sobre essa temática ganhou maiores contornos a partir da aprovação da Lei 10.639/03 e, posteriormente, a Lei 11.645/08, que serão explorados no decorrer desse texto. Esta se tornou a maior conquista de diversos movimentos sociais, pois, impunha aos estabelecimentos de educação

<sup>77</sup> Universidade Federal do Amazonas, Mestrando em História.

<sup>78</sup> Universidade Federal do Amazonas, Graduanda em História.

nos segmentos do ensino Fundamental e Médio de todo o território nacional a incluírem conteúdos de história e cultura afro-brasileira, africanas e indígenas em sua grande curricular.

Assim, fora necessário que escolas e principalmente professores repensassem em estratégias de ensino que envolvessem essa temática para que não se tornassem profissionais “ (...) obsoleto e ser considerado como mobília antiga que muitos guardam como lembrança de alguém ou de um tempo passado.” (FREITAS. PETERSON, 2015, p. 34).

Diante disso, o uso da literatura nesse contexto como parte integrante dessa linguagem, proporciona também a elucidação de assuntos tidos como enfadonhos e desinteressantes, auxiliando a compreensão de forma facilitada de determinados temas.

Nessa perspectiva, conforme discorre a professora Cristina Helena Ribas (2015), a utilização desse recurso como elemento de metodologia em salas de aula, contribuiu para a formação de alunos que compreendam o processo histórico, possibilitando-lhe explicarem e a associarem os dados temporais, de um lado; e ao mesmo tempo analisar de forma crítica os assuntos trabalhados nas aulas, de outro.

Para tanto, a professora Maria Aparecida (2010, p.153) em *Povos indígenas e ensino de História: a lei nº 11.645/2008 como caminho para interculturalidade*, nos direciona a um viés no mínimo interessante, quando expõe que o indígena no Brasil é reconhecido apenas no Xingu e na Amazônia e nos faz repensar sobre as práticas educacionais que adotamos, que pode ou não perpetuar

estereótipos que se consolidaram na história, como expõe a renomada professora Maria Celestina de Almeida (2009, p. 27), ao apresentar uma historiografia brasileira anterior aos anos de 1970.

Segundo ela, aquela se consolidou através de uma narrativa que propagava uma inexpressiva participação indígena na formação do povo brasileiro, os classificando muitas vezes como: preguiçosos, infantis e outros adjetivos que os reduzem a meros coadjuvantes que só estão a serviço dos colonizadores.

## **Metodologia**

O presente estudo é parte integrante de uma pesquisa de cunho bibliográfico que possui a finalidade de contribuir aos estudos relacionados ao protagonismo indígena, na perspectiva da Nova História Indígena, como também elucidar vias de possibilidades para o exercício da docência no campo histórico.

Desse modo, está organizado da seguinte maneira: leitura e fichamentos de leituras de natureza literária, os conhecidos livros paradidáticos para o ensino fundamental; acesso aos teóricos que discutem o protagonismo indígena a partir da Nova História Indígena; como também o conhecimento prévio da Teoria da Literatura.

Por sua vez, as coletas de informações que essas leituras promoveram, possibilitaram a construção deste estudo que visa a discussão no meio acadêmico das variadas formas de ensino de história que podem ser realizadas em diálogo com a literatura, a entendendo

como uma linguagem alternativa no tocante ao processo de ensino e aprendizagem.

Em outras palavras, o tema desenvolvido ampara-se nos ensinamentos de Katia Maria Abud (2005), Vânia Maria de Oliveira (2015), Graciane Trindade Peterson (2015) e outros discutem temas parecidos ao proposto neste estudo ou pertencentes a esse universo temático, principalmente no tocante ao ensino de história, de História da África e utilização da música como ferramenta metodológica de ensino-aprendizagem.

### **A lei 11.645/08 e suas demandas**

No entanto, antes do aprofundamento do tema é necessário ressaltar que a lei acima citada foi uma conquista advinda de intensas lutas envolvendo movimentos sociais que defendiam negros e indígenas, no qual exigiam uma participação efetiva e livre de concepções eurocêntricas no que tange o ensino no país, principalmente no processo histórico de formação do povo brasileiro.

Em virtude disso, esses grupos que começaram a emergir ainda no período ditatorial no Brasil, ganham forças a partir do processo de redemocratização brasileira pós Ditadura Civil Militar (1964 - 1985).

Conforme expõe Edson Silva (2015), ao colocar que a promulgação desse decreto atende não somente as chamadas 'minorias', mas também garante os direitos sociais de crianças e adolescente em conhecer e explorar as diferentes visões socioculturais existentes no país.

Vale ressaltar que a Lei 11.645/08 alterou as Leis de número 9.394/96 e 10.639/08 estabeleciam as diretrizes

e bases para a educação nacional, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena. Esse exposto pode ser melhor elucidado da seguinte maneira:

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.  
(BRASIL, 2008)

Com efeito, Santos e Silva (2018, p.139) no trabalho intitulado *A literatura como ferramenta para a nova História Indígena*, ressaltam que essa nova forma de enxergar o “índio” nasce no final do século XX, com o objetivo de discutir e ampliar as críticas sobre produções acadêmicas e científicas que legitimavam a propagação de uma narrativa embasada no mito da Democracia Racial. Ambos afirmam que a partir de 1990 há uma eclosão de

pesquisas que contemplavam tal temática, o que provocou a criação de inúmeros laboratórios e núcleos voltados para tal temática, com base nas numerosas inquietações que estavam surgindo ligado principalmente a grupos sociais.

Dessa forma, os autores afirmam que essa nova corrente propõe uma forma de interpretar o indivíduo contemplando sua visão e procura compreender a história e seus processos, evidenciando os elementos que envolvem a sua identidade, sociedade e cultura.

Ainda segundo Santos e Silva relatam que o professor Paulo H. Borges no seu artigo *O movimento indígena no Brasil: histórico e desafios* (2005), ao realizar uma análise sobre a composição do movimento indígena, procurou estudar diversos povos que compuseram a I Assembleia de Líderes em Diamantino/MP em 1974, no qual estavam presentes representantes das etnias Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Pareci, Nambikwara, Xavante e Bororo, no qual se propuseram a discutir assuntos relacionados a demarcação de terras futuras reuniões.

Destarte, a promulgação da lei 11.645/08 é compreendida como uma grande conquista dos movimentos sociais que representam negros e indígenas, porém na mesma medida foi eminente o surgimento de uma necessidade de gestores e professores a repensarem as formas de abordagens que contemplassem a construção de um conhecimento histórico crítico, que nesse sentido estava voltado para o ensino de história e cultura indígena (e afro-brasileira). Nesse contexto, as chamadas linguagens

alternativas para o ensino de história (ABUD, 2005, p. 310), surgem como uma possível saída para esse problema.

### **Literatura como linguagem de ensino**

Kátia Abud (2005), no texto intitulado: *Registro e representação do cotidiano: a música popular na aula de história* expõe que essas linguagens que abrangem o cinema, jornal e outras, auxiliam na construção de um conhecimento histórico, crítico e facilitado, a partir de um processo de elaboração de operações mentais que possuem efeitos diferenciais.

Consoante a essa perspectiva as professoras Vânia Freitas e Graciane Petersen (2015, p. 34), complementam essa fala apresentado o professor como mediador do conhecimento, a partir de uma interação direta com o aluno, no qual a educação como campo de atuação se tornara desafiador à medida que as transformações internas e externas vão ocorrendo, se tonando inerente a utilização de interdisciplinaridades em suas atividades. Dessa forma, é necessário apreender estratégias e metodologias que possibilitem a adaptação de conteúdos para possibilitar a compreensão por parte do discente a partir de reflexões como as apontadas abaixo:

Na sociedade contemporânea na qual estamos inseridos, as chamadas linguagens alternativas se tornam grandes aliadas no ensino de História (...) Tais linguagens auxiliarão os alunos na construção do conhecimento histórico como: transmissão de uma memória coletiva, formação da capacidade de julgar, análise de uma situação ou acontecimento e formação da consciência política. (SILVA; SOUZA. 2016, p.2)

Logo, essa construção ao que se refere Silva & Souza (2016) pode também ser pensada a partir da tese do professor Hugo Monteiro Ferreira, denominada *A literatura na sala de aula: uma alternativa de ensino transdisciplinar* (2007, p. 109), que nos apresenta um conceito de transdisciplinaridade ligada a uma literatura dividida em camadas de Realidade.

Nesse sentido, o texto literário como linguagem para o ensino da história, pode ser considerado um elo entre a compreensão entre o que seria o real e representação desse para o aluno por intermédio do percurso de personagens históricos lançados à ficção, como também oferecendo um campo para a reflexão daquele episódio histórico a partir de concepções variadas, possibilitando dessa maneira um melhor entendimento dos processos que permeiam a nossa sociedade.

Partindo do pressuposto da Literatura em uma definição humanística, com base em uma tradição aristotélica, a compreensão desse tipo de produção permite regular e observar o comportamento humano, como também a vida social do indivíduo em uma determinada de época.

Com efeito, compreendendo desse tipo de texto como uma linguagem alternativa para o ensino de história, em particular aos estudos da Nova História Indígena, surge neste estudo em considerar o autor desse tecido da ficção como testemunha de uma sociedade em um momento da história e um documento de um específico período.

Para Chartier (1999) ela cria uma representação a partir das realidades que são observadas pelo escritor

e através dela percebe-se a visão de mundo ou desse indivíduo que está inserido em um singular contexto.

Por sua vez, de acordo com Gabriela de Lima Grecco em *História e Literatura: entre narrativas literárias e históricas, uma análise através do conceito de representação*, publicado em 2015 na Revista Historiador: “A literatura é uma ótima fonte de análise histórica, porque é vista como um observatório das representações de uma determinada sociedade, em uma determinada época.” (GRECCO, 2015, p. 123)

Em resumo, o historiador deve compreender uma produção da literatura de ficção como produto de seu tempo e reflexo das condições socioculturais do meio em que os autores estão inseridos.

Nesse interim, ao fazer esse uso desse tipo de saber, deve-se buscar as regularidades e articulações dessas inteligibilidades e elas partem da concepção que formamos de nós mesmos, ou seja, a produção da literatura revela o nosso papel no mundo social, como expõe Goffman (1985) em *Representação do eu cotidiano*.

Desse modo, o historiador observando essas particularidades, de acordo com Chartier (1990) em *História e Literatura: entre práticas e representações*:

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de um grupo que as forjam. [...] As percepções da realidade não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégicas e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas são menosprezados, a legitimar um projeto reformador (CHARTIER, 1990, p. 17).

Por isso Grecco (2015) afirma que esse diálogo entre a literatura e a história contribui para a leitura de uma construção de uma identidade social e individual em uma determinada época. Afinal, elas traduzem uma sensibilidade na maneira de se perceber um aspecto ou vários de uma singular realidade.

Em virtude disso, o uso da literatura nas aulas de história, em específico nos estudos relacionados ao universo indígena, para o estudante deve partir da premissa de procurar centralizar as discussões em torno de indivíduos que constituem em variados aspectos a participação nos processos de construção da identidade cultural e social do nosso país.

Assim, as ações desenvolvidas dentro da escola relacionadas às aulas de história transitam em abordagens que exponham as articulações desses processos, para desse modo o aluno compreender a importância do indígena na história do país, de um lado; e na desconstrução de uma visão exótica e vitimada desse indivíduo.

Nesse contexto, entender a literatura como uma linguagem alternativa dentro dessas premissas é entender também a própria história como uma inspiração para a narração de fatos presentes que se fazem presentes em muitos romances e poemas, contos e novelas, revelando extratos de uma história percebida por um autor que é sujeito histórico e testemunha de seu tempo, consoante expõe Andrade (1996) em *A literatura no ensino de história da Bahia: a obra de Jorge Amado*.

Nessa perspectiva, pensar o texto da literatura como uma linguagem que investiga, auxilia no processo de

ensino e aprendizagem, no uso de se entender o cotidiano, significa apreender além das representações que esse objeto faz da realidade, possibilitar ao aluno entender os conceitos acerca da realidade histórico-social em que ele está inserido, para depois confrontar com a sua experiência de mundo.

Para tanto, a escrita literária de acordo com Pedro Pereira Rocha, em *O uso da literatura na interpretação histórica: a arte literária como ferramenta para o ensino e aprendizagem nas aulas de história*, de 2013: “...emerge como campo fértil, que a partir das abordagens feitas pelo professor em sala de aula, representa um ganho não apenas para uma determinada área, mas também para o conhecimento histórico em sala de aula. (ROCHA, 2013, p. 707)

### **Considerações finais**

O professor Jonatas Roque Ribeiro (2013), em *História e ensino de história: perspectivas e abordagens* afirma que o desafio do professor dessa disciplina está pautado em uma dualidade, ou seja, é necessário selecionar conteúdos a serem ministrados aos alunos, de outro é preciso que os discentes desenvolvam uma reflexão analítica e crítica do conteúdo apreendido.

Com isso, é necessário que “quanto mais o aluno sentir a história como algo próximo dele, mais terá vontade de interagir com ela, não como uma coisa externa, distante, mas como uma prática que ele se sentirá qualificado e inclinado a exercer” (Karnal, 2008, p. 28 apud RIBEIRO, 2013, p. 3).

Nesse contexto, a literatura como ferramenta para o ensino da História possui a finalidade de aproximar o aluno do período histórico discutido em sala, como também estabelecer relações de semelhanças e comparações com a ficção produzida a partir de personagens, ideias e reflexões que permeiam a obra utilizada.

No que se refere à Nova História Indígena, a construção desse conhecimento a partir do conteúdo ministrado está pautado principalmente na ideia de pluralidade cultural, no qual Cecília Azevedo e Maria Regina Celestino (2009) argumentam que é a partir da compreensão desse conjunto de culturas que se torna possível ao docente desenvolver e valorizar o tema a ser discutido dentro da seara dos estudos indígenas.

## **Bibliografia**

ABREU, M; SOIHET, R (orgs). Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologias. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.

ABUD, K. M. Registro e representação do cotidiano: a música popular na aula de história. Cad. Cedes, Campinas, v.25, n. 67, set./dez 2005, p. 309 -317. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v25n67/a04v2567.pdf>. Acesso em: 28/10/18.

ANDRADE, C. M. P. A literatura no ensino de história da Bahia: a obra de Jorge Amado. Revista Sitientibus. Feira de Santana. n. 14, p. 9-21, 1996.

BERGAMASCHI, M. A. Povos indígenas e ensino de História: a lei nº 11.645/2008 como caminho para interculturalidade.

In: BARROSO, V. L. M, et al. Ensino de História: desafios contemporâneos. 1ª Ed. Porto Alegre: Editora EST, 2010.

BRASIL. Lei 11.645/08, de 10 de março 2008. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 de março de 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)

\_\_\_\_\_. Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). História. Ensino Fundamental. Terceiro e Quarto Ciclo. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível: [http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn\\_5a8\\_historia.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn_5a8_historia.pdf). Acesso em: 28/10/18.

CHARTIER, R. A História Cultural - entre prática e representações: Rio de Janeiro, Memória e Sociedade, 1990.

FERREIRA, H. M; A literatura na sala de aula: uma alternativa de ensino transdisciplinar. 2007. 377 f. Tese de Doutorado (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007. Disponível em: <ftp://ftp.ufrn.br/pub/biblioteca/ext/btdt/HugoMF.pdf>. Acesso: 28/10/18.

FREITAS, V. M. de O; PETERSEN, G.T. Música e ensino de história. Revista Di@logus, Rio Grande do Sul, v. 4, n.4, p. 32 - 50, 2015. Disponível: <file:///C:/Users/win7/Favorites/Downloads/3959-10429-1-PB.pdf>. Acesso em: 28/10/18.

RIBAS, Cristina Elena. O uso da música como fonte histórica no ensino de história no ensino de história. In: XII CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 22, 2015, Paraná. Anais... Paraná: Puc, 2015, 1 - 10. Disponível em: [http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/18329\\_10530.pdf](http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/18329_10530.pdf). Acesso em: 28/10/18.

RIBEIRO, J. R. História e ensino de história: perspectivas e abordagens. Revista Educação em foco, São Pulo, Ed. 07, Ano

9, p 1 - 7, 2013. Disponível em: [http://unifia.edu.br/revista\\_eletronica/revistas/educacao\\_foco/artigos/ano2013/setembro/ensino\\_historia.pdf](http://unifia.edu.br/revista_eletronica/revistas/educacao_foco/artigos/ano2013/setembro/ensino_historia.pdf). Acesso em: 28/10/18.

ROCHA, P. P. O uso da literatura na interpretação histórica: a arte literária como ferramenta para o ensino e aprendizagem nas aulas de história, de 2013 Anais do III Simpósio Nacional de História da UEG / Iporá - Goiás / Agosto/2013.

SANTOS, A. S; SILVA, G. S. A literatura como ferramenta para a nova História Indígena. In: FILHO, E. D. S (Org) História e Antropologia: conexões do tempo presente. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018, 137 - 154.

SILVA, E. Os povos indígenas e o ensino: possibilidades, desafios e impasses a partir da Lei 11.645/2008. In: FERREIRA, Gilberto Geraldo; SILVA, Edson Hely; BARBALHO, José Ivamilson Silva. (Orgs.). Educação e diversidade: um diálogo necessário na Educação Básica. Maceió, EDUFAL, 2015, p.161-180. Disponível em: [http://edmundomonte.com.br/wp-content/uploads/2017/04/Texto5\\_Os-povos-ind%C3%ADgenas-e-o-ensino-a-partir-da-Lei-11.645\\_Edson-Silva.pdf](http://edmundomonte.com.br/wp-content/uploads/2017/04/Texto5_Os-povos-ind%C3%ADgenas-e-o-ensino-a-partir-da-Lei-11.645_Edson-Silva.pdf). Acesso: 23/10/18

## **ETNICIDADE, GÊNERO E HISTÓRIA**

### **A criação e consolidação da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) em Manaus (1987-1997)**

Brenda Hanna Chagas Peso<sup>79</sup>

A Associação das Mulheres do Rio Negro (AMARN) configura-se numa das mais importantes experiências de luta e resistência política de mulheres indígenas na contemporaneidade. Criada em 22 de março de 1987, na cidade de Manaus, a Associação reúne mulheres indígenas de várias etnias provenientes da região do Rio Negro/AM, com o objetivo inicial de acolher as indígenas que haviam migrado para Manaus – que foram traficadas por padres e militares – a trabalho em casa de família como empregada doméstica ou que se encontravam desempregadas. A AMARN tornou-se um centro de referência de produção de artesanato em tucum e acolhe mais de cinquenta (50) associadas que confeccionam cestos e bijouterias étnicas. A atuação da associação concentra-se na luta política nas áreas da educação, saúde, moradia e geração de renda. A partir dessa pauta, estratégias são construídas visando articular o movimento local das mulheres com as grandes lutas de organizações do movimento indígena como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN).

---

<sup>79</sup>Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisa financiada pela UFAM.

A Associação contribui para a participação das mulheres dentro de articulações políticas, fazendo com que o grupo conheça e participe do movimento indígena reivindicando o direito de mulheres indígenas.

Criada em 1987, no contexto das discussões para a ampliação dos direitos dos povos indígenas e as vésperas da constituição de 1988, a Associação das Mulheres Indígenas do Alto rio Negro (AMARN) constitui-se num dos mais importantes movimentos de mulheres indígenas do Brasil.

De acordo com o informe histórico presente na sede da associação, a necessidade de reunir mulheres indígenas oriunda do município de São Gabriel da Cachoeira, que haviam migrado para trabalhar como empregadas domésticas nas casas de religiosos e militares e que se encontravam desempregadas, mobilizou jovens lideranças de mulheres indígenas que já residiam em Manaus e com apoio da então estudante de mestrado em antropologia Janete Chernella, formaram uma associação de ajuda mútua às mulheres indígenas que passavam por dificuldades. Conforme a fala de Deolinda Prados, uma das coordenadoras da Associação, Janete Chernella tinha o objetivo de pesquisar as tradições, costumes e cultura dos povos indígenas. E ao ter contato com essas mulheres, incentivou na criação da associação para as mesmas conhecerem e adquirirem seus direitos.

Com poucos recursos conseguiram juntar dinheiro e adquiriram uma pequena casa no conjunto Villar Câmara, n. 56, num terreno que media aproximadamente de

20x40m. Ali faziam roça de mandioca e trabalhavam com o artesanato a partir do tucum na confecção de cestarias e porta joias.

A associação cresceu, novas mulheres indígenas oriundas do Alto rio Negro passaram a frequentar as reuniões como associadas e a demanda da geração de renda e do etnodesenvolvimento se impôs como bandeira de luta. Melhorias na sede foram feitas com parcerias com a embaixada da Noruega (NORAD), oficinas de artesanato foram realizadas com apoio da Petrobrás e a demanda por professor indígena foi atendida pela Secretaria Municipal de Educação a partir de 2005.

Nesse contexto de avanços e dificuldades, a Associação das Mulheres Indígenas do Alto rio Negro (AMARN) tem vivido uma experiência contraditória nos últimos anos que aponta para os limites e desafios de se fazer presentes como etnia e cultura diferenciada na nossa cidade. Apesar de o movimento indígena se fazer presente nos dias atuais, segundo a fala, novamente, de dona Deolinda, o preconceito ainda continua sendo uma barreira. Dessa forma, a participação dentro da instituição é uma forma de luta que tem ajudado no caminhar dessas mulheres indígenas.

A associação é formada por cinquenta mulheres (50) que trabalham com artesanato. Cada uma das associadas entrega por mês para a AMARN uma quantidade de artesanato que será vendido em alguns pontos da cidade de Manaus. Do material vendido sessenta por cento fica para as associadas e quarenta por cento fica para a

associação. A especialidade das mulheres indígenas do Alto rio Negro é a confecção de cestarias feitas de tucum (uma palha da região).

A emergência das identidades étnicas nas últimas décadas tem colocado para os formuladores de políticas públicas um duplo desafio. Por um lado, as lutas por redistribuição da riqueza, bandeira histórica dos movimentos sociais, continua a fazer parte da pauta de reivindicação. Por outro, a percepção de natureza simbólica e cultural da dominação cultural relativo às diferenças (étnicas, gênero, nacionais e sexuais) se faz cada vez mais presente nas lutas cotidianas. Um exemplo disso é que sendo a Associação um espaço de vivência especialmente para mulheres, há momentos que são apresentados discursos que as mesmas já foram diminuídas devido ao seu gênero. Vivemos em um mundo com formações ocidentalizadas, onde o homem sempre está na frente das ações, e isso também contribui para a construção da cultura indígena. Houve momentos em que esses mesmos homens rejeitarem a participação política dessas mulheres porque elas “não tem nada a ver com isso”. Por consequência disso é reforçado nos encontros da associação a luta e conquista pelo direito das mulheres. O espaço da organização contribui fortemente para obterem reconhecimento como mulher.

Essa dupla dimensão do problema revela que estas questões estão imbricadas, pois como afirma Fraser (2012) “a subordinação econômica impede de fato a participação na produção cultural, cujas normas, por sua

vez, são institucionalizadas pelo Estado e pela economia". Tal afirmativa vai ao encontro das formulações de Hobsbawm (1994) e Salhins (2004), quando afirmam que a consciência cultural da diferença é o elemento novo no mundo contemporâneo, e que elas emergem dos próprios movimentos sociais e suas unidades de mobilização.

A visão do desenvolvimento para Amazônia constitui-se em uma arena de tensão e disputa, haja vista que os chamados projetos desenvolvimentistas, forjados nos gabinetes na década de 1970, serviram muito mais para excluir e prejudicar as populações locais, a despeito do discurso do progresso, do que para trazer melhorias e qualidade de vida para os chamados "povos da floresta". Recentemente, a articulação política e participação pública de comunidades indígenas, quebradeiras do coco de babaçu, ribeiras e pequenos produtores, tem colocando na cena pública a necessidade de se discutir políticas de desenvolvimento a partir de suas pautas e necessidades (ALMEIDA, 1993). Através das notícias e leituras que são vistas frequentemente, é percebido que ainda continua sendo um momento de difícil garantia dos direitos indígenas. A discriminação e o racismo continuam acontecendo. E a AMARN, mesmo não a primeira organização do alto Rio Negro, foi uma das primeiras a pesar em âmbitos mais gerais.

O protagonismo indígena e a consolidação do movimento se deram através da institucionalização da FUNAI e dos processos da política indigenista, que tem como objetivo "restabelecer a imagem dos aparelhos

de Estado frente a opinião pública internacional”<sup>80</sup>. O movimento surge em períodos de intensos embates políticos e movimentos sociais durante o período da Ditadura Civil-Militar. E é no bojo dessas discussões é que as mulheres indígenas do Alto rio Negro se organizaram na segunda metade da década de 1980 e formaram a Associação das Mulheres Indígenas do Alto rio Negro, AMARN, com atividades de produção de artesanato e eventos culturais.

Nesses quase trinta anos de existência, muitas parcerias foram construídas e muitas vitórias foram conquistadas. No entanto, as dificuldades permanecem, sobretudo com relação à venda do artesanato produzido pelas associadas. Entre os meios de comunicações a AMARN ganha destaque, e ressaltam em suas entrevistas as experiências e histórias que tiveram quando trabalhavam como empregadas domésticas e de que forma se dá a luta contra o preconceito. Possuem sede no bairro Aleixo, e a maioria das mulheres que participam das reuniões moram na Zona Leste da cidade de Manaus. A organização social dos grupos indígenas ainda se concentra em núcleos familiares, sendo necessário pensar também em uma rede de relações sociais e culturais articuladas.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> SANTOS, Daniel Tavares dos. Estado e Povos indígenas no Amazonas: Uma Reflexão Sobre Os Processos De Intervenção Estatista. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

<sup>81</sup> SILVA, Raimundo Nonato Pereira da: De aldeados a urbanizados: aspectos da identidade étnica indígena na cidade de Manaus. IN: Rua, Campinas, 5: 109-119, 1999.

A partir de 1990, as mulheres indígenas começam a criar suas próprias organizações, tendo como pilares desse movimento o fortalecimento de uma constante e antiga luta e a conquista dos seus direitos como mulher. Segundo Ângela Sanchi (2003), a maioria das organizações femininas se encontram na Amazônia, e duas são fundadas durante a década de 80 - a Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) e a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN). A constituição de ambas as organizações possui sede em Manaus e suas instalações ocorreram após o processo migratório. Apesar de atualmente a AMARN estar situada na capital amazonense, isso não faz com que as mulheres que morem em comunidades distantes sejam excluídas do movimento.

É através dos aspectos da organização que definem os níveis de participação política, entretanto, Ângela Sanchi (2003) ressalta que as organizações indígenas são adaptadas cada uma à sua atual realidade. As discussões promovidas pela AMARN têm a presença de mulheres de diferentes etnias (Tucano, Wanano, Dessano, Arapassp, Tariano, Tuyuca, Baniwa)<sup>82</sup>. Os debates revelam a união entre as mulheres que se fazem presente na associação quando se trata do movimento nacional indígena, e em suas falas se percebe a prática política através da perspectiva de gênero.

Para compreender quem são as mulheres que estão presentes na AMARN, a pesquisa também se dirige a

---

<sup>82</sup> Ibidem.

entender e incluir as perspectivas sobre as análises de gênero. Os estudos sobre gênero têm seu início durante o século XX, mas é somente na década de 80 que as discussões passaram a ocorrer de forma recorrente no Brasil no período pós ditadura civil-militar. É durante esse período que se dá o desenvolvimento de políticas públicas que passam a incluir os direitos femininos. A luta por direito das mulheres indígenas é resultado da participação nos movimentos, esses que se voltaram para ações coletivas para atingir mobilizações de caráter nacional (desde o início do século XXI), resultando em articulações de inúmeras expressões políticas.

As discussões sobre a inclusão das mulheres indígenas também ocorrem a partir da década de 80, com participação em reuniões nacionais e internacionais que reconhecem a mulher indígena como protagonista e agente histórico – discussões que recebem apoio e tem a presença da AMARN.<sup>83</sup> Através dos movimentos feministas e indígenas das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste que a associação passam a ter conquistas sociais, entretanto o desafio está em manter tais vitórias. Devemos compreender que as demandas apresentadas pela associação tratando-se de gênero não são equivalentes às de mulheres não indígenas, pois ainda que tenha mulheres indígenas inseridas em debates sobre feminismo, essas discussões não abrangem as necessidades específicas dessas mulheres

---

<sup>83</sup> CUNHA, Robério Davi Borges; ARAÚJO, Patrícia Cristina de Aragão: Um olhar sobre as relações de gênero das mulheres indígenas no Brasil. III Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais – Olhares diversos sobre a diferença.

indígenas. Entretanto, as mulheres da AMARN estão presentes nesses debates e entendem de que forma se dá a conquista desses direitos e qual o seu papel como mulher (indígena), como se percebe na fala de Deolinda Dessana:

Primeira vez que eu participei de um encontro foi lá no Rio de Janeiro, que participar encontro feminista. Aí nesse dia falaram sobre direito de mulheres indígenas, mulheres não indígenas, mulheres negras. Eu acordei pouquinho só porque nunca ouvi falar né dos direitos das mulheres, aí acordei pouquinho, abriu mente um pouquinho. Porque antigamente não tinha nem direito de falar assim em público, a gente era muito discriminada, não tinha reconhecimento, não tinha nada. Parecia que a gente era bicho (...) Aí pra nós hoje a gente se sente melhor, a gente se sente pouco reconhecido, mas o preconceito não acaba.<sup>84</sup>

Por ser a política uma área ainda masculinizada é necessária reformular sua própria inserção de gênero. A entrada dessas mulheres na política é um processo ainda complexo, mantendo-as refém das parcerias e alianças e de suas próprias demandas que serão apresentadas. Além disso, cabe também a nós reconhece-las como agentes políticos e sujeitos potenciais (SANCHI, 2003). Para isso, a pesquisa caminha para conhecê-las não somente como associação (ou seja, seu trajeto político), mas também para compreender seu papel social como mulheres indígenas que se instalaram na capital amazonense, cuja mão de obra principal é o artesanato, sendo necessário reconhecer a importância do seu trabalho que contribui para a formação da AMARN.

---

<sup>84</sup> Fala de Deolinda Dessana na palestra “Histórias entrelaçadas”, em 18 de março de 2017, Manaus/AM.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Conflito e Mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo o Estado, a Igreja e os Movimentos Sociais*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, 1993.

CAMPOS, Luciene Maria Dantas de: *Trabalho e Emancipação: Um olhar sobre as mulheres de Manaus (1890-1940)* / 2010.

Convenção n.169 /1989 da Organização Internacional do Trabalho, que trata dos povos indígenas e tribais em Países Independentes. Promulgada pelo Decreto n.5.051, de 19 de abril de 2004.

Convenção sobre a Diversidade Biológica de 1992. Promulgada pelo Brasil por meio do Decreto n. 2.519, de 16 de março de 1998.

COULOURIS, Daniella Georges. *Gênero e discurso jurídico - possibilidades para uma análise sociológica*. In: Marie Jane Soares Carvalho e Cristianne Maria Famer Rocha (orgs.). *Produzindo gênero*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

CUNHA, Robério Davi Borges; ARAÚJO, Patrícia Cristina de Aragão: *Um olhar sobre as relações de gênero das mulheres indígenas no Brasil*. III Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais - Olhares diversos sobre a diferença.

FERREIRA, Maryelle Inacia Moraes. *“Mulheres Kumirâyōma”*: Uma Etnografia Da Criação da Associação de Mulheres Yanonami / 2017.

FERREIRA, Verônica. *O novo e o velho no trabalho das mulheres*. In: SILVA, Carmem; ÁVILA, Maria Beatriz; FERREIRA, Verônica (orgs.). *Mulher e trabalho*. Recife: SOS

Corpo - Instituto Feminista para a Democracia; São Paulo: Secretaria Nacional sobre a mulher trabalhadora da CUT, 2005.

FRASER, Nancy. Igualdade, Identidade e Justiça Social. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*, jul.2012.

HOBBSBAWM, Éric. A era dos extremos: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PRÁ, Jussara Reis. Gênero, cidadania e participação na esfera pública. In: Marie Jane Soares Carvalho e Cristianne Maria Famer Rocha (orgs.). *Produzindo gênero*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

RABAY, Glória e CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de. Mulher e participação política: aprendizagem, empoderamento e exercício do poder. In: FERREIRA, Mary et al (orgs.). *Os poderes e os saberes das mulheres - a construção do gênero*. São Luiz, MA: EDUFMA; Salvador, BA: Redor, 2001.

SACCHI, Ângela: Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero na organização de mulheres indígenas. IN: *Revista Anthropológicas*, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95-100 (2003).

SALHINS, Marshall. *A Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, EDUFRRJ, 2004.

SILVA, Carmen. Raízes da desigualdade. In: SILVA, Carmen, ÁVILA, Maria Betânia, FERREIRA, Verônica (orgs.). *Mulher e trabalho*. Recife: SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia; São Paulo: Secretaria Nacional sobre a Mulher Trabalhadora da CUT, 2005.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da: De aldeados a urbanizados: aspectos da identidade étnica indígena na cidade de Manaus. IN: *Rua, Campinas*, 5: 109-119, 1999.

SANTOS, Daniel Tavares dos: Estado e Povos Indígenas No Amazonas: Uma Reflexão Sobre Os Processos De Intervenção Estatista. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2016.

SOARES, Ana Luiza Morais: Os indígenas na cidade de Manaus (1870-1910): entre a invisibilidade e a assimilação. / 2014.

**PARTE III**  
**FRONTEIRAS E HISTÓRIA**  
**A construção das identidades latino  
americanas**



## A AMÉRICA PLATINA

### A literatura e a identidade

Fábio Luiz De Arruda Herrig<sup>85</sup>

A literatura pode ser uma produção que, em absoluto, estrutura-se apenas por uma dimensão estética. Depende de quem a olha. A história, por muito tempo, buscou distanciar-se da literatura, no sentido de tornar-se mais científica, de produzir conhecimentos mais objetivos, como foi o caso de Lavisse, Langlois e Seignobos e a *courant méthodique*, Leopold von Ranke e a história positivista alemã. Atualmente, entretanto, lança olhares diferentes a esse campo e, efetivamente, não a considera apenas em sua dimensão estética. O texto literário é produto de uma época e, para a história, graças a todas as mudanças epistemológicas que foi possível presenciar na área, é visto como objeto, passível de estudo e que se indagado pelas perguntas corretas, como deve fazer um adepto da história problema, pode expressar muito de uma época<sup>86</sup>.

A transição de um história das mentalidades para uma história das representações, como proposta por Roger Chartier<sup>87</sup>,

---

<sup>85</sup> Professor de História do CAP/UFRR. Doutorando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados.

<sup>86</sup> Sobre o assunto ver: BARROS, José D'Assunção. "Os Annales e a história-problema - considerações sobre a importância da noção de "história-problema" para a identidade da Escola dos Annales". *História: Debates e Tendências*. v. 12, n. 2, jul./dez. 2012, p. 305-325.

<sup>87</sup> Sobre o assunto ver: CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 2002; VAINFAS, Ronaldo. "História das Mentalidades e História Cultural". In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

a compreensão de que a história tem um lugar, fontes e escritas e que não é um resgate do passado, mas um produto do trabalho do historiador, tal qual a proposta da operação historiográfica de Certeau<sup>88</sup>, permitiu um olhar diferenciado para com a literatura, seja em relação ao processo da escrita, às teorias da literatura e literárias, seja em relação ao texto literário como fonte histórica. A análise do discurso permitiu desvendar um conjunto de dispositivos que permeiam o meio social e que testemunham a história, tal como a arte e a literatura e, assim, sendo um produto humano, é passível de estudo<sup>89</sup>.

Neste texto, o foco recai sobre o papel que as literaturas tiveram no processo de construção das identidades nacionais. Tomarei como base, essencialmente três referências : as duas primeiras referem-se à Argentina. São os textos de Domingo Faustino Sarmiento, em seu livro *Facundo ó Civilización i Barbarie en las pampas argentinas*, que toma como base para o conceito de civilização o mundo europeu e como modelo de barbárie o gaúcho platino; e o de José Hernández, que de maneira oposta a que foi construído por Sarmiento, vê na figura do gaúcho o essencial da cultura argentina. Para finalizar, já no Paraguai, a obra de Juan O'Leary, em um primeiro momento construída sob a égide do *pompeyismo* e, posteriormente, do *lopizmo*.

<sup>88</sup> CERTEAU, Michel de. "Operação historiográfica". In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

<sup>89</sup> Sobre a relação entre a história e a análise do discurso ver: GUILHAUMOU, Jacques. *Linguística e história: percursos analíticos de acontecimentos discursivos*. São Paulo: Pedro e João editores, 2009.

No caso de Facundo e sua vinculação à civilização europeia é explicável porque segundo Osterhammel,

El siglo XIX fue también un siglo de Europa porque los demás se midieron con Europa. Europa ejerció sobre el mundo tres factores: poder, que a menudo desplegó con violencia; influencia, que logró asegurar-se por medio de los incontables canales de la expansión capitalista; y un efecto de modelo que no bloquearon ni siquiera muchas de las víctimas de Europa<sup>90</sup>.

Assim, é esse modelo que exerceu influência sobre Sarmiento e orientou a escrita de Facundo, que somente, em 1906 foi reivindicado como uma figura importante no contexto da identidade argentina, com a publicação do livro de David Peña, *Contribución al estudio de los caudillos argentinos*.

A proposta de Sarmiento era a de demonstrar que Facundo Quiroga, assim como Rosas, eram a consubstanciação da barbárie e que deveriam ser extirpados da Argentina se essa nação quisesse constituir-se enquanto um espaço civilizado, enquanto república. Não é à toa que a base de seu livro estivesse marcada por *De la démocratie en Amérique*, de Tocqueville<sup>91</sup>.

Facundo, provinciano, bárbaro, valiente, audaz, fue reemplazado por Rosas, hijo de la culta Buenos-Aires, sin serlo él; por Rosas falso, corazón helado, espíritu calculador que hace mal sin pasión, i organiza lentamente el despotismo con toda la inteligencia de un Maquiavelo. Tirano sin rival hoy en la tierra, ¿por qué sus enemigos quieren disputarle el título de *Grande* que le prodigan sus cortesanos? Sí; grande i muy grande es para la gloria i vergüenza de su patria; porque si ha encontrado millares de seres degradados que se unzan a su carro para

---

<sup>90</sup> Osterhammel, 2018, p. 15-16

<sup>91</sup> FRANCO, 1993, p. 65

arrastrarlo por encima de cadáveres, también se hallan a millares las alma jenerosas que en quince años de lid sangrienta no han desesperado de vencer al monstruo que nos propone el enigma de la organización política de la República<sup>92</sup>.

Portanto, Sarmiento coloca Rosas em paralelo com a Esfinge de Sófocles, que foi vencida por Édipo, quando ele chegou às portas de Tebas. Dessa maneira, se lá, o monstro foi vencido, ainda há esperança para a Argentina, principalmente porque há pessoas generosas dispostas a lutar para a organização política da república, mas não apenas isso, disposta a lutar para que civilização sobrepuje a barbárie. Assim, para Sarmiento, “Un día vendrá, al fin, que lo resuelva; i el Esfinje arjentino, mitad mujer por lo cobarde, mitad tigre por lo sangriento, morirá a sus plantas, dando a la Tebas del Plata el rango elevado que le toca entre las naciones del Nuevo Mundo”<sup>93</sup>.

Nestes termos, Jean Franco observa que: “*Facundo* pretende demostrar que la ‘barbarie’ se ha convertido en algo institucionalizado en la Argentina durante el régimen de Rosas”<sup>94</sup>. Nesse interim, observa que: “Si Rosas representaba la institucionalización de la barbarie, *Facundo* representaba su expresión espontánea”<sup>95</sup>.

Por outro lado, justo nessas características espontâneas de *Facundo*, José Hernández viu o elemento essencial da cultura argentina, do *gaúcho*, do *payador*. Martin Fierro, protagonista do texto de Henández,

<sup>92</sup> SARMIENTO, 1909, p. 8-9

<sup>93</sup> SARMIENTO, 1909, p. 9

<sup>94</sup> FRANCO, 1993, p. 66

<sup>95</sup> FRANCO, 1993, p. 66

consubstancia essa figura em termos positivos, ao revés do que fez Sarmiento. Assim fazendo eco as palavras de Hernández, Alberto Vacarezza, defendendo a imagem produzida, argumenta que “[...] todo lo que dijo en su tiempo, con su lenguaje pintoresco, el arquetipo creado por José Hernández, tiene todavía resonancia para los argentinos y la tendrá siempre”<sup>96</sup>.

Para vislumbrar os aspectos de Martín Fierro, segue o trecho:

Soy gaucho, y entiendaló/ Como mi lengua lo explica:/  
Para mi la tierra es chica/ Y pudiera ser mayor;/ Ni la  
víbora me pica/ Ni quema mi frente el sol. [...] Nací como  
nace el peje/ En el fondo de la mar;/ Naidés me puede  
quitar/ Aquello que Dios me dió/ Lo que al mundo truje  
yo/ Del mundo lo he de llevar. [...] Mi gloria es vivir tan  
libre/ Como el pájaro del cielo:/ No hago nido en este  
suelo/ Ande hay tanto que sufrir,/ Y naidés me ha de  
seguir/ Cuando yo remuento el vuelo<sup>97</sup>.

A liberdade se projeta com ênfase nos versos de Hernández. Não há fronteira, não há lei, não há moldes pré-estabelecidos a serem seguidos. Tal como um pássaro, vive livre, sem amarras. O que trouxe ao mundo há de levar. E mesmo como pássara não esboça interesse em guardar morada. Nessa linha, é que Jean Franco opõe as obras de Sarmiento, marcado pela relação entre civilização e barbárie, e José Hernández, estruturada sobre a base de uma tradição já arraigada, a do gaúcho. Franco afirma que “El poema de José Hernández *El gaucho Martín Fierro*

---

<sup>96</sup> VACAREZZA, [19??], p. 4

<sup>97</sup> HERNÁNDEZ, s/d

(1872) capta la vida del gaucho en el mismo momento<sup>98</sup> de su desaparición<sup>99</sup>.

A estrutura do poema retrata o conflito entre a idade de ouro, quando o gaúcho circulava livremente, ao seu bel prazer pelos pampas do sul da América do Sul, quando “[...] andaba la gauchada/ Siempre alegre y bien montada/ Y dispuesta pa el trabajo”<sup>100</sup>. Em outro trecho, ficam ainda mais claras as características dessa idade de ouro, inclusive em sua circularidade, expressa na premissa de que o dia de seguinte é o mesmo que o anterior: “Y con el buche bien lleno/ Era cosa superior/ Irse en brazos del amor/ A dormir como la gente,/ Pa empezar el día siguiente/ Las fainas del día anterior”.

No momento da narrativa, empreendida em primeira pessoa, pelo próprio Martín Fierro, essa idade de ouro já não existe mais e é vista com saudosismo pelo narrador. As tradições próprias dos pampas estavam sendo substituídas por uma nova estrutura econômica, social e cultural, a europeia. O pampa estava sendo civilizado.

La disolución de la Edad de Oro se ha producido por obra de unas fuerzas sociales que no sólo han introducido la explotación del hombre por el hombre sino que atacan además la dignidad del individuo. El servicio militar de Martín Fierro en la frontera menoscaba su dignidad viril al privarle del caballo y de las armas que son los símbolos de la hombría del gaucho. [...] Martín Fierro encarna los valores de la hombría enfrentados a todas estas fuerzas -

---

<sup>98</sup> “En el siglo XX la vida tradicional del gaucho sólo sobrevive en rasgos exteriores de indumentaria, en la *bombacha* o en el *chiripá*; en la música y la poesía populares y en actitudes frente a la existencia” (FRANCO, 1993, p. 75).

<sup>99</sup> FRANCO, 1993, p. 75

<sup>100</sup> HERNÁNDEZ, s/d

la explotación, la corrupción, la injusticia – que amenazan al individuo. Encarna también los valores de la frontera, la valentía, la confianza en sí mismo y la independencia, contra lo que Sarmiento hubiese considerado como los valores de la civilización: el imperio de la ley, la organización social y el comercio<sup>101</sup>.

De forma sucinta, o que ocorre na Argentina é a confusão ou oscilação entre perspectivas identitárias, que reivindicam os aspectos tradicionais como elementos próprios da identidade nacional, como no caso de Martín Fierro; e as modernizantes, que pregam os valores da civilização – evidentemente a europeia, do comércio, do liberalismo, da lei, em fim, do progresso. Assim, o “[...] pensamiento latinoamericano desde comienzos del siglo XIX ha oscilado entre la búsqueda de modernización o el reforzamiento de la identidad”<sup>102</sup>. Valdéz ainda completa:

Por ciclos y espirales, diversos grupos de pensadores latinoamericanos (sea por modas, generaciones, escuelas), han ido acentuando lo modernizador o lo identitario. En cada período histórico se ha atribuido una especificidad a cada uno de estos dos elementos. ¿Qué quiere decir esto? Que lo modernizador ha cambiado en cada época, moldeado de acuerdo a cuestiones específicas que provienen de aquellos países que parecen ir a la vanguardia del progreso, teniendo como símbolo alguna tecnología, usando un lenguaje determinado, etc. Algo parecido ocurre con la identidad<sup>103</sup>.

No caso do Paraguai, mesmo sendo um país vizinho, isso demora mais para ocorrer, pois somente no final do século XIX, quando algumas instituições produzem seus primeiros

---

<sup>101</sup> FRANCO, 1993, p. 77

<sup>102</sup> VALDÉS, 1997, p. 11

<sup>103</sup> VALDÉS, 1997, p. 12

frutos, como o *Colegio Nacional* e a *Universidad Nacional*, seguidos pelo *Instituto Paraguayo*. Esse atraso foi fruto de uma política isolacionista, iniciada com José Gaspar Francia, logo após a independência do Paraguai, em 1811 e que começou se abrir para as relações exteriores apenas depois de 1840, quando Francia faleceu e Carlos Antonio López assumiu o governo. Essa abertura, malgrado sua importância, foi pequena. Se constituindo em obras de engenharia, realizadas por estrangeiros, compra de material bélico, construção de estradas de ferro, fundição, entre outros beneficiamentos. Mas o fato é que tudo era muito incipiente.

Após a morte de Carlos López, assumiu seu filho Francisco Solano López, em 1862, que liderou o Paraguai na guerra contra a Tríplice Aliança, de 1864 a 1870. Essa guerra é emblemática no processo de produção da identidade paraguaia. Logo após o final do conflito, os legionários, paraguaio que lutaram ao lado dos aliados, assumiram, através de um triunvirato, o governo do Paraguai e trataram de opor esse governo que se instituiu aos governos de Francia, Carlos e Solano López, argumentando que eram tiranos e que o ano da promulgação da Carta Magna do país, 1870, era o ano um da República livre. Mas, além disso, trataram de produzir uma imagem negativa de López, como um megalomaniaco, como um loco que quase dizimou, destruiu seu país. Essa foi a primeira representação construída do Paraguai. A que negava seus tiranos.

Logo depois, iniciam-se os trabalhos dos autores que passaram a ser identificados como integrantes da *generación del 900*<sup>104</sup>. A primeira produção significativa foi

<sup>104</sup> Sobre o assunto ver: AMARAL, Raúl. *El novecentismo paraguayo: hombres e ideas de una generación fundamental del Paraguay*. Asunción, PY: Servilibro, 2006.

a de Blás Garay, que morreu tragicamente, antes de ver a virada do século. Ele escreveu quatro livros<sup>105</sup>, que por sua vez influenciaram outros autores, essencialmente, Juan E. O’Leary. Garay foi considerado um escritor influente para com seus coetâneos<sup>106</sup> e, talvez, o ponto que mais importe em sua produção foi o fato de que criou determinados referenciais para a identidade paraguaia “su discurso histórico enlaza por primera vez dos mitos patrióticos que tendrían un fuerte impacto en la construcción de la memoria nacional”<sup>107</sup>: os mitos de origem, que buscam fundamentar a pátria indígena como o momento fundacional da nação paraguaia; e o segundo refere-se à idade de ouro, que Garay fez coincidir com o governo de Carlos López, visto como uma das mais fortes potências militares da América do Sul, o que não era verdade<sup>108</sup>.

O’Leary se aproveitou das teses de Garay, mas, todavia, marcado por uma debilidade heurística, que já se apresenta em sua contenda com Cecílio Báez<sup>109</sup>, que sofreu do mesmo mal<sup>110</sup>, em 1902. O objetivo que no final do século

---

<sup>105</sup> *La Revolución de la Independencia del Paraguay; Breve Resumen de la Historia del Paraguay; Compendio Elemental de la Historia del Paraguay; e El Comunismo en las Misiones de la Compañía de Jesús.*

<sup>106</sup> AMARAL, 2006, p. 186

<sup>107</sup> BREZZO, 2011, p. 23

<sup>108</sup> BREZZO, 2001, p. 23-24

<sup>109</sup> Sobre o assunto ver: BÁEZ, Cecílio; O’Leary, Juan E. *Polémica sobre la Historia del Paraguay.* Compilación de Ricardo Scavone Yegro y Sebastián Sacavone Yegros. Estudio crítico de Liliana Brezzo. 2 ed. Asunción: Tiempo de Historia, 2011.

<sup>110</sup> “Ni Báez ni O’Leary recogen en sus argumentaciones, salvo alguna cita, los adelantos historiográficos producidos por Blás Garay, ni apelan a una investigación documental exhaustiva para refutar o demostrar sus aseveraciones” (BREZZO, 2011, p. 46).

XIX e início do XX foi se desenhando para O'Leary era o de que era necessário criar um sentimento de pertença nos paraguaio, era preciso criar uma cátedra, uma escolha do patriotismo<sup>111</sup> e foi nisso que ele se empenhou, primeiro em sua contenda com Báez, depois por conta própria.

O trabalho desse intelectual se desdobrou em duas fases: o *pompeyismo* e o *lopizmo*. O *pompeyismo*<sup>112</sup> foi a primeira fase da escrita O'Learyana e marcou sua vitória sobre a contenda com Cecílio Báez. Essa disputa foi muito comentada no momento que ocorreu, entre 1902 e 1903. Enquanto em *Recuerdos de Glória*, O'Leary valorizava a figura e o patriotismo do soldado paraguaio, Báez considerava que “Las glorias militares que hemos alcanzado han causado la ruina del Paraguay”<sup>113</sup>.

Juan E. O'Leary argumentava o Paraguai havia sido vítima da ganância de seus vizinhos, especialmente do Brasil:

[...] diremos que la intervención brasileña en el Uruguay y la guerra de 1865 fue el lógico desenlace de la política absorbente, de las miras ambiciosas del Imperialismo. En efecto, no de otro modo podían concluir las añejas pretensiones del único imperio de la América del Sud – verdadero parásito adherido al suelo del nuevo mundo – que en todos los momentos de su historia amenazó a sus vecinos y más que amenazo, asaltó con invasiones verdaderamente bárbaras, como las de sus mamelucos

---

<sup>111</sup> BREZZO, [2011?], p. 55

<sup>112</sup> Ficou conhecido como popeyismo porque nos primeiros textos, O'Leary se identificava como Pompeyo Gonzáles. Pseudônimo que deu nome ao movimento. Para maiores detalhes, ver: BREZZO, Liliana. *Juan E. O'Leary*. Colección Protagonista de la Historia. v. 21. Paraguay: El lector, [2011?], p.79-103.

<sup>113</sup> BÁEZ, 2011, p. 81

que han dejado triste memoria en los países limítrofes [...] ¿Con qué país vecino no tuvo disensiones seculares por la cuestión de límites? ¿a qué país vecino no arrebató el Brasil inmensas zonas de territorio?<sup>114</sup>.

Para o autor de *Recuerdos de Gloria*, o povo paraguaio era heroico. Seu objetivo, como demonstrado, era estabelecer uma escola, uma cátedra do patriotismo. Para Brezzo, “[...] el pompeyismo tuvo como representación fundamental, la del “heroísmo del soldado paraguayo” en la guerra del Paraguay contra la Triple Alianza[...]”<sup>115</sup>. Mas não só isso. Foi com ele que O’Leary aprimorou sua escrita e seus objetivos, que se deslocaram do heroísmo do soldado paraguaio para a glórias do próprio López, que passou a ser pensado a partir da matriz argentina de Facundo Quiroga.

Esse corte marca a mudança do *pompeyismo* para o *lopizmo*, que é a revitalização de Solano López como o defensor da pátria e do povo paraguaio, que lutou até a morte para salvar o Paraguai das mãos do império tirano. Com o *lopizmo*, “Se está en presencia, por el momento, de un nacionalismo que tuvo como objetivos defender la independencia, consagrar una identidad nacional y exaltar el sentimiento nacional”<sup>116</sup>.

Duas pessoas são importantes nesse processo. A primeira é Gregório Benitez, que O’Leary conhece em 1900. Ele era amigo de Juan Bautista Alberdi, que escreveu, no período da guerra, cartas favoráveis ao Paraguai. Esse

---

<sup>114</sup> O’LEARY, 2011, p. 425-426

<sup>115</sup> BREZZO, [2011?], p. 103

<sup>116</sup> BREZZO, [2011?], p. 103

contato com Gregório, propenso à revitalização de Alberdi, visto como traidor pelos argentinos, juntamente com a revitalização da figura de Facundo Quiroga, reivindicada por David Peña, em um texto publicado em 1906, ao qual O'Leary teve acesso em 1907, foi fundamental para a revitalização da figura de López como herói nacional:

Em defesa de López, O'Leary escreveu em seus apontamentos particulares:

David Peña ha vindicado a Alberdi levantándole un monumento en Buenos Aires. Y ahora vindica Quiroga. Los dos hombres más odiados de su país. Tiene que ser un alma fuerte. Y son pocos en a Argentina: Saldías y él. [...] López no cometió ni la millonésima parte de los crímenes de Rosas, ni anarquizó a su patria como Quiroga. Loco por el desastre, traicionado, vendido, cometió actos de crueldad que condeno, pero que son perfectamente explicables. Derramó sangre paraguaya pero en defensa de la patria por cuya causa pereció en el último campo de batalla. Es mil veces más grande que Rosas y Quiroga juntos. Con razón dijo Alberdi que no tenía un igual en América<sup>117</sup>.

E depois enviou à Peña:

Años hace que me consagro a una obra semejante desde las columnas de la prensa de mi país. No le asombre, pues, mi actitud, que ella es hija del entusiasmo que no puede menos que producirme esta afinidad entre su pensamiento y el mío. Cuan pocos son los hombres que, como usted, se atreven a desafiar los prejuicios en nombre de la justicia histórica. Yo que he combatido por todas partes en mi país brego en defensa de las glorias de mi patria, aprecio en su justo valor su actitud. Yo sé las luchas, los trabajos, las amarguras que importa este noble apostolado. Créame, pues, su admirador y cuéntame en el número de los que le acompañan en su cruzada de vindicación iniciada con

---

<sup>117</sup> O'LEARY' apud BREZZO, [2011?], p. 42

el monumento al más grande argentino - Alberdi - y meritoriamente continuada en su último libro<sup>118</sup>.

Assim, o contato com Peña, entusiasmou ainda mais O'Leary, já que a biografia sobre Facundo assumia um perfil semelhante ao que o autor de *Recuerdos de Gloria* pretendia produzir sobre López.

Nestes termos, é possível notar que o processo de construção das identidades nacionais, ao menos nos exemplos expressos aqui, que correspondem à América Platina, demonstram que a literatura pode servir ao historiador como fonte, para que a partir daí consiga desvencilhas as tramas que cosidas pela história e produzir sua narrativa. Esses conflitos narrativos que podem ser percebido entre Sarmiento e Hernández, entre O'Leary e Báez, nos induz a indagar o lugar de quem produz a história e a diminuir nossa ingenuidade frente às fontes que encontramos em nossos percursos de pesquisa.

## **Bibliografia**

AMARAL, Raúl. El novecentismo paraguayo: hombres e ideas de una generación fundamental del Paraguay. Asunción, PY: Servilibro, 2006.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.

\_\_\_\_\_. Sob três bandeiras: Anarquismo e imaginação anticolonial. Campinas, SP: Unicamp; Fortaleza, CE: Universidade Estadual do Ceará, 2014.

---

<sup>118</sup> O'LEARY apud BREZZO, [2011?], p. 42-43

\_\_\_\_\_. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo, Ática, 1989.

BÁEZ, Cecílio; O'Leary, Juan E. *Polémica sobre la Historia del Paraguay*. Compilación de Ricardo Scavone Yegro y Sebastián Sacavone Yegros. Estudio crítico de Liliana Brezzo. 2 ed. Asunción: Tiempo de Historia, 2011.

BARROS, José D' Assunção. "Os Annales e a história-problema - considerações sobre a importância da noção de "história-problema" para a identidade da Escola dos Annales". *História: Debates e Tendências*. v. 12, n. 2, jul./dez. 2012, p. 305-325.

BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Edición anotada por Étienne Bloch. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BOSIO, Beatriz de Bosio. *Periodismo Escrito Paraguayo. 1845-2001: de la afición a la profesión*. Edición corregida y aumentada. Asunción, PY: CEPUC; Intercontinental, 2008.

BREZZO, Liliana M. *El Paraguay a comienzos del Siglo XX (1900-1932)*. Colección Historia General del Paraguay, v. 9. Paraguay: El lector, [2010?].

\_\_\_\_\_. Juan E. O'Leary. Colección Protagonista de la Historia. v. 21. Paraguay: El lector, [2011?].

\_\_\_\_\_. "El mundo de Ariadna y Penélope: Hilos, tejidos y urdimbre del nacimiento de la Historia en el Paraguay. In: BÁEZ, Cecílio; O'Leary, Juan E. *Polémica sobre la Historia del Paraguay*. Compilación de Ricardo Scavone Yegro y Sebastián Sacavone Yegros. Estudio crítico de Liliana Brezzo. 2 ed. Asunción: Tiempo de Historia, 2011.

\_\_\_\_\_; MICHELETT, María Gabriela. "Libros, cartas, lecturas: La revisión de la historia en Argentina y Paraguay a través de los intercambios epistolares entre David Peña y Juan E. O'Leary". *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 20, abril, 2016, p. 14-30 • doi: 10.15848/hh.v0i20.981.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

DOMINGUEZ, Manuel. *Causas del heroísmo paraguayo*. Asunción, PY: Talleres Nacionales de H. Kraus, 1903. Disponível em Biblioteca Digital Republicana: <https://pt.scribd.com/doc/307725827/Causas-del-Heroismo-Paraguayo-por-Manuel-Dominguez-Asuncion-ano-1903-Talleres-KrausCausas-del-Heroismo-Paraguayo-por-Manuel-Dominguez-Asuncio-ano-1903>

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FLORENTÍN, Carlos Gomes. *El Paraguay de la Post Guerra (1870-1900)*. Colección Historia General del Paraguay, v. 8. Paraguay: El lector, [2010?].

FRANCO, Jean. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona, ES: Ariel, 1993.

GUILHAUMOU, Jacques. *Linguística e história: percursos analíticos de acontecimentos discursivos*. São Paulo: Pedro e João editores, 2009.

HERNÁNDEZ, José. *Martin Fierro*. Disponível em: [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gua\\_mf.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gua_mf.pdf) acesso em 25/10/2018 as 17:47h

HOBBSAWM, Eric. A Era do Capital, 1848-1857. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. Nações e nacionalismos desde de 1870: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

MAESTRI, Mario. Paraguai: A República Camponesa 1810-1865. Porto Alegre: FCM, 2015.

MANN, Horace. "Prefacio de la traducción inglesa". In: SARMIENTO, Domingo Faustino. Facundo ó Civilización i Barbarie en las pampas argentinas. Paris: Librería Hechette y Cia, 1874, p. 3-12.

O'LEARY, Juan E. Curupayty. Buenos Aires: M. Rodríguez Giles, 1912.

PRADO, Maria Ligia; PELLEGRINO, Gabriela. História da América Latina. São Paulo: Contexto, 2016.

QUEIRÓZ, Silvana. "A polêmica entre Cecilio Báez e Juan O'Leary e sua contribuição para a historiografia paraguaia". Estudios históricos - CDHRPyB- Año VIII - Julio 2016 - N° 16. p. 1-23.

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Portugal: Difel, 2002.

SARMIENTO, Domingo Faustino. Facundo ó Civilización i Barbarie en las pampas argentinas. Paris: Librería Hechette y Cia, 1874.

SECRETARIA NACIONAL DE CULTURA-PY. Más Allá de la Guerra: aportes para el debate contemporáneo. Asunción, PY: AGR Servicios Gráficos, 2016.

SCHEIDT, Eduardo. “Debate historiográfico acerca de representações de nação na Região Platina”. Revista Eletrônica da Anphlac. n. 5, 2006, p. 1-26.

SCHUSTER, Sven. La nación expuesta: Cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina. Bogotá, Colombia: Universidad de Rosario, 2014.

SILVERO, Jose Manuel; GALEANO, Luis; RIVAROLA, Domingo. Historia del pensamiento paraguayo. Colección La gran histórica del Paraguay. Asunción, PY: El Lector, [2010?].

SOUZA, José Carlos de. O Estado e a Sociedade no Paraguai durante o governo do partido Liberal (1904-1935). 2006. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual Paulista – UNESP.

TELESCA, Ignacio. “La construcción étnica de la nación más allá de la guerra”. In: SECRETARIA NACIONAL DE CULTURA DEL PARAGUAY. Más allá de la guerra: aportes para el debate contemporáneo. Asunción, PY: AGR Servicios Gráficos S. A., 2016, p. 85-92.

VALDÉS, Eduardo Devés. “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad”. CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, N° 14, Año 1997, ISSN N° 0590-4595, p. 11-75.

# IMPÉRIO BRASILEIRO E O DEGREDO NA AMAZÔNIA NO SÉCULO XIX

## Conflitos na Província do Amazonas e Alto Rio Branco

Daiane Almeida Ferreira<sup>119</sup>  
Américo Alves de Lyra Junior<sup>120</sup>

### Introdução

Degredados não seriam “a melhor” representação do que se tornaria mais tarde povo<sup>121</sup> e nação brasileira, vistos como desclassificados, os excluídos da sociedade, correspondiam aos desajustados sociais, ou segundo Laura de Mello e Souza (1982), um “desclassificado social”, que viviam à margem da sociedade portuguesa, e desta maneira alteravam a ordem estabelecida. Foram degredados um dos elementos que fizeram parte do contingente populacional na colonização no Brasil durante o período Colonial e Imperial, principalmente em suas fronteiras longínquas, aonde aparecem como grupos

---

<sup>119</sup> Formada em História pela Universidade Estadual de Roraima, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima, Bolsista do Programa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: daianyalmeida1993@hotmail.com

<sup>120</sup> Formado em Filosofia pela UNB, Doutor em História pela UNB, e Pós Doutor em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da UNB. E-mail: americodelyra@uol.com.br

<sup>121</sup> Ver Artigo de AMADO, Janaina. Terra boa, gente ruim: história e memória do degredo no Brasil. CLIO Revista de Pesquisa Histórica, Recife, n. 24, 2006, p. 14 para entender esta perspectiva sobre a representação de degredados como gente ruim e a constante necessidade brasileira de determinar uma identidade nacional.

social que tivera participação significativa junto a política de branqueamento e conseguinte mestiçagem brasileira.

A então política de colonização e envio de degredados se entrelaçava aos avanços territoriais portugueses para as novas colônias. O degredo, portanto, carregava ainda em suas imbricações os estigmas relacionados a moral e a religião, e o Brasil como muitos autores destacam seria um “purgatório” ao qual estes pagariam seus pecados.

Portanto este estudo irá analisar as imbricações e relações de poder estabelecidas entre degredados e o Estado Imperial Brasileiro, como também as consequências que este jogo de interesses externou durante os conflitos na Amazônia e suas fronteiras, onde o Império tentava ali proteger-se das ameaças externas e interna, como também consolidar-se enquanto Estado Nação. Sendo um esboço inicial de estudo sobre degredados na Amazônia.

### **Degredo, colonização, e império brasileiro**

A pena de degredo, punição sólida praticada em Portugal e mais tarde em todas as suas colônias conquistadas, também foi um forte instrumento de transplante de população, “era o degredo colocado a serviço do Estado, que tinha a lógica de exclusão e incorporação” (TOMA, 2013, p. 439). A historiadora Maristela Toma apresenta, em seu trabalho, uma linha sólida de articulação ente Estado e a pena degredo, onde destaca o degredado como parte importante nas políticas voltadas a colonização empreendidas pelo o Império Português, o historiador americano Timothy J

Coates (1998) afirma que “flexibilidade na condenação dos criminosos era uma das características marcantes do sistema de exílio penal estabelecido pelo Estado português nos primórdios da época moderna” (1998:169). O autor explica a trajetória da pena do degredo, de acordo com a cronologia dos acontecimentos a qual o Império português estava inserido, e a partir destes acontecimentos, externos e internos a pena de degredo sofria mutações e tornava-se mais flexível.

Além de importante base para os novos projetos de expansão do Império Português para as novas colônias, o degredo vai sofrendo modificações na sua legislação. Esta flexibilidade, segundo Lessa (2016), estava envolvida em fatores que iam desde de quem sofreria a pena, o local de degredo, e como este degredado poderia servir a Coroa Portuguesa.

O Brasil, como rota do degredo, aparece a partir da legislação das Ordenações Filipinas, como destaca Toma (2013) “Na legislação afonsina o degredo era basicamente interno, mas à medida que se delineava o império ultramarino, este inscrevia seu desenho também na lei: Ceuta, conquistada em 1415, é o primeiro destino do degredo externo. [...]” (TOMA, 2013, p. 441). Inserindo depois o Brasil e a Índia “É possível observar também que à medida em que se expandia o império português e crescia a demanda por homens no além mar, a legislação vai adquirindo contornos cada vez mais flexíveis”. (TOMA, 2013, p. 441).

Conforme o Historiador e pioneiro nos estudos sobre o degredo no Brasil Geraldo Pieroni. A presença

de degredados no território brasileiro, é relatada desde a chegada da expedição de Cabral, sendo estes os primeiros habitantes portugueses do futuro Brasil.

Com a expansão marítima dos séculos XV e XVI, os indesejáveis do Reino puderam ser banidos para as terras ultramarinas. Assim aconteceu no Brasil cujos primeiros habitantes portugueses foram dois condenados abandonados nas praias por Pedro Alvares Cabral. Estes degredados tornaram-se símbolos fortemente arraigados no imaginário do povo brasileiro. Seria, então, o Brasil terra de degredo? (PIERONI, 1997, p. 25).

Podemos identificar inicialmente a presença de degredados na Amazônia no século XVIII a partir dos relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira, ao qual a historiadora Janaína Amado apresenta em seu artigo *Viajantes Involuntários: degredados portugueses para a Amazônia Colonial* (AMADO, 2006, p. 18). Se fomos analisar a diminuta população portuguesa nas colônias, segundo Amado (2006) em determinados momentos degredados representaram uma porcentagem importante da população branca portuguesa, a autora afirma que foram os degredados que foram responsáveis por; “centro de colonização, que formaram-se graças à presença de degredados, tais como núcleos urbanos criados na Amazônia durante o período Pombalino [...] e foram estes os primeiros que mantiveram contato com as populações das terras pouco conhecidas, nos litorais e nos sertões” (AMADO, 2006, p. 26)

Segundo a autora, os degredados tiveram participação importante neste primeiro contato entre portugueses e as

populações poucas conhecidas. “Enfim onde quer que atuassem o Estado e a igreja católica, lá estavam também os degredados, reforçando o pequeno e absolutamente estratégico contingente de população branca na colônia. [...]” (AMADO, 2006, p. 26).

A prática era uma maneira também de estabelecer as relações entre degredados e as novas populações, além de colonizar era necessário civilizar, a ideia da mestiçagem era fundamental neste momento, deveriam estes estabelecer relações com os primitivos e civiliza-los. Pieroni (1997) destaca que estes degredados deixavam de ser apenas cifras, e passam a ganhar vida, nome, e sobrenomes, e principalmente, estes passam a expressar opiniões e desejos.

Observa-se que a prática de degredo se relaciona diretamente com o projeto de nação que estava sendo estabelecido, sendo o degredado parte dos grupos que vem a constituir a premissa da identidade nacional.

Neste sentido ao tratarmos de identidade, é importante destacar que os estudos sobre o tema produzem intensos debates, que abrangem variadas disciplinas e teorias, por exemplo para Benedict Anderson, as identidades seriam discursos construídos, imaginados. Segundo José Carlos Reis (2006:17), ela é uma realidade tão profunda que “envolve as mais viscerais paixões de um indivíduo. A identidade brasileira, se insere em abordagens diversas, dentre elas, a mestiçagem, que segundo sociólogo Renato Ortiz (2006) se baseia na ideia de “raça” e meio geográfico, esta perspectiva foi bastante debatida por pensadores

do século XIX, como consequência desta abordagem a identidade brasileira, seria vista com desagrado entre os próprios brasileiros, que viam a sociedade brasileira como construída em bases negativas. (Ortiz, 2006, p. 93).

O degredo também pode ser considerado parte da construção da identidade nacional brasileira, afinal, como já destacou-se, estes aparecem junto ao Estado e a Igreja nos processos iniciais que desencadearam as políticas voltadas para a colonização de todo o território, como afirma a historiadora Janaina Amado, degredados também colaboram para construção daquela ideia de inferioridade que muitos brasileiros tem sobre a sua identidade nacional, seriam esses “desclassificado social” “gente perigosa” “bandido” parte das nossas raízes indentitárias?

Destaca-se que muitos dos crimes que eram punidos com o degredo, devem ser analisados de acordo com o contexto da sua época, e a legislação ao qual estava submetido, de maneira a não generalizar o degredado dentro de uma visão somente marginalizada, devido a variedade de crimes ao qual o sistema era utilizado como forma de punição, sendo desde os mais leves aos mais pesados<sup>122</sup>. Portanto inserir o degredado dentro do campo teórico sobre identidade abre um leque de discussões importantes, no entanto não vamos nos ater a esta questão, que irá ser tratada futuramente em outro estudo de forma amadurecida.

---

<sup>122</sup> “Apesar de ser uma pena severa, essa mesma tradição deixava brechas que acarretavam em algumas flexibilidades, seja nas alterações das sentenças originais, com possibilidades de mudanças de sentença, de acordo com as necessidades da Coroa, como também a redução da pena, mudança de destino, ou mesmo o perdão por completo”. (Lessa, 2016, p. 13-14).

No século XIX, o degredo vai estar atrelado ainda a mesmas perspectivas de uma linha voltada a colonização empreendida pelo Estado Imperial Brasileiro, o que deixa claro que a prática não teve rupturas<sup>123</sup>, apenas sofreu mutações de acordo os processos históricos ao qual o degredo estava inserido. O século XIX, como destaca Caio Prado Jr (2008;09) “é possível interpretar e analisar os processos históricos do Brasil, e seus resultados presentes até hoje”. É a partir do século XIX que todos os processos de colonização e formação de organismos sociais distintos como afirma o autor, começam a concretizar-se e transforma-se, “seja por força própria, seja pela intervenção de novos fatores estranhos”. (PRADO JUNIOR, 2008, p.10)

Por mais de três séculos degredados fizeram parte do Brasil, no século XIX momento que antecederia o período de “progresso” do império, foi marcado por diversos movimentos de revoltas nas províncias, onde o Império passou a enfrentar muita resistência, especialmente entre os anos de 1835 e 1845, tentava-se construir uma ideia de Estado Nação, em meio aos conflitos da independência, e os jogos de interesses em todo o Império (ILMAR MATTOS,1994, p.102).

1808-1823: neste intervalo um verdadeiro turbilhão de acontecimentos marcou de maneira indelével toda uma geração de portugueses, brasileiros e paraenses. Em 1815 corou-se um processo iniciado em 1808 com a vinda da Família Real Portuguesa para o Brasil e a antiga colônia recebeu o título de Reino Unido. Em 1823 a província mais distante ao norte aderiu à causa da Independência brasileira, integrando-se ao Império recém criado.

---

<sup>123</sup> Ver HOBSBAWM. Eric & RANGER, Terence. (Orgs.). A Invenção das Tradições. 1997, p. 09.

Tratava-se, contudo de um Império escravocrata, mestiço e bastante turbulento. Entendendo-se do Prata à Amazônia, do litoral o cerrado, estava muito longe de formar um nação unida com identidade própria. Desde as bases econômicas até sutis relações culturais e imagéticas constituintes do ser brasileiro eram alvos de constantes disputas políticas e sociais. (RICCI, 2009, p.59)

A historiadora Magda Ricci apresenta uma breve síntese da confusão em que se encontrava a região norte do país, especificamente retrata as dificuldades do Império em se estabelecer na região do Pará, e o impacto deste sobre os paraenses. A autora nos dá a informação de como o Império tentava conseguir manter a soberania no Pará, o que não foi diferente na Província do Amazonas, para entendermos como o Estado operava nesta região é importante entender a presença deste em ambas regiões e os conflitos que foram desencadeados, dado certo ponto que estas se relacionam como regiões estratégicas para o Império Brasileiro.

### **Alianças com o Império**

Portanto temos, no século XIX, um período de forte instabilidade institucional social e política no Brasil, com D. Pedro I aclamado imperador, contrariando as medidas das cortes portuguesas, a agitação com a ideia da independência da colônia que parecia cada vez mais possível. O início do primeiro reinado e a posterior fuga, abdicando do trono em favor de seu filho menor de idade. Decisão que resulta na formação da regência tríplice provisória para administrar o país. Neste contexto de

tensões políticas entre liberais e conservadores, faz com que surjam conflitos em todo território, que partiam de grupos em sua maioria contrários ao Império.

As notícias sobre os conflitos que eclodiam nas províncias apontavam dificuldades para Império, o qual percebia suas instituições abaladas, com o confronto entre Portugueses e brasileiros (JORNAL BRADO DO AMAZONAS, edição 00004, 1849, p. 1).

A dificuldade do Estado Imperial Brasileiro de se estabelecer em meio ao jogo de interesses dos grupos de poder e da população em geral, o enfraquecia pela desconfiança da sua capacidade de resolver os problemas de ordem política. De modo que ele precisava reverter a forte rejeição que sofria, e, para isso, estabeleceu relações clandestinas com grupos através de relações baseadas no clientelismo.

Assim os degredados ganham importância política ao representarem a defesa da soberania do Império Brasileiro diante dos conflitos que despontavam em seu território, bem como na proteção das fronteiras. De acordo com Ricci (2013) as relações entre os degredados e o Império Brasileiro se baseavam em trocas, com o Império premiando aqueles com Patrimônio Público, cargos militares ou de relevância política.

Esse processo gerou impactos sociais que dão novo conteúdo aos discursos políticos no que tange aos conceitos de progresso, desenvolvimento, proteção e integração amazônicas. Tem-se a conclusão de categorias que atuaram neste processo histórico como: camponeses, vaqueiros, escravos, ex-escravos, indígenas, degredados, desertores, militares e migrantes, todos envolvidos

nas transformações políticas no Governo Imperial e na sociedade local. Os desdobramentos dessa inclusão, impacta na consolidação de políticas imperiais na extensa Amazônia, como disputas territoriais, da Cabanagem e da aplicação das legislações a exemplo do sistema de degredo. Como se percebe, a trajetória de ocupação da fronteira e consolidação do Império se interligam ao sistema de trocas já aludidos anteriormente.

Diante das revoltas de Norte a Sul, faz-se iminente a necessidade de consolidação territorial do estado brasileiro, porém a delimitação destas fronteiras estava novamente em disputa, e o Império Brasileiro passou a ver ameaçada seu domínio nestas fronteiras.

Conforme SANTOS (2018), com as regiões do Amapá e rio Oiapoque ameaçadas, e a ocupação por tropas francesas, na Comarca do Alto Amazonas, o rio maú, passa a ser alvo do conflito territorial com a Guiana Inglesa (ex-Guiana Holandesa), o que complica as relações entre Inglaterra e Brasil, pois a mesma deu apoio financeiro ao Brasil, para o reconhecimento da independência. Os conflitos e a fragilidade nas redefinições de fronteiras, era um dos reflexos da fragilidade institucional que assolava o recente Império.

As dificuldades em fiscalizar as fronteiras, e a conflitos advindos da cabanagem foram destaque no relatório do Presidente da Província do Pará, Francisco José de Souza Soares D'Andrea, em 2 de Março de 1838. O Coronel João Henriques Matos, nomeado como comissário Real para acompanhar a demarcação dos limites do Brasil com a

Guiana inglesa, por D. Pedro II, incumbido pela Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros como Comissário da Inspeção e Exame dos Pontos Contestados pelo Governo de sua Majestade Britânica. (MATOS, 1845 apud IHGB, 1979:72), retrata em seu relatório as consequências dos conflitos. (MATOS, 1845 apud IHGB, 1979, p. 145).

Os conflitos na Comarca do Amazonas, deixavam a região em estado de tensão. A região da Província do Amazonas recebeu muitos degredados, dos quais alguns tornaram-se influentes, como Francisco Ricardo Zany (degredado) que exerceu vários cargos, chegando a um dos postos mais importantes da Capitania do Rio Negro, e tornando-se um grande latifundiário e exportador de lavoura e comércio, e Pedro Nunes Benfica (degredado) Comandante Capitão das Guardas Policiais e Fazendeiro nas Fazendas do Rio Branco (SANTOS, 2018, p. 82-94), não foram somente Francisco Ricardo Zany e Pedro Nunes Benfica que conseguiram transforma-se em sujeitos influentes, tanto na esfera econômica como política, estes são apenas dois exemplos do que estava ocorrendo devido as relações que estavam sendo estabelecido entre degredados e o Estado Imperial Brasileiro, o Estado era alvo destes, que neste momento eram a base do Estado Nacional

A presença de degredados e sua relação com Império vem sendo apresentadas em diversos relatórios de viajantes, como o do Alemão Koch- Grunberg que destaca em sua passagem pela região observou a presença destes sujeitos, e que estes eram muitas vezes relatados não só como quem estavam ali para o cumprimento de pena,

mas prestando serviços ao governo, possuindo inclusive influência política ou econômica.

Neste contexto é importante ressaltar o exemplo de Ambrósio Pedro Aires, degredado citado no Relatório de Henrique de Matos, este exigia recompensa do Império por ter prestados serviço ao Governo Legal na ocasião das rebeliões, (MATOS, 1979, p.159).

Para aquela comarca foi degredado Ambrósio Pedro Aires, por crimes políticos, e dizia ser de nação Alemã. Este Aires serviços prestou ao Governo Geral na ocasião da rebelião de 1836. [...]e porque dizia que sustentava e pagava sua Tropa, apresentou ao Exm<sup>o</sup> Governo da Província a conta das despesas na quantia de 2: 350\$530 réis. [...] como na dita Vila de Óbidos não obteve esse embolso retirou-se com a sua Tropa, para a Vila da Barra do Rio Negro, e até requereu a Provedoria o cumprimento da Ordem do Exm<sup>o</sup> Governo, exigindo da mesma que fosse pago em Gado das Fazendas do Rio Branco, a cuja requisição a referida Provedoria conveio estipulando-lhe o preço de seis mil-réis por cada um Boi.

Achando-se na Vila de Santarém no Comando Militar do Baixo Amazonas em Agosto de 1837, por ali passou o dito Ambrósio Pedro Aires com um Barco, e algumas canoas carregadas de carne-seca dessa matança que lhe concedeu a Provedoria, que cooperou para os interesses do sobredito Aires, prejuízo dos Bois a seis mil-réis, que lhe perfaz o total da quantidade 2:350\$530 réis reduzida a carne reputadas nesta capital a oito mil- réis, preço por que então se comprova por falta de viveres importou no total de 31: 280\$000 réis. Desculpando-se as autoridades daquela Comarca, que a vista dos alfanjes e ameaças do mencionado Aires, temendo que a eles acontecesse o mesmo que aconteceu a alguns empregados Públicos, e lhe mandou pagar; pedindo perdão a Tesouraria Geral desta Província se nisso haviam pecado, pois que se viram coagidos a obras assim. (MATOS, 1845 apud IHGB, 1979, p. 150-160).

O dito Aires, conseguiu receber seu pagamento no valor total de 31: 280\$000 réis, causando prejuízo aos cofres públicos (MATOS, 1845 apud IHGB, 1979, p. 160), o mesmo ameaçava o governo da Província, e exigia que fosse feito o pagamento.

Em um contexto corrupto e instável a qual se encontrava a região norte, contexto este apresentado pela a Historiadora Magda Ricci (2013), no qual é possível identificar degredados e desertores em meio aos conflitos na Província do Amazonas, e as suas fugas para as longínquas regiões de fronteiras, e que estes, ao se estabelecerem formam um novo grupo social, que tenta se estruturar nestas regiões, Francivaldo Nunes (2011) assim como Ricci (2013) também aponta a presença de grupos que eram considerados “indivíduos perigosos” (NUNES, 2011, p. 6-7)

Neste contexto é importante retornar ao relatório do Coronel Henrique de Matos (1979), que fornece informações sobre a cabanagem, e principalmente sobre a relação de degredados com o Império Brasileiro, o Alto Rio Branco, e suas Fazendas Nacionais, contexto ainda pouco explorado na historiografia, (MATOS, 1845 apud IHGB, 1979, p. 159) descreve a situação de corrupção que se vivia nas fazendas de gado, e o abandono sobre a região,

Para Matos este processo de rapina era resultado da falta de fiscalização e zelo por parte das autoridades que indicavam estes nomes para ocuparem tais cargos nas fronteiras, este contexto de corrupção e falta de fiscalização do Império sobre degredados na Amazônia nos faz

questionar como estes se relacionavam com o Império, e como estes de fato atuaram nos conflitos, especificamente a cabanagem, aqui tratado, cabe entender qual o tipo de relação que estes estabeleceram com o Império Brasileiro e suas instituições. Sujeitos que em um primeiro momento são utilizados como mecanismo para o empreendimento da colonização e civilização, quais as consequências da presença destes degredados no território amazônico, descritos como os “desajustados sociais”.

### **Considerações finais**

Portanto o degredo para a Amazônia serviu bem ao propósito do projeto colonizador. Para tal empresa, a política expansionista portuguesa utilizou-se dos seus desclassificados sociais ou indesejáveis na metrópole como agentes colonizadores e mantenedores dos seus domínios no ultramar. A Coroa portuguesa e o Império Brasileiro reconheceram no degredo um instrumento penal com dupla utilidade: proscrever os criminosos do reino e assegurar sua presença nas novas possessões e suas fronteiras, assim como construção de relações de poder, sejam no âmbito político ou econômico. “Excluir Incorporar”. Estes sujeitos estão imbricados em contextos, onde se inserem em redes de influências, jogos de negociação e as micropolíticas do cotidiano. Onde se tem, de um lado, um governo brasileiro que necessitava urgentemente se fazer soberano naquelas regiões de fronteiras, e do outro lado temos degredados que se aproveitam deste momento para estabelecer relações de poder, e conseguir poder, seja através da política, da

violência ou economicamente. A utilização e aproveitamento de degredados foram constantes durante todo o século XIX, e estes foram parte fundamental dos processos históricos de construção de Estado e nação brasileira.

## **Bibliografia**

AMADO, Janaina. Terra boa, gente ruim: história e memória do degredo no Brasil. CLIO Revista de Pesquisa Histórica, Recife, n. 24, 2006, pp.13-38.

\_\_\_\_\_. Viajantes Involuntários: Degredados Portugueses para a Amazônia Local. História, Ciência, Saúde, VI. VI (Suplemento), Setembro de 2000, pp 813-832.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

COATES, Timothy J. (1998 - Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no Império Português, 1550-1755. Lisboa: Ed. Comerações dos Descobrimentos Portugueses; (2014) Convict labour in the Portuguese empire, 1740-1932: redefining the empire with forced labour and new imperialism. Brill: Leiden-Boston.

DISCURSO, 2 de Março de 1838, Ass: Francisco Joze de Souza Soares D' Andrade Marechal.

HOBSBAWM. Eric & RANGER, Terence. (Orgs.). A Invenção das Tradições. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JORNAL BRADO DO AMAZONAS, edição 00004, 1849, p. 1

KOCH-GRUNBER, Theodor. Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Unesp, 2006.

LESSA, Aluísio Gomes, Exílios Meridionais: O Degredo na Formação da Fronteira Sul da América Portuguesa (Colônia do Sacramento, Rio Grande de São Pedro e Ilha de Santa Catarina, 1680-1810). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

MATTOS, João Henrique. Relatório do Estado de Decadência em que se acha o alto Amazonas em 25 de outubro de 1845. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Brasília, 1979.

MATTOS, Ilmar Rohloff. O Tempo Saquarema. Rio de Janeiro: Ed. ACCESS, 1994.

NUNES, Alves Francivaldo. Sob o Signo do Moderno: Cultivo Estado Imperial e Agricultura na Amazônia. 2011. 422p. Tese. (Doutorado em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011).

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão 2006.

PIERONE, Geraldo. Os excluídos do Reino: A Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Texto de História, Brasília, v.5. n. 2, pp. 23-40, 1997. Disponível em: < [periodicos.unb.br/index.php/textos/article/download/5858/4849](http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/download/5858/4849) > Acesso em: 19 Set. 2017.

PIERONI, Geraldo. Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados do Brasil-Colônia. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil: Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

QUEIROZ, Jonas Marçal de; GOMES Flávio. Amazônia, fronteiras e identidades Reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Guianas – séculos XVIII-XIX). *Lusotopie*, Paris, pp.25-49, 2002. Disponível em: < [www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/queiroz-gomes.pdf](http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/queiroz-gomes.pdf) > Acesso em: 12 Set. 2017.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil: de Varhnagen a FHC*. E. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002

RICCI, Magda. O Erário Régio e a Amazônia, 1808-1820. In: *Tesouros da Memória: História e Patrimônio no Grão-Pará*. FIGUEIREDO, Aldrin Moura & ALVES, Moema Bacelar (ogs.). Belém: Ministério da Fazenda Reginal de Administração no Pará/ Museu da Arte de Belém, 2009.

RICCI, Magda. As Batalhas da Memória ou a Cabanagem para Além da Guerra. In: *Os Oitocentos na Amazônia: Política, Trabalho e Cultura*. SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI; Magda Maria de Oliveira (orgs.) Belém: Açaí, pp. 45-80, 2013.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. Semeando Vento, Colhendo Tempestade. O Processo de Adesão do Pará à Independência. In: *Os Oitocentos na Amazônia: Política, Trabalho e Cultura*. SARGES, Maria de Nazaré dos Santos & RICCI; Magda Maria de Oliveira (orgs.) Belém: Açaí, pp. 12-13, 2013.

SANTOS, Maria José dos. *A Lei de Terras de 1850 na Fronteira da Província do Amazonas: Apropriação das Fazendas Nacionais, Fronteira e Consolidação do Império no Alto Rio Branco (1830 – 1890)*. 2017. 322p. Tese. (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Pará, Pará, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. O Nome do Brasil. *Revista de História*. São Paulo, p. 61-86, 2001. Disponível em:< <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/18919/20982> > Acesso em: 05 Jul.2017.

TOMA, Maristela. A Pena de Degredo em Portugal. In: XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e diálogo nacional. Natal-RN. 22 a 26 de julho, pp. 1-10 2013. Disponível em: <[www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364756302\\_ARQUIVO\\_anpuh2.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364756302_ARQUIVO_anpuh2.pdf)> Acesso em: 07 Abr. 2017.

\_\_\_\_\_. A pena de degredo e a construção do império colonial. Metis: História e Cultura. Vol. 5, n° 10 pp.437- 443. 2007. Disponível em: [www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/download/1362/961](http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/download/1362/961)> Acesso em: 24 de maio de 2017.

VIOTTI, Emília da Costa. Primeiros Povoadores do Brasil: O Problema dos Degredados. Revistas Textos de História. São Paulo. Vol. 6, n° 1 e 2, p.78-100. 1998. Disponível em <[www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/38009](http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/38009)> Acesso em: 24 de maio de 2017.

PARTE IV  
ENSINO DE HISTÓRIA  
E RELAÇÕES ÉTNICO-  
RACIAIS E DE GÊNERO



# O PAPEL SOCIOECONÔMICO DA MULHER NEGRA ESCRAVA NO BRASIL COLÔNIA (1500- 1822)

Ana Carolina Oliveira de Sousa Lima<sup>124</sup>

João Lucas Nery Costa<sup>125</sup>

Mariangela Aguiar de Oliveira<sup>126</sup>

Monalisa Pavonne Oliveira<sup>127</sup>

## Introdução

O presente trabalho<sup>128</sup> é uma proposta de plano de aula adequado para turmas de ensino médio. A temática a ser desenvolvida é o papel socioeconômico da mulher negra escrava no período colonial, na tentativa de apresentar uma nova perspectiva acerca de um grupo social sistematicamente silenciado, no intuito de trazer a luz os diferentes papéis que essas mulheres exerceram na economia e sociedade colonial, buscando distanciar-se dos estereótipos largamente difundidos. Para tanto, calcula-se que seriam necessários quatro tempos de aula, para que se possa debater o assunto e trabalhar o recurso didático

---

<sup>124</sup> Graduanda em História - UFRR/ PIC.

<sup>125</sup> Graduando em História - UFRR/ PIC

<sup>126</sup> Graduanda em História - UFRR/ PIC

<sup>127</sup> Professora Doutora do curso de Licenciatura em História - UFRR, coordenadora do grupo de pesquisa História Colonial e Ensino de História.

<sup>128</sup> O trabalho foi desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa História Colonial e Ensino de História (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/1703485550887467>, acesso 01/08/2018), dentro do qual se desdobram três subprojetos de pesquisa cadastrados no Programa de Iniciação Científica da Universidade Federal de Roraima, sendo este um dos resultados parciais da pesquisa.

sugerido, no caso as imagens confeccionadas por Debret (Ver: Anexo 1) e a canção Chica da Silva, composta por Jorge Ben Jor, em 1976 (Ver: Anexo 2).

Os objetivos da aula são:

- Construir o conceito junto aos alunos, sobre os atributos constitutivos do escravo e o que caracteriza a escravidão;
- Abordar o processo de inserção das mulheres de ascendência africana na América portuguesa;
- Estabelecer um debate sobre as especificidades e condições de vida das mulheres negras escravizadas;
- Compreender as funções existentes tanto no âmbito social quanto no econômico que foram impostas a essas mulheres, a partir dos exemplos representados nas pinturas de Jean-Baptiste Debret e da personagem histórica Chica da Silva;
- Realizar uma abordagem crítica sobre como as funções desempenhadas por elas, – o concubinato, as mucamas, as escravas de ganho e prostitutas – auxiliavam-nas a conquistar sua liberdade.

### **Recursos didáticos: a importância dos recursos didáticos para a prática escolar**

Os recursos didáticos possuem a função de facilitar a veiculação dos saberes e práticas convencionados na literatura científica. O conhecimento deve ser compreendido enquanto um processo em construção. O professor não é um mero transmissor de conteúdo, uma

vez que o aluno exerce papel fundamental nesse processo. No entanto, por que o desinteresse pela escola? E mais especificamente, pelo saber histórico? Como identificar a(s) debilidade(s)? Existe um culpado(a)? - é possível apontar algum? Quais os desafios e as possibilidades em ensinar e aprender História? Hoje, são muitos os desafios existentes no cotidiano escolar. O professor, atualmente, deve continuamente repensar suas práticas, seus objetivos, enquanto um profissional que lida com diferentes realidades.

Isto implica pensar, necessariamente, nos meios para se chegarem a determinados resultados. Flávia Eloisa Caimi em seu artigo “Por que os alunos (não) aprendem História? Reflexões sobre ensino, aprendizagem e formação de professores de História” (2007) chama a atenção para o uso das fontes como recursos, que podem tornar-se facilitador para o entendimento das relações entre pesquisa acadêmica e a aprendizagem escolar. Essa perspectiva reforça a importância do professor historiador, e pesquisador de sua prática, como fundamental, pois é ele quem instrumentalizará o educando a assimilar as diferentes leituras do passado e as disputas políticas por ele, assim como os usos e sentidos do estudo da História (DANTAS et. al., 2010). Os recursos didáticos, portanto, compõem as diferentes possibilidades de ensino-aprendizagem enfocando nos procedimentos teórico-metodológicos da disciplina, proporcionando um ambiente de trocas e construção do conhecimento, no qual os educandos exercem papéis ativos no processo.

Assim, privilegamos para aula acerca da temática mulheres escravas no período colonial, as imagens elaboradas por Debret, e a canção Chica da Silva de Ben Jor. A escolha das imagens deve-se, primeiramente, ao apelo visual que elas provocam, uma primeira interpretação logo de partida, levando em consideração as representações sociais de cada um. As imagens foram largamente utilizadas como ilustração nos materiais didáticos desde o oitocentos, quando da fundação do Colégio Pedro II em 1837, no Rio de Janeiro. Segundo Circe Bittencourt (2008), já em meados do século XIX, os manuais didáticos traziam litogravuras de cenas históricas juntamente aos textos, porém como ilustrações e não como fontes que pudessem ser problematizadas.

### **Como será utilizado?**

Sugerimos projetar as reproduções em slides para uma melhor visualização. Partiremos, inicialmente, das representações sociais da turma, interrogando quais as impressões que possuem ao ver as imagens pintadas por Debret. Logo depois, serão estimulados a observar os elementos que compõem a imagem: como estão posicionados; qual atividade estão realizando; as características do ambiente, se é urbano ou rural, por exemplo; características físicas; as roupas, entre outras. Direcionando essa leitura imagética a uma reflexão sobre a inserção social e econômica dessas personagens.

## **O resultado que se espera**

Espera-se que os estudantes consigam identificar as distintas funções desempenhadas pela mulher negra na sociedade do período colonial brasileiro, a partir dos componentes discutidos em sala de aula sobre o tema proposto, chamando a atenção para a importância socioeconômica das mulheres nesse cenário.

## **Música**

É frequente hoje em sala de aula a utilização da música como recurso didático, inclusive tornou-se, recentemente, objeto de pesquisa historiográfica, sobressaindo a música popular, segundo a historiadora Circe Bittencourt (2008). Apoiados em historiadores especialistas na área como Marcos Napolitano, (NAPOLITANO, 2002), acreditamos que a música pode ser um material didático que proporcione uma experiência significativa para as aulas. Justamente, por ser um meio adjacente as experiências dos alunos. Desse modo, a música a ser utilizada será Chica da Silva composta por Jorge Ben Jor em 1976.

## **Como será utilizada?**

A música será reproduzida em meio audiovisual com legenda. Em um primeiro momento os alunos ouvirão a canção, para em um segundo momento, com auxílio da legenda discutir os versos da letra em questão.

## O resultado que se espera

Espera-se que sirva de referencial juntamente aos alunos na elaboração de suas próprias produções. A canção de Jorge Ben Jor faz alusão a Chica da Silva, uma mulher negra que viveu no período colonial brasileiro setecentista. Personagem histórica de Diamantina, Minas Gerais, a figura que permanece de Chica é a de rainha, megera, afrontosa, sedutora, que atraía facilmente todos os homens, entre outros atributos. Sua história sofreu diversas adaptações ao longo do tempo, no cinema – filme *Chica da Silva* (1976), dirigido por Carlos Diegues, e na televisão – telenovela homônima do novelista Walcyr Carrasco, originalmente exibida na TV Manchete em 1997.

Em versos musicais como os da canção de Jorge Ben Jor, na literatura, por exemplo, o romance escrito pelo historiador João Felício dos Santos em 1976. Cada abordagem ao seu modo acabou por construir uma figura mítica e estereotipada. Sendo assim, nosso objetivo é ressignificar a representação criada de Chica da Silva, rompendo com a imagem da negra quente e sedutora, correlacionando ao tema em discussão. Apontando a forma e as implicações de sua inserção na sociedade do distrito minerador, desconstruindo o estereótipo sexualizado, no intuito de percebê-la como uma mulher que tornou-se mãe e esposa ao manter uma união estável duradoura com o contratador de diamante João Fernandes de Oliveira, que por conseguinte, tornou-a integrante dos mais altos estratos socioeconômicos local.

## Desenvolvimento temático

### Por que a escolha do tema?

Compreendemos que o contexto pedagógico deve ser espaço propiciador de debates para reflexão sobre a temática das relações étnico-raciais e de gênero. A escolha do tema vai ao encontro não somente das demandas impostas pela lei 10.639/2003, regulamentada no governo de Luís Inácio Lula da Silva, que institui a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Nesse ínterim, é urgente a ruptura de um ensino eurocêntrico, que exclui mulheres, negros, assim como indígenas e a comunidade LGBTQI. É preciso que o ensino combata a cultura de ódio que se dissemina sem constrangimentos nos dias de hoje, marcada pela volatilidade de um modelo de desenvolvimento desigual, pela proliferação crescente das chamadas *fake news*<sup>129</sup>.

Acreditamos que a sala de aula é um espaço para produzir reflexão. Capaz de fortalecer vozes silenciadas e trazer para o centro das discussões temas encobertos pela democracia racial. Nossa proposta é estudar o tema sob um novo viés, agenciando essas vidas, ressaltando o protagonismo da sua luta, as negociações, as diferentes formas de resistência das organizações negras, etc. A preocupação em repensar o ensino das relações étnico-raciais está presente nos principais fundamentos das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das

<sup>129</sup> Em português quer dizer “notícias falsas”, que parecem ser verdadeiras. Disponível em: <http://portal.mackenzie.br/fakenews/noticias/arquivo/artigo/o-que-e-fake-news/>. Acesso em 27/06/2018.

Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira, que busca “dar visibilidade à diversidade da experiência negra antes e após a diáspora, principalmente no Brasil” (BRASIL, 2004), e “acabar com o modo falso e reduzido de tratar a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira” (DANTAS, et al, 2010).

### **O que é escravidão e ser escravo?**

Inicialmente propomos construir junto aos alunos o conceito de escravidão e escravo. Para tanto, utilizaremos a obra referencial do estudioso africanista Paul E. Lovejoy, *A escravidão na África: uma história de suas transformações* (2003). A escravidão é um fenômeno que possui especificidades próprias. Escravizar é um ato de desumanização. Nesse sentido, o que caracteriza o escravo? Lovejoy aponta seis atributos gerais constitutivos do “ser escravo”, a saber: 1) eles eram uma propriedade – bens móveis, eram compatíveis a mercadorias, que poderiam ser comprados ou vendidos; 2) considerados eminentemente estrangeiros; 3) estavam sujeitos a sofrer coerção e/ou qualquer tipo de violência física, psicológica; 4) a força de trabalho deles estavam à completa sujeição do seu proprietário; 5) não possuíam direito de viver sua própria sexualidade, afetividade, assim como suas capacidades reprodutivas; 6) a condição de escravo era uma herança (2003, pp. 29-38).

O primeiro aspecto levantado pelo autor é de que o escravo era uma propriedade, e nessa condição considerado

um bem móvel. Outro fator que reforça a condição de propriedade, era a dessocialização do sujeito. Em outros termos, os escravos eram geralmente estrangeiros, tinham culturas e línguas diferentes, isto contribuía para a sua posição de submissão, pois buscava-se reunir pessoas de diferentes povos e culturas e em um mesmo espaço, a fim de que sua interação fosse comprometida.

As pessoas escravizadas estavam ligadas, substancialmente, ao trabalho. Diante disso, poderiam desempenhar qualquer função na economia. Teriam de cumprir aquilo que lhes era imputado, efeito disso eram “as tarefas mais ignóbeis e pesadas”, e algumas vezes corriam grandes riscos reafirmando sua subalternização. Nesse caso, usava-se a coerção para compelir o escravo a estar de acordo com as ordens. Caso contrário, corria o risco de ser punido rigorosamente.

Uma das formas eficientes de escravização era levar o escravo a lugares longínquos, realçando seu estrangeirismo, ou seja, aquele que não partilhava dos costumes, hábitos de determinada sociedade. Esse aspecto é importante para manter uma distância e legitimar a escravidão, tanto é que as pessoas vítimas da prática de escravização não permaneciam em seu local de origem, eram, em grande medida, enviadas para outras regiões. Este aspecto tornava a pessoa escravizada ainda mais vulnerável perante seu senhor.

A utilização da violência foi eminente para a escravidão. Lovejoy (2003) mostra que a violência começa pela redução da condição de liberdade para a condição

de escravo. Seu tipo mais comum foi a guerra, porém a escravização poderia ser somente um desdobramento da guerra, não o seu motivo. A escravidão também servia como medida punitiva, especialmente, segundo o autor, em casos de assassinato, roubo, adultério e bruxaria.

Uma característica peculiar desse fenômeno, era subordinação do escravo ao seu senhor. Sendo assim, qualquer atribuição poderia ser dada a ele. Inclusive sua própria identidade dava-se mediante seu dono, uma vez que “o senhor era o responsável pelas ações do escravo, e essa responsabilidade era a mesma para escravos administrativos e para trabalhadores comuns” (LOVEJOY, 2003, p. 34).

Os senhores também possuíam nas mãos o controle das capacidades sexuais e reprodutivas dos escravos. Ao formar uma proporção significativa da população esse controle era máximo. Homens e mulheres poderiam servir como trivial objeto sexual, os casamentos eram controlados, etc. Para ilustrar Lovejoy cita o exemplo dos eunucos, que além de castrados, eram muitas vezes os mais caros, para o caso da escravidão entre os islâmicos que tinham algumas características distintas daquela praticada pelos europeus nas Américas. Cabe salientar que o autor faz algumas análises comparativas entre ambas as formas de escravização e escravidão em sua obra. Esse aspecto demonstra claramente a crueldade da escravidão: “o poder do senhor sobre as funções sexuais e reprodutivas. Os escravos, em tese, não tinham o direito de envolver-se em relações sexuais sem o consentimento de seu senhor” (LOVEJOY, 2003, p. 35).

A condição de escravo era herdada. Os itens anteriormente mencionados permaneciam na geração seguinte, conquanto fosse modificada na prática. Essa modificação variava, de acordo com a sofisticação da justificativa da escravidão. Com o passar do tempo, o estrangeirismo, por exemplo, não se sustentava, uma vez que o escravo começasse a assimilar a cultura de seu senhor, o que poderia colaborar para formas de negociação entre senhor e escravo, especialmente no caso daqueles nascidos na América portuguesa em menor grau descendente de pais escravos, e em maior grau filhos de homens brancos.

### **Quem era a escrava e mulher negra no Brasil colônia?**

A inserção das escravas negras vindas de diversas regiões do continente africano na colônia portuguesa dos trópicos acontece de maneira desigual comparada a introdução dos escravos homens, devido à demanda por homens aptos a trabalhar nas *plantations* de cana-de-açúcar. De acordo com Lovejoy (2003), a comercialização de pessoas escravizadas no continente africano atendia a mercados diferentes, para o norte da África havia uma maior procura por mulheres e para as Américas, a demanda concentrava-se em maior escala em escravos masculinos.

No entanto, a entrada de mulheres escravizadas nas Américas não foi de modo algum insignificante, especialmente levando-se em consideração sua inserção socioeconômica nos mais de três séculos nos quais perduraram a escravidão. Além disso, as mulheres africanas ou aquelas negras ou pardas nascidas na colônia tornaram-

se companheiras e estabeleceram uniões estáveis seja com cativos ou libertos, quanto com homens brancos, neste último caso, principalmente pela escassez de mulheres brancas. Vale lembrar o caso de Chica da Silva.

Na colônia, a mulher escravizada passa a difundir dinâmicas de relações que irão permear não apenas o âmbito econômico, como requerido inicialmente ao escravo, mas também, o social, chegando inclusive a passar da condição de cativa para liberta, em muitos casos ascendendo social e economicamente. Nessa perspectiva, a proposta do plano de aula ao atentar para mais diversos aspectos que compõem a inserção socioeconômica da mulher negra na sociedade colonial visa também combater o estereótipo da mulher negra passiva e extremamente sexualizada, percebendo-as enquanto sujeitos ativos.

O sociólogo Gilberto Freyre, um dos principais intelectuais, que a partir da sua obra mais célebre *Casa Grande & Senzala*, contribuiu para perpetuar a imagem da mulher negra, parda e indígena como lascivas. Soma-se a esse estereótipo o do português pronto para relacionar-se com essas mulheres por causa pelo seu contato com o norte da África, e pelo contato durante o período quando os mouros ocuparam parte da península Ibérica. Os portugueses teriam, predisposição a se envolverem com mulheres ameríndias, por exemplo, por conta de uma similaridade existente entre elas e a moura-encantada. Dessa forma, haveria um tipo de endeusamento das índias e um encantamento por parte dos europeus (FREYRE, 2006, pp. 157-161).

Enquanto escravas, devemos nos atentar para o fato de, via de regra, não terem autonomia sobre suas capacidades reprodutivas e sexuais. De sorte que é importante questionar essa suposta “preferência” do homem branco pela mulher negra. Igualmente sobre as facilidades de acesso a esses corpos. Não havia número suficiente de moças brancas com idade para casar-se, mas, sob outra perspectiva, devemos lembrar que às moças brancas, era oferecida proteção. Privilégio que não dispunham as mulheres negras e mulatas.

Essa discussão é necessária no contexto pedagógico, para se romper alguns estereótipos que permanecem no imaginário social. Fazer objeção aos que enfatizam a erotização das mulheres negras, assimilando-as como detentoras de atrativos físico-sexuais peculiares, que encantam homens. Ou ainda se referem aos seus corpos como os melhores, ou ainda possuem feitios que as fazem serem mais afoitas ao manter uma relação sexual. Todas essas expressões estereotipadas pelo silenciamento propiciado pelo mito democracia racial, foram propalados durante anos para esconder fatores determinantes e influenciadores das situações impelidas a elas desde o início da formação da história do Brasil. Por este motivo, devemos ressaltar as mulheres negras e pardas como sujeitos históricos que contribuíram social, econômica e culturalmente para a formação do país, apesar de terem sido, em grande parte, subalternizadas e silenciadas. Por outro lado, não podemos negligenciar suas formas de luta e negociação, na busca pela liberdade e melhores condições de vida.

## **Inserção Social**

### **Concubinato**

Em âmbito social, as escravas inseriram-se, também a partir das relações que passaram a ter com os portugueses, gerando filhos e estabelecendo concubinatos. A miscigenação, muitas vezes exaltada, tornando-se mais tarde, nosso mais expressivo grau de identidade enquanto nação, ocorreu em nosso país de diferentes maneiras. Uma delas pelos abusos sexuais que as escravas sofriam de seus senhores. Tal ação deve-se ao fato, supramencionado, de as escravas não dominarem suas funções sexuais e reprodutivas, propiciando essa diversidade.

Durante anos no Brasil existiram as relações denominadas concubinato. Eram assim determinadas as relações entre homem e mulher, que viviam juntos em constância, mas que não eram consagrados pela igreja por laços matrimoniais. O concubinato existia não apenas pela escassez de mulheres brancas e em condições para matrimônio, mas também, pelos altos custos financeiros do casamento. Somado a isso, no caso de homens brancos, o ingresso em determinados cargos públicos estava condicionado à comprovação da sua limpeza de sangue, e da sua esposa, quando casado.

O concubinato em Minas Gerais foi expressivo, pela região ter em maior número a população negra e parda. Esse fator é comprovado pelo número de alforrias dadas às mulheres nessa localidade. De acordo com Russell-Wood, “o sexo foi um fator determinante nas condições

mais ou menos facilitadas de acesso à alforria: as mulheres, majoritariamente, eram alforriadas na idade adulta” (2005, 61). Um dos exemplos mais famosos em nossa história de prática do concubinato vem do Distrito Diamantino, ela chamava-se Francisca Oliveira da Silva.

De acordo com Júnia Furtado (2001), Chica da Silva, como era conhecida, nasceu na capitania de Minas Gerais. Todavia, não há certeza quanto ao ano de seu nascimento. Mulata, considerada assim por ser filha de português com uma escrava, a história de Chica foi muito disseminada e ganhou diferentes versões: de rainha à amante vingativa. Sabe-se que foi escrava de Manuel Pires Sardinha, com quem teve um filho. Foi vendida por Pires, por ter sido comprovado que ele mantinha relação de concubinato com ela e outra escrava. Ele ocupava o cargo de juiz na Câmara da Vila do Príncipe. Como dito anteriormente, a igreja proibia censurava esse tipo de relação, criminalizando-a. A pessoa ao se encontrar nessa situação estava suscetível a receber punição de excomunhão e até mesmo degredo. Para fiscalizar a população, a igreja promovia as chamadas devassas, que tinham como objetivo verificar a vida íntima dos moradores da colônia, fiscalizando os quartos da casa, por exemplo.

Após a venda, Chica tornou-se concubina do contratador de diamantes João Fernandes, com quem teve 14 filhos. João lhe dera uma posição de prestígio na sociedade. Apesar de não serem casados ela ocupou e desempenhou o papel de mulher branca em sua época. Tentou ao máximo tornar-se o que era considerado ideal

aos olhos da sociedade diamantina, isto é, a elite branca. Conseguiu um nível de educação no qual aprendeu a assinar seu nome, proporcionou educação aos seus filhos, conseguiu estabelecer para eles bons casamentos, participou de diversas irmandades e foi enterrada na Igreja de São Francisco de Assis, privilégio dado somente aos brancos (FURTADO, 2001).

### **Mucamas**

Outra forma de inserção social pode ser citada pela presença de escravas dentro do âmbito familiar: as mucamas. Elas eram escravas domésticas. Viviam dentro das casas de seus proprietários e faziam companhias as senhoras. Dentre suas atribuições, podemos destacar o cuidado com o lar. Elas também poderiam chegar a alimentar os filhos dos senhores com seu leite materno, recebendo a denominação de ama de leite. Essas mulheres dedicavam seus cuidados aos filhos legítimos e até mesmo aqueles ilegítimos, que poderiam vir a ter de seus proprietários.

Graças a essas situações poderia existir o laço afetivo, por haver um vínculo estreito com a família. Havia uma relação na qual dispensava-se mais significado a escravizada, o que favorecia a concessão da alforria a ela. Nas pinturas de Jean Baptiste Debret, que em meados do século XIX retratou cenas do cotidiano da vida no fim do primeiro reinado português, é possível observá-las não somente na casa dos senhores, mas também na rua como acompanhantes de suas senhoras.

## **Inserção econômica** **Vendedoras de ganho**

As mulheres negras escravas, agindo de forma direta na economia, poderiam trabalhar como escravas de aluguel. Nesse tipo de inserção atentemo-nos para o detalhe de o próprio dono empenhar-se em arranjar uma atividade laboriosa para a escravizada empregar sua força de trabalho. Com isso, ele receberia os lucros advindos da atividade exercida. Nesse tipo de atividade existia uma pequena liberdade de trânsito e atuação por parte das escravas, apesar de serem obrigadas a entregar ao senhor a parte que lhe devia nos lucros das vendas, podiam ter liberdade de locomoção.

Em número mais expressivo as vendas de produtos na cidade foi a atividade mais notável dessas mulheres, conforme Russell-Wood “as escravas eram ativamente encorajadas a sair às ruas com tabuleiros cheios de carnes preparadas e alimentos e bebidas africanos, como acarajé, vatapá, caruru e aluá – para vender” (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 65). Nas pinturas de Debret é comum a presença de negras vendedoras, dando-nos a noção do quão comum era o trabalho. Apesar de terem que entregar uma parte dos proventos ao seu proprietário, elas de modo geral, tinham a iniciativa de guardar dinheiro para comprar sua liberdade.

## **Alforria**

Para as mulheres negras escravizadas era mais fácil a conquista da alforria. Por quê? 1) pelos laços próximos

que poderiam estabelecer com seus donos, tais como o concubinato, a procriação de filhos ilegítimos desses senhores, as relações servis no ambiente doméstico, a proximidade com a senhora, a alimentação e cuidado dispensados aos filhos dos senhores; 2) A predominância de mulheres negras na atividade mercantil, em especial as consideradas negras minas. Viajantes relataram a movimentação dessas mulheres pelas ruas, Debret descreveu que: “[...] aparecem entre as quitandeiras da cidade as negras baianas, notáveis pela sua indumentária e inteligência, umas mascateando musselinas e xales, outras, menos comerciantes, oferecendo como novidade algumas guloseimas importadas da Bahia e cujo êxito foi grande.” (DEBRET Apud FARIA, 2011, p. 114) O pintor também descreve as artimanhas das vendedoras para atrair clientes “[...] chamam uma vendedora negra, cujas maneiras e trajas rebuscadas revelam o desejo e os meios de agradar, que muitas empregam habilmente a fim de aumentar o benefício da venda explorando a boa vontade dos compradores” (DEBRET Apud FARIA, 2011, p. 116). Além disso, supõe que os minas eram mais ocupados no serviço de ganho nas ruas, e por isso tinham a oportunidade de acumular para sua alforria. Nesse contexto, a presença majoritária de mulheres nessas atividades acontecia por haver uma reprodução da divisão sexual de trabalho em suas culturas da África. (FARIA, 2011)

## **Avaliação sugerida**

### **Historicizando biografias**

De acordo com as historiadoras Martha Abreu e Hebe Mattos em artigo intitulado “Em torno das ‘Diretrizes curriculares das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana’: uma conversa com historiadores”, é de suma importância historicizar as biografias para não cair na armadilha de heroizar esses personagens históricos (2010). Nessa perspectiva, propomos uma abordagem crítica da biografia de Chica da Silva.

Será feita uma análise de sua história seguida de uma roda de conversa para compartilhamento das conclusões. Além das discussões em sala, para a realização da análise poderão ser utilizados os recursos didáticos apresentados: as pinturas de Jean-Baptiste Debret e a música de Jorge Ben Jor. O desafio será repensar a questão discutida a partir de um novo viés e/ou perspectiva. A intenção é que se faça uma leitura crítica dessa personagem histórica, pensando em elementos como: a sua localidade, o contexto em que se insere, as oportunidades de ascender social e economicamente, as possibilidades e condições para conquistar a liberdade. Júnia Ferreira Furtado, estudiosa da trajetória de Chica da Silva, argumenta que o concubinato era uma das formas de ascensão das mulheres negras em uma sociedade marcada pelas desigualdades (FURTADO, 2001). Pode-se deliberar, por exemplo, a respeito dela nessa sociedade em que a inserção das pessoas de cor era

severamente inviabilizada, pensando também nas formas de domínio que sofreu, apesar da possível liberdade que a prática do concubinato lhe proporcionou.

### **A atividade**

A turma se dividirá em grupos. Se for uma turma composta por 25 alunos, poderão ser formados 5 grupos contendo 5 componentes. Cada um ficará incumbido de produzir um texto de no máximo duas laudas, pensando nos elementos que compõem a inserção socioeconômica das mulheres negras escravas. Buscando correlacionar esses elementos a história de Chica da Silva. A intenção é refletir acerca mitos que foram imputados a ela com o passar dos anos. O professor poderá ser consultado e auxiliar os alunos na elaboração de suas produções. Ao fim do debate, todos irão fazer um círculo, formando assim uma roda de conversa em que os grupos, junto a mediação do professor, irão compartilhar suas reflexões com os demais colegas da turma.

### **Meta**

Com essa atividade nosso principal objetivo é trabalhar um conhecimento produzido pelos próprios alunos, capaz de instrumentalizá-los para que pensem nas formas de ser negra no Brasil colônia, inseridas em uma sociedade desigual e hierárquica, em que eram escassas as oportunidades de inserção, da mesma forma, nas diferentes maneiras de se conquistar a alforria - no

caso de Chica da Silva, o concubinato – mesmo em Minas Gerais, onde se engendrou uma camada social formada por mulatos e negros forros na qual pode-se citar Chica, decorrente da intensa miscigenação (MOREIRA, 2003). Ao mesmo tempo refletirmos, sobre o que significava ser uma mulher negra rica em plena vigência da escravidão. Para tanto, pretende-se abrir outros caminhos, possibilitando um entendimento dessa mulher no contexto social e econômico minerador, no século XVIII.

## **Bibliografia**

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Ensino de História: fundamentos e métodos. - 2ª ed. - São Paulo: Cortez, 2008.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira, 2004. Disponível em [http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao/-/asset\\_publisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/488171](http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao/-/asset_publisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/488171) (Acesso 19/11/2018).

CAIMI, Flávia Eloísa. Por que os alunos (não) aprendem História? Reflexões sobre Ensino, aprendizagem e formação de professores de História. In: Tempo, v. 11, n. 21, 2007, pp. 17-32.

DANTAS, Carolina Vianna; ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno do passado escravista: as ações afirmativas e os historiadores. Antíteses, vol. 3, n. 5, jan.-jun. de 2010, pp. 21-37. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/5214>. Acesso em: 27/06/2018.

DEBRET, J. Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1970.

BERNADO, André. 'A escrava que virou rainha': documentários e livros revivem história da brasileira que rompeu padrões no século 18. BBC Brasil, Rio de Janeiro, 02 de julho de 2016. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-36658302> (Acesso em: 01/07/2018).

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. São Paulo: Círculo do livro, s/d.

FURTADO, Júnia Ferreira. Família e relações de gênero no Tejuco: o caso de Chica da Silva. Revista Varia História, Vol. 17, n. 24, janeiro 2001.

LOVEJOY, Paul E. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MOREIRA, Marcello. Resenha: FURTADO, Júnia Ferreira. Chica da Silva e o contratador dos diamantes. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. In: Politeia: Hist. E Soc., Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, 2003, pp. 213-221.

NAPOLITANO, Marcos. História & música - história cultural da música popular. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Escravos e libertos no Brasil colonial / tradução de Maria Beatriz Medina. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FARIA, Sheila de Castro. Damas Mercadoras - as pretas-minas no Rio de Janeiro (Século XVIII a 1850). In: SOARES, Maria de Carvalho (org.). Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benin ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2007.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Nos limites da sagrada família: Ilegitimidade e casamento no Brasil Colonial. In: VAINFAS,

Ronaldo (org.). História e sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

### Sítios eletrônicos

Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Disponível em <https://www.bbm.usp.br/> (Acesso 01/07/2018).

Portal Mackenzie. Disponível em <http://portal.mackenzie.br/fakenews/noticias/arquivo/artigo/o-que-e-fake-news/> (Acesso em 27/06/2018).

## Anexo 1

### Pinturas de Jean-Baptiste Debret



**Pintura 1.** Debret, Jean Baptiste, 1768-1848. **Le diner. Les délassemens d'une après diner** [O jantar. Passatempos depois do jantar. Imagem. Editor, Paris: Firmin Didot Frères. 1835. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3725>. (Acesso 01/07/2018).



**Pintura 2.** DEBRET, Jean Baptiste. 1768-1848. **Vendeur d'herbe de ruda. Chevalier du christ exposé dans son cercueil ouvert.** Tradução de título: [Vendedor de arruda. Cavaleiro de Cristo exposto em seu ataúde]. Paris: Firmin Didot Frères. 1839. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3485>. (Acesso 01/07/2018).



UN EMPLOYÉ DU GOUVERNEMENT SORTANT DE CHEZ LUI AVEC SA FAMILLE .

PL. :



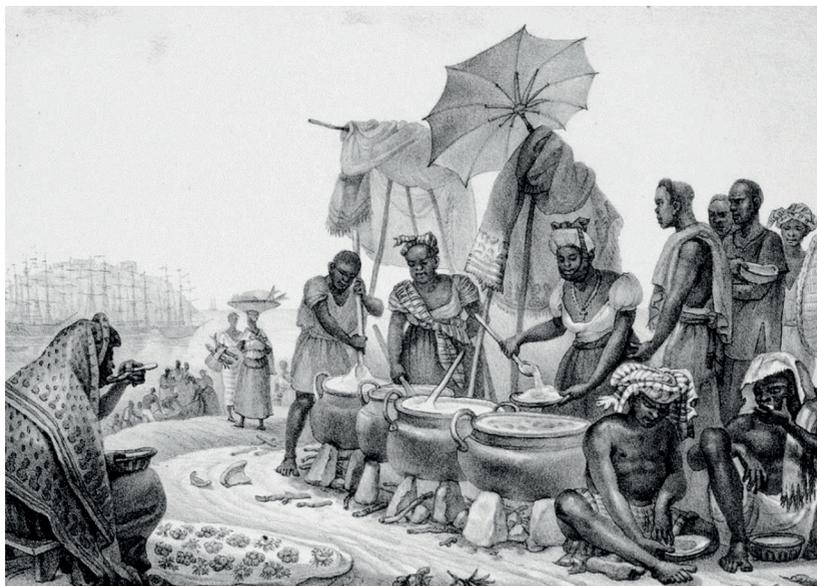
**Pintura 3. DEBRET, Jean Baptiste. 1768-1848. Un employé du gouvernt: sortant de chez lui avec sa famille. Une dame brésilienne dans son intérieur.** Tradução do título: [Funcionário público saindo de casa com a família. Uma senhora brasileira em sua casa]. Paris: Firmin Didot Frères, 1835. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3330>. (Acesso 01/07/2018).



**Pintura 4.** DEBRET, Jean Baptiste, 1768-1848. Une mulatresse allant passer les fetês de Noël, à la campagne. Concours des ecoliers, la veille du jour de St. Alexis. Tradução do título: [Mulata a caminho do campo para as festas de Natal.] Paris: Firmin Didot Frères, 1839. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3330>. (Acesso 01/07/2018).



**Pintura 5.** DEBRET, Jean Baptiste. 1768-1848. **Marchand de tabac. L'aveugle chanteur. Marchande de pandelos.** Tradução do título: [Comerciante de tabaco. O cantor cego. Vendedora de pão-de-ló]. Paris: Firmin Didot Frères, 1835. Disponível em: [/https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3760](https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3760). Acesso em: 01/07/2018.



**Pintura 6. DEBRET, Jean Baptiste. 1768-1848. Negresses marchandes d'angu. Fours a chaud.** Tradução do título: [Negras vendedoras de angu. Fornos de cal]. Paris: Firmin Didot Frères, 1835. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3744>. (Acesso 01/07/2018).

## Anexo 2

Artista: Jorge Ben Jor

Composição: Jorge Ben Jor

Álbum: África Brasil

Data de lançamento: 1976

## Xica da Silva

Ai ai ai, ai ai, ai, ai ai ai, ai ai ai, ai ai

Ai ai ai, ai ai, ai, ai ai ai, ai ai ai, ai ai

Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra (2X)

Xica da Silva, a negra, a negra  
De escrava a amante, mulher, mulher  
Do fidalgo tratador João Fernandes  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
A imperatriz do Tijuco, a dona de Diamantina  
Morava com a sua Corte, cercada de belas mucamas  
Num castelo na Chácara da palha de arquitetura sólida e  
requintada  
Onde tinha até um lago artificial e uma luxuosa galera  
Que seu amor João Fernandes, o tratador, mandou fazer  
só para ela  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
Muito rica e invejada, temida e odiada  
Pois com as suas perucas, cada uma de uma cor  
Jóias, roupas exóticas das Índias, Lisboa e Paris  
A negra era obrigada a ser recebida como uma grande  
senhora  
Da Corte do Rei Luis, da Corte do Rei Luis  
Ai ai ai, ai ai ai, ai ai  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva, a negra  
Ai ai ai ai ai ai ai ai ai  
Tchu tchuru tchu tchuru tchu tchuru  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva  
Xica da, Xica da, Xica da, Xica da Silva

# QUEM DISSE QUE AS EXATAS NÃO SÃO HUMANIDADES?

Jefferson Fernandes De Souza<sup>130\*</sup>

## Introdução

Posto em prática no ensino básico da Inglaterra do século XIX, a História da Ciência fora rapidamente considerada um sucesso. A mesma influenciou diretamente na modificação estrutural de currículos básicos educacionais pelo mundo, incluindo o Brasil. Estranhamente, apesar de já haver um século de discussão, este campo ainda nos é um estranho tentando se enturmar. Aparecerá, de forma expressiva, em trechos dos nossos famosos Parâmetros Curriculares Nacionais e ficará apenas no campo da teoria, pois na prática... Bom, os PCN's são apenas parâmetros, né? Não tem nada nos obrigando a segui-los à risca.

O que pesa na balança, de fato, é o quão distante nosso ensino está da realidade dos nossos alunos. Aquela famosa frase “escolas do século XIX com professores do século XX e alunos do século XIX” evidencia o estado lastimável ao qual nos encontramos.

De fato, temos um longo trabalho pela frente até conseguirmos nivelar as escolas e os professores aos alunos. A História da Ciência, apesar de uma proposta do século retrasado, ainda se mostra muito interessante e viável para nos ajudar nesta empreitada. Neste trabalhamos

---

<sup>130</sup> Graduando de Licenciatura em História, na UFAM, estando no 8º período de formação. E-mail: ferjef@live.com

exploramos os objetivos, a importância e as dificuldades encontradas para se trabalhar esta área do conhecimento no ensino básico.

### **Contextualizando o Tema**

No final do século XIX professores ingleses tiveram a brilhante ideia de inserir História da Ciência no sistema de ensino britânico prevendo que a nova metodologia ajudaria na aproximação do aluno para com os conteúdos de ciência. A proposta deu tão certo que em 1917 a British Association for the Advancement of Science (BAAS) emitiu um relatório defendendo a utilização da metodologia como uma forma de humanizar a Ciência que, no período, sofria fortes críticas por seu caráter tecnicista. Porém, apenas no final do século XX que tal abordagem veio a ser trabalhada enfaticamente e a nível mundial. Podemos identificar a Sociedade Europeia de Física como uma das principais responsáveis por popularizar este campo do ensino a partir do momento que passou a promover uma série de conferências por toda a Europa. Dentre as conferências podemos citar *A História da Física e o seu ensino* realizado em Milão, em 1983, e a *História da Ciência e o ensino de Ciências*, realizada na Universidade de Oxford, em 1987, com o apoio da Sociedade Britânica de História da Ciência. Porém, a conferência de maior impacto ocorreu em 1989, na Universidade da Flórida. À *First International Conference on History and Philosophy of Science* é atribuída a reponsabilidade por consolidar o campo de estudo, pois fora através da mesma que vários pesquisadores de

várias áreas passaram a enxergar na História da Ciência a possibilidade de um ensino contextualizado. A partir destas conferências vários países passam a reformar seus currículos escolares buscando um ensino integralizado. Dentre estas reformas podemos citar os *Parâmetros Curriculares Nacionais* brasileiro<sup>131</sup>.

Os já popularmente chamados PCN's surgiram como uma forma de auxiliar os professores na elaboração e execução de suas aulas e, também, como uma forma de melhor fazer valer a *Lei de Diretrizes e Bases de 1996*. Ambas os documentos surgiram em meio a um contexto de grande transformação na estrutura política do país. Porém, torna-se importante ressaltar que a modificação da lei que rege o ensino e a criação dos *Parâmetros Curriculares Nacionais* são frutos da *Conferência Mundial de Educação para Todos*, ocorrida na Tailândia, e da *Declaração de Nova Délhi* a qual o país assinou um tratado se comprometendo a lutar *pela satisfação das necessidades básicas de aprendizagem para todos, capazes de tornar universal a educação fundamental e de ampliar as oportunidades de aprendizagem para crianças, jovens e adultos*.<sup>132</sup>

Ao se comprometer com a modificação estrutural do ensino, o Brasil se inseria oficialmente no debate mundial a respeito da educação que, naquele exato momento, vários jovens universitários e teóricos defendiam um ensino universal e globalizado, pedindo o fim das disciplinas fechadas em si e sugerindo um diálogo multidisciplinar,

---

<sup>131</sup> A História da Ciência como estratégia metodológica no ensino aprendizagem de Física. p. 3

<sup>132</sup> Parâmetro Curricular Nacional. p. 14

transdisciplinar e interdisciplinar. A História da Ciência também se insere nesse contexto e se mostra como outra alternativa para tornar o ensino mais próximo da realidade do aluno.

No Parâmetro Curricular Nacional *Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias* podemos encontrar o tópico intitulado Contextualização sociocultural<sup>133</sup> que se mostra como uma das competências ou habilidades que devem ser exploradas pelo educador como forma de melhor entender as disciplinas que compõem este grupo. Dentre as atribuições encontramos:

- Utilizar elementos e conhecimentos científicos e tecnológicos para diagnosticar e equacionar questões sociais e ambientais.
- Associar conhecimentos e métodos científicos com a tecnologia do sistema produtivo e dos serviços.
- Reconhecer o sentido histórico da ciência e da tecnologia, percebendo seu papel na vida humana em diferentes épocas e na capacidade humana de transformar o meio.
- Compreender as ciências como construções humanas, entendendo como elas se desenvolveram por acumulação, continuidade ou ruptura de paradigmas, relacionando o desenvolvimento científico com a transformação da sociedade.
- Entender a relação entre o desenvolvimento de Ciências Naturais e o desenvolvimento

---

<sup>133</sup> <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/ciencian.pdf>. p. 13

tecnológico e associar as diferentes tecnologias aos problemas que se propuser e se propõe solucionar.

- Entender o impacto das tecnologias associadas às Ciências Naturais, na sua vida pessoal, nos processos de produção, no desenvolvimento do conhecimento e na vida social

A ideia de compreender as ciências como construções humanas, relacionando o desenvolvimento científico com a transformação da sociedade e entender seus métodos e problemas são claramente ideias advindas da História da Ciência. Porém, devemos atentar para uma situação: a interdisciplinaridade - termo comumente utilizado ao longo dos PCN's - é diferente da História da Ciência. A primeira prega um ensino compartilhado onde disciplinas das mais diversas podem apresentar pontos de conversa. A segunda surge a partir da necessidade diagnosticada de ensinar Ciência aproximando-a do aluno. De forma bem resumida: o estudo que compete a História da Ciência pode ser considerado interdisciplinar, mas nem toda interdisciplinaridade será História da Ciência.

### **Discutindo o método**

No Brasil, atualmente, o ensino encontra-se dividido em áreas do conhecimento e estas são compostas por disciplinas que, de acordo com os PCN's, podem conversar entre si. Porém, esse diálogo, na prática, dificilmente existe. E a resposta para tal situação serão as mais variadas possíveis: por falta de tempo, por falta de material ou até

por falta de afinidade dos professores uns com os outros. Mas a verdade por trás de toda essa dificuldade também nos revela a seguinte situação: nossos profissionais educadores não estão sendo formados para trabalhar com a interdisciplinaridade. Com isso, temos um ensino simplista e raso que acaba por formar alunos com ideias fechadas sobre temas que, muitas das vezes, apresentam um debate mais amplo e que extrapola a barreira de uma disciplina ou área do conhecimento. Tal situação também contribui para que o aluno saia da escola e se pergunte sobre qual o sentido da mesma já que parte do conhecimento adquirido naquele ambiente “não lhe servirá para nada”. Desta forma, estamos contribuindo, primeiramente, com a desvalorização do nosso trabalho e, ao mesmo tempo, com o grande número de evasão das escolas que renderia assunto suficiente para um próximo trabalho. A verdade é: estamos individualizando o conhecimento de modo a atrapalhar na divulgação do mesmo.

O fechamento de disciplinas em áreas do conhecimento também nos remete a rixas que se iniciaram no meio acadêmico e parecem estar tomando conta, também, do nosso espaço escolar, dificultando o diálogo entre as mesmas. Dentre essas rixas encontramos a mais famosa protagonizada pelas disciplinas da área de exatas contra as disciplinas da área de humanas que, sem perceberem, estão perdendo a oportunidade de unirem força e mudarem a realidade da educação atual. A História da Ciência surgiu com a ideia de tornar o ensino das ciências mais humano e se mostra como a melhor opção para acabar, de vez, com este combate.

Para entendermos melhor como a História da Ciência tornasse, hoje, a melhor ferramenta de união entre as ciências exatas e humanas devemos analisar os seus objetivos.

Primeiramente, estudar a história por trás das ciências nos ajuda a contextualizar nosso objeto de estudo o inserindo em um tempo e espaço que nos explique o seu surgimento e a sua intenção. Segundo, e aliado ao primeiro, temos a oportunidade de discutir conceitos e métodos identificando o processo de construção dos mesmos ao ponto de mostrar para o aluno que a Ciência é uma construção feita por homens e que, logo, está sujeita a mudanças. Há, também, uma terceira possibilidade que diz respeito a valorização da contribuição de minorias que, muitas das vezes, são silenciadas. Aqui encaixamos grupos étnicos como indígenas e negros e também podemos encaixar questões de gênero que, neste caso, temos a mulher como a principal vítima deste silêncio.<sup>134</sup>

Mas, agora que já entendemos os objetivos e quais seus benefícios, por que não estamos trabalhando História da Ciência em sala de aula?

O primeiro problema identificado vai de encontro às dificuldades de se trabalhar com um campo de estudo que explora conceitos que, muitas das vezes, fogem da “zona de conforto” do professor. Ao trabalhar História

<sup>134</sup> Em Um olhar sobre a história nas aulas de matemática André Ferreira e Lidiane Lopes exploram muito bem a importância de se trabalhar a História por trás dos métodos matemáticos. Ao se utilizarem dos argumentos de Marisa Silveira, os mesmos evidenciam a construção, no Brasil, da ideia de que a Matemática fora feita para homens e das consequências negativas da reprodução deste pensamento. À História é dada a tarefa de desfazer tais preconceitos.

da Ciência, seja um professor da área de exatas, seja um professor da área de humanas, alguns conceitos poderão lhe fugir ao controle, exigindo um trabalho em conjunto. Ou seja, em uma aula de matemática um professor poderá apresentar dificuldades de trabalhar com métodos próprios da história e este também poderá apresentar dificuldades caso tenha que trabalhar com métodos próprios da matemática. Porém, vamos lembrar de um outro problema já citado anteriormente: os professores não estão aprendendo a trabalhar em conjunto, o que dificulta a realização de tal dinâmica. Mas este problema surge no processo de formação do profissional educador que, em sua maioria, são formados para trabalharem com os profissionais de sua área e jamais com a área oposta. Para solucionar este problema sugerimos que os cursos de licenciatura comecem a estabelecer diálogos diretos entre seus docentes e discentes de forma a prepará-los para práticas interdisciplinares desde a academia.

### **Considerações Finais**

À História é atribuído o papel de estudar o homem ao longo do tempo, indagando o significado da vida individual e coletiva dos seres humanos que, conseqüentemente, acaba lhe dando o papel de ensinar o homem a ser um cidadão. A História da Ciência não se distancia deste objetivo, mas, também, não o tem como foco principal. Aliás, como Lilian Martins alega em *História da Ciência: Objetos, Métodos e Problemas*, não sabemos se devemos chamar este campo do conhecimento de História

da Ciência ou História das Ciências vide a complexidade de suas discussões. Mas Martins faz algumas afirmações a respeito do campo<sup>135</sup>:

1. Em primeiro lugar, se trata de um estudo metacientífico ou de segundo nível, uma vez que se refere a um estudo de primeiro nível que é a ciência;
2. Em segundo lugar, a História da Ciência, em um primeiro nível, é descritiva, porém deve utilizar a terminologia adequada que normalmente ela retira da Filosofia da Ciência. Entretanto, não deve permanecer somente na descrição, mas deve ir além, oferecendo explicações e discutindo cada contribuição dentro de seu contexto científico.
3. Em terceiro lugar, a História da Ciência apresenta uma metodologia própria, que, não é nem a metodologia da História e nem a metodologia da Ciência, uma vez que é um tipo de estudo de natureza diferente dos dois anteriores.

O que devemos nos ater, até aqui, é a possibilidade de utilizarmos tal área de forma a melhorar o nosso ensino. Sabemos que temos muito trabalho pela frente até que o ensino básico brasileiro aprenda a trabalhar suas disciplinas de forma conjunta e dê sentindo àquilo que, aos poucos, o perde. A escola deve ser um ambiente que acolhe, mas sem esquecer de integrar. A História da Ciência se apresenta como uma ótima ferramenta de integralização a partir do momento que aproxima o conhecimento científico ao aluno, tornando aquilo que antes era imutável em algo passível de mutação. Mas não pense você que este trabalho, em algum momento, fora uma forma de exaltar uma área e tornar a outra um mero resultado da primeira. Pelo contrário. A História da Ciência nos faz perceber que, assim como o homem cria

---

<sup>135</sup> História da Ciência: Objetos, Métodos e Problemas. p. 305-306

problemas e busca soluções de acordo com o seu meio, as soluções também podem afetar, diretamente, a história do homem. Este trabalho fora uma forma de divulgar este campo do ensino que, apesar de um século de discussão, ainda nos é pouco explorado.

## **Bibliografia**

BARROS, Caroline Ramos; BONATTO, Andréia; FRISON, Marli Dallagnol; GEMILI, Rafael Agnoletto; LOPES, Tatiana Bica. INTERDISCIPLINARIDADE NO AMBIENTE ESCOLAR. In: IX ANPED SUL SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUL. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí/RS, Brasil, 2012.

CALLERAGIO, Laís J.; HYGONIO, Cassiana B.; ALVES, Vanessa Leandro de O.; LUNA, Fernando José; LINHARES, Marília P. A História da Ciência no Ensino de Química: Uma Revisão. Revista Virtual de Química, Píuma/ES, Brasil, V. 7, N. 3, Maio-Junho 2015.

HYGINO, Cassiana Barreto; SOUZA, Nilcimar dos Santos; LINHARES, Marília Paixão. Episódios da história da ciência em aulas de física com alunos jovens e adultos: uma proposta didática articulada ao método de estudo de caso. Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias Vol. 12, N° 1, 2013. Pp. 1-23

COSTA, Cleomar Luiz da. A HISTÓRIA DA MATEMÁTICA COMO ESTÍMULO AO ENSINO-APRENDIZAGEM. Dissertação (Mestrado Profissional em Matemática em Rede) – Instituto de Matemática e Estatística, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2016.

CEBULSKI, Elisabete Soares; Matsumoto, Flávio Massao. A HISTÓRIA DA QUÍMICA COMO FACILITADORA DA APRENDIZAGEM DO ENSINO DE QUÍMICA. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/.../.../arquivos/2035-8.pdf>. Acessado em 05/01/2018.

FERREIRA, André Luis Andrejew; Lopes, Lidiane Schimitz. Um olhar sobre a história nas aulas de matemática. *Abakós*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 75-88, nov. 2013.

FERREIRA, Fernanda C. L.; GOMES, Luiz Moreira; JUNIOR, José Gidauto dos Santos Lima; SOARES, Narciso Neves. A História da Ciência como estratégia metodológica no ensino aprendizagem de Física. *Scientia Plena*, V. 13, N. 1, 2017.

GARCIA, Joe. A Interdisciplinaridade Segundo Os Pcms. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 17, n. 35, p. 363-378, set.-dez. 2008.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. História da Ciência: Objetos, Métodos e Problemas. **In:** *Ciência&Educação*, 2005, v. 11, n.2, p. 305-317

OLIVEIRA, Cristiano Prestes; OLIVEIRA, Vanessa Castro de; VAZ, Francieli Aparecida. A HISTÓRIA DA MATEMÁTICA E O PROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM. **In:** *XX EREMAT - Encontro Regional de Estudantes de Matemática da Região Sul*. Fundação Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Bagé/RS, Brasil. 13-16 nov. 2014.

SANTOS, Maria Emanuela Esteves. Filosofia da educação e pensamento das multiplicidades em Michel Serres. *Filosofia e Educação*, Campinas - SP, V. 9, N. 2, Jun-Set. 2017, pp. 98-124.

SEGUNDO, Mário Augusto Correa San. "O que pode o professor de História?": oficinas de cultura afro-brasileira e

indígena voltadas para as ciências exatas e naturais. Revista do Lhiste, Porto Alegre, 2015, n.3, v.2, jul/dez.

# RELIGIÃO E INTOLERÂNCIA

## Uma experiência pibidiana

Oscar Menezes Rodrigues<sup>136</sup>

### Introdução

O projeto *Religião e Intolerância*, desenvolvido na Escola Municipal Agenor Ferreira Lima, situada na zona leste de Manaus, Amazonas, Brasil entre outubro e dezembro de 2017 (4º bimestre escolar) com os alunos do 6º ano A e B do ensino fundamental, surgiu a partir da observação dos alunos em sala de aula, momentos nos quais pude presenciar situações peculiares, como quando um aluno disse para outra aluna que havia pintado o cabelo que *vermelho era cor do Diabo*, ou quando em outro momento durante uma brincadeira um aluno quis demonstrar repúdio ao seu colega e para isso usou o sinal da cruz e disse: *sai Satanás!*. Por conta desses e outros momentos, comecei a perceber que naquele espaço havia a predominância de uma determinada representação que caracterizava determinados elementos como *malignos* e por isso deveriam ser repreendidos. Diante disto, questioneimei-me se esta representação poderia ganhar uma dimensão mais ampla na vida dos alunos, ultrapassando o limite das brincadeiras em sala de aula e levando-os

<sup>136</sup> Graduando do curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e, durante o período do projeto, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) via Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

a posicionamentos mais complexos e delicados como cidadãos, mesmo que de forma inconsciente ou mesmo involuntária. O projeto *Religião e Intolerância*, portanto, foi pensado como uma medida preventiva, tencionando ampliar, mesmo que minimamente, a percepção dos alunos acerca da ideia de religião, leva-los ao entendimento do que é intolerância e como essa ideia está fortemente relacionada com as ideias de discriminação e violência e, por fim, relacionar as noções de religião e intolerância para podermos pensar em que medida e através de quais formas a intolerância religiosa se faz presente em nossa sociedade e o quanto e a partir de quais meios devemos combatê-la. A temática se torna relevante conforme observamos que a intolerância – vale dizer, não só religiosa – é um fenômeno que hoje, talvez não menos do que antes, está presente em todas as dimensões da vida social, inclusive nos espaços de educação institucionalizada (escolas e universidades). Compreendendo que os conceitos de *religião e intolerância* são amplos e remetem a outras noções, como discriminação, racismo, violência, monoteísmo, politeísmo, entre outros, tanto pelo direcionamento aqui proposto quanto pela sua própria historicidade, faz-se necessária, em um primeiro momento, a reflexão sobre esta rede conceitual na tentativa de compreender de forma mais ampla a temática da intolerância religiosa.

### **Religião e intolerância**

Em seus primeiros indícios, a religião representou “um conjunto de regras, observâncias, advertências e

interdições” (SILVA, 2004, p.04). Posteriormente, tal conceito alargou-se, agregando a crença em “divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas” (SILVA, 2004, p.04). E é desta forma mais ampla que hoje significamos o conceito de religião, como “um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”, “além de rituais e códigos morais”. (SILVA, 2004, p. 05; SILVEIRA, 2010, p.03). Ao longo da história, a religião serviu como instrumento para explicar o mundo e questões referentes a vida, morte, criação do universo e outras tantas questões pelas quais buscamos incessantemente por respostas. Nesta trajetória, partindo de perspectivas distintas, várias respostas foram propostas para solucionar tais questões. Em razão deste movimento ramificado foi construído um sentido plural: religiões. Contudo, é importante notar que com o passar do tempo e concomitantemente com as religiões, surgiram outras formas de tentar compreender e explicar o mundo, como a filosofia e a ciência.

As múltiplas perspectivas religiosas podem ser compreendidas dentro de grupos conceituais que reúnem aquelas que mais assemelham-se. Muito embora seja importante salientar que cada religião possui suas particularidades e distinções em relação as outras. Neste caleidoscópio conceitual existe o grupo das religiões *panteístas*, que são aquelas que consideram a natureza como um elemento central da religiosidade. São comumente

relacionadas aos primeiros povos (mesopotâmicos, asiáticos, indígenas americanos, celtas, africanos), para quem a natureza (vento, sol, chuva, água, fogo, animais) era o divino (CORRÊA, 2012, p. 11). Tudo que os cercavam era expressão do divino. Desta forma, não existia uma personificação religiosa. “Deus é o mundo e busca-se a harmonia com a Natureza, o equilíbrio ecossistêmico”. (SILVEIRA, 2010, p.01).

Há também as religiões entendidas como *politeístas*, as quais tiveram suas primeiras manifestações durante a Antiguidade, em África, Egito, Europa, Grécia, Roma, Índia e Japão. O principal diferencial das religiões politeístas em relação aos panteísmos é o atributo antropozoomórfico, que mescla os elementos humanos com elementos da natureza (sol, chuva, lua, animais), gerando as personificações divinas compreendidas como *deuses*. Os politeísmos são ainda caracterizados pela crença simultânea em vários deuses. As personificações representam cada qual um componente da natureza ou até mesmo abstrações, como a *justiça*, no caso do politeísmo egípcio (FREUD, 1975, p.32 APUD SILVA, 2010, p.51). É com os politeísmos que as religiões começam a possuir registros escritos, diferente das religiões panteístas, que se valem da tradição oral como forma de garantir a manutenção e sobrevivência das práticas para seus descendentes. Entretanto, mesmo com o uso da tecnologia da escrita as religiões politeístas não podem ser caracterizadas enquanto religiões dogmáticas, tais como os monoteísmos. Em alguns politeísmos, como o dos gregos, as representações divinas adquirem

características quase que exclusivamente humanas, perdendo consideravelmente, se comparado com outros politeísmos, suas características antropozoomórficas (SILVEIRA, 2010, p. 06).

Há ainda o grupo das religiões *monoteístas*, representadas sobretudo pelo judaísmo, cristianismo e o islamismo. Estas religiões têm em comum e por principal característica a crença em um único deus, este com características completamente humanas. Assim sendo, os monoteísmos diferenciam-se substancialmente dos panteísmos e politeísmos. As religiões monoteístas são aquelas que possuem o maior número de adeptos no mundo, sendo o cristianismo a maior delas com 2,18 bilhões de adeptos e o islamismo com 1,6 bilhões. (SILVEIRA, 2010, p. 03). Há também grandes religiões politeístas em número de adeptos que são maiores que outros tantos monoteísmos, como é o caso do hinduísmo, com 900 milhões de adeptos, mais do que o décuplo do judaísmo, hoje com 20 milhões (SILVEIRA, 2010, p.02). Mesmo assim, ao longo da história várias sociedades deixaram de cultuar múltiplos deuses em função da crença em um deus único.

Segundo Ferreira, o termo intolerância refere-se a ausência de tolerância. A tolerância, por sua vez, caracteriza-se como uma “tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos” (FERREIRA, 1999, p. 412). Ou seja, a intolerância significa não admitir “opiniões divergentes das suas, em questões sociais,

políticas ou religiosas” (FERREIRA, 1999, p. 525)<sup>137</sup>. Por outro lado, ser tolerante, ainda segundo Ferreira, significa “suportar, aguentar” e o tolerável seria aquilo que “não tem grandes defeitos” (FERREIRA, 1999, p. 412). Portanto, é importante ressaltar que consideramos que a intolerância não deve ser combatida com a tolerância, mas sim com o respeito, pois este representa o “estabelecimento de relações mais saudáveis, em que se investe em tratamento digno e justo, considerando o sujeito em sua totalidade” e igualmente o seu “acesso de direitos, previstos nas políticas públicas” (BARBOSA, 2012, p. 30).

A intolerância mantém relação direta com outras ideias, como a ideia de violência, um elemento presente em todas as sociedades com diferentes formas e

---

<sup>137</sup> Consideramos que o primeiro passo para a ação efetiva da intolerância seja o preconceito, que se caracteriza enquanto uma concepção que considera determinada cultura, determinada crença e determinadas práticas como superiores/melhores que a de outros povos ou grupos. Desta forma, o preconceito mantém relação direta com o etnocentrismo e o racismo, por ver na diferença uma ameaça e julgá-la a partir de parâmetros culturais específicos. Por outro lado, também caracteriza-se como uma atitude inerentemente intolerante, por não admitir diferenças. As especificidades da noção de preconceito se expressam por noções mais pontuais, como racismo, xenofobia, homofobia, preconceito social ou preconceito/intolerância religioso(a). Portanto, o processo de intolerância inicia-se como uma ideia que ao relacionar-se com outras noções pode chegar ao efetivo ato discriminatório. A discriminação por sua vez consiste na prática concreta do preconceito/intolerância em fragilizar ou negar a existência das diferenças. A discriminação é, pois, a manifestação concreta do preconceito e também pode ser definida como uma prática essencialmente violenta, uma vez que se trata de um processo de imposição e coerção através da força. Todas essas noções estão interligadas e interpenetram-se, o que torna difícil em muitas vezes limitá-las ou pensa-las isoladamente. SILVA, 2009, p. 127-131; p. 412-415; p. 346-350; Oliveira, 2011, p. 20-21; SILVA, 2004, p.08; p.12.

significados ao longo do tempo. Entende-se por violência toda ação na qual um indivíduo impõe sua força sobre outro, podendo ser de forma física ou simbólica, com motivações de ordem étnica, econômica, sexual, moral, cultural ou religiosa, violando assim, seus direitos (SILVA, 2009, p. 412; OLIVEIRA, 2011, p.17). A violência também pode assumir a forma de opressão social. Neste caso, a violência adquire um caráter estrutural, enraizando-se “nos modelos, símbolos, hábitos, padrões e práticas inquestionáveis” que regem determinada sociedade ou grupo social, assim como nos “pressupostos epistemológicos, morais e religiosos” que se encarregam não somente da implementação e da realização dos “papéis e tarefas sociais, culturais e religiosos prescritos, mas também [das] consequências individuais do seguir (ou não) códigos e normas sociais, culturais e religiosos aprovados”. (OLIVEIRA, 2011, p. 17). Ou seja, a violência, enquanto opressão social, acontece em consequência de parâmetros normativos pré-estabelecidos que interferem não somente no funcionamento da sociedade enquanto grupo(os), mas também em nível individual na medida em que o indivíduo recebe um estigma social por aderir (ou não) aos padrões sociais vigentes.

As normatizações sociais são importantes enquanto leis ou códigos culturais que remetem à ideia de respeito e que tenham por finalidade mediar o convívio entre os diferentes grupos presentes em uma sociedade. Desta forma, elas garantem o convívio social harmonioso. Por outro lado, a normatização cultural é socialmente

nociva, pois ela cria o sentimento de superioridade. Portanto, uma das grandes fontes de intolerância é a ideia de normatização cultural, pois esta faz as diferenças adquirirem um caráter maniqueísta e hierárquico criando uma representação do Outro que resulta em concepções preconceituosas (estereótipos) que podem transformar-se em discriminações, manifestadas enquanto violências simbólicas ou físicas. Conforme temos um modo de pensar, um modo de vestir, um modo de ser, abrimos espaço para o surgimento da intolerância e outras tantas mazelas sociais.<sup>138</sup>

As religiões são alvos – e podem também funcionar como *condutores* – do fenômeno da *intolerância*, no caso, religiosa. No entanto, mesmo quando determinado ato de intolerância apresenta-se aparentemente por motivações religiosas, não significa necessariamente que apenas elementos de ordem religiosa motivem a ação dos indivíduos que o cometem. Muitas vezes a intolerância religiosa é somente o veículo para violências motivadas por razões de ordem econômica, social ou política. No

---

<sup>138</sup> É válido ressaltar que consideramos aqui que o processo de intolerância, desde o seu primeiro estágio, está condicionado a uma característica específica e comum no modelo de organização social ocidental moderno: a hierarquização. Desde os aspectos mais simples aos mais complexos da vida social temos hierarquizações, classificações e padronizações. Esta característica acaba se tornando um modo de “ler” o mundo, sendo as diversidades também lidas por esta perspectiva. Há para tudo um padrão que se encaixa em uma hierarquia classificatória e, conseqüentemente, um estigma social para com aquilo que foge do padrão. O preconceito/intolerância é, portanto, a consequência de uma organização social em que a desigualdade é inerente para o seu funcionamento. (GAVIRIA, 2014, p. 140-147).

Brasil, por exemplo, devido às especificidades históricas referentes sobretudo ao período colonial, a intolerância religiosa em muitos casos está associada a outras formas de preconceito e discriminação, como o racismo para com as religiões de matriz africana (CAPUTO, 2009; SANTOS, 2009; OLIVEIRA, 2011; QUINTANA, 2013; ARAÚJO; ACIOLY, 2016) e o etnocentrismo para com as religiões indígenas.<sup>139</sup> A colonização do Brasil se deu por duas frentes: a da espada e a da cruz (FONSECA, A. B; ADAD, C. J. C, 2016, p. 41). Desta forma, a conquista territorial e espiritual – esta última através do catolicismo – foram duas partes de um mesmo processo. A inquisição portuguesa atuou no Brasil com visitas a partir de 1591, promovendo 25 mil processos e condenando 1.500 pessoas à morte em dois séculos e meio com o intuito de salvar almas e combater as *obras diabólicas* (FONSECA; ADAD, 2016, p. 9-13). As perspectivas cosmológicas indígenas, consideradas selvagens e profanas, constituíram grande preocupação para aqueles que reivindicavam para si o domínio sobre o discurso do universo sobre-humano. Na tentativa de apagar tais religiões acatólicas, foram

---

<sup>139</sup> Muito embora penso ser enormemente trabalhoso – e a partir de certo ponto desnecessário – conseguir desmembrar e ler as entrelinhas da intolerância na busca por todos os elementos responsáveis por sua formação dentro de cada contexto específico, tendo em vista uma enorme bagagem histórica que transforma a atual desigualdade social em uma bola de neve. Acredito que as conceituações, tais como “intolerância religiosa”, “racismo”, “etnocentrismo”, nos forneçam classificações sobretudo teóricas, pois a prática se dá de forma híbrida. É importante também considerar, no caso da intolerância religiosa, a própria formação das religiões, sobretudo os monoteísmos, que trazem em seus fundamentos características que os fazem intrinsecamente intolerantes (SILVEIRA, 2010; GAVIRIA, 2014).

pretensamente convertidos<sup>140</sup> (FONSECA; ADAD, 2016, p. 11). Com o tempo, perspectivas religiosas distintas foram sendo introduzidas na América Portuguesa, seja pelas invasões de outros povos europeus (holandeses, franceses, ingleses) no território luso ou pela mobilidade de pessoas da Metrópole para a Colônia, mas todas vistas a partir do estigma da heresia. O islamismo, por exemplo, foi trazido pelos africanos a América Portuguesa quando iniciou-se o tráfico destes indivíduos para o trabalho escravo na produção canavieira, ainda no século XVI. Os africanos também trouxeram as diversas religiões de tradição africana que deram origem as religiões afro-brasileiras e afro-caribenhas. Portanto, no contexto colonial, “anglicanos, reformadores alemães, metodistas, presbiterianos, batistas, adventistas, judeus, negros e indígenas seguiam convivendo juntos num território onde ser brasileiro era ser católico”. (FONSECA; ADAD, 2016, p. 14).

---

<sup>140</sup> É importante ressaltar que o movimento pretendido pelos europeus de impor suas práticas e seus valores aos indígenas na tentativa de eliminar suas culturas não aconteceu da forma como eles esperavam. O que houve não foi a eliminação de uma cultura em detrimento de outra, mas sim a conversão de sentidos em um processo de mestiçagens culturais. Ou seja, os indígenas não compreendiam o cristianismo e seus elementos da mesma forma que os europeus, mesmo que esta fosse a pretensão inicial. Os nativos mesclavam os elementos cristãos com elementos de seus campos semânticos simbólicos e a partir daí era gerado um novo significado. Portanto, não se trata em pensar a partir da noção de índios que exercem uma resistência cultural surda, imutável, ou o nativo aculturado que perde a sua cultura na medida em que é pretensamente convertido. Trata-se de “espaços de negociação, pontos de convergência, diálogos e processos de conversões dos sentidos” entre “universos simbólicos [que] foram colocados em diálogo e, em sua dinâmica, foram construindo novos significados para crenças e tradições” (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 11).

Como a história do catolicismo na América Portuguesa/Brasil se confunde com a própria chegada dos europeus, desde os primeiros momentos da América Portuguesa houve a prevalência de uma religião, no caso, o cristianismo, religião oficial do Brasil até a proclamação da república em 1889. Em termos legais, este cenário começou a mudar somente depois de quase cinco séculos do início da colonização portuguesa, com a Constituição Federal de 1988, na qual era garantido direitos a diversidade, liberdade, entre outros.<sup>141</sup> Contudo, ainda na segunda metade do século XX, com o surgimento do movimento neopentecostal e a sua *guerra espiritual contra o Diabo* (ARAÚJO, V. A. B. de; ACIOLY, A. C, 2016, p. 575) os casos de intolerância religiosa, sobretudo para com as religiões de matriz africana, alcançaram grandes proporções (FONSECA, A. B; ADAD, C. J. C, 2016, p. 16; CAPUTO, S. G, 2010, p. 01-02; ARAÚJO, V. A. B. de; ACIOLY, A. C, 2016, p. 568-577). Estes casos de intolerância religiosa que envolvem neopentecostais e religiões de matriz africana evidenciam o grave descompasso existente entre a norma (aparato legislativo) e a prática (inúmeros casos de intolerância religiosa). Ainda, atesta o quanto estamos distantes de conseguirmos lidar de forma clara e justa com o nosso recente passado escravista, uma vez que compreendemos de modo axiomático que a intolerância

---

<sup>141</sup> Ver constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Título I: art. 1º; art. 3º; art. 4º; Título II, cap. I: art. 5º; Título VIII, cap. III, seq. I: art. 205, art. 206, art. 210, art. 216.

religiosa para com as religiões de matriz africana está revestida de outros preconceitos, sobretudo o racismo.<sup>142</sup>

Segundo Antônio Ozaí da Silva, as religiões monoteístas têm um caráter inerentemente intolerante devido à noção do deus único e universal. Ou seja, a eleição de um único deus se transforma em um ato de imposição/violência conforme “exige a derrota dos outros deuses e o reinado do UM, [tendendo] à intolerância e à supressão das divergências”. (SILVA, 2010, p. 50). O autor faz um contraponto entre monoteísmo e politeísmo e identifica os politeísmos como sendo religiões, diferentemente dos monoteísmos, intrinsecamente tolerantes. A título de exemplificação, o autor analisa o funcionamento do politeísmo grego na sociedade em questão e caracteriza-o como uma “forma de um culto cívico e político”. (SILVA, 2010, p. 48-49). Trata-se de uma religião em que a divindade está inserida nas práticas sociais cotidianas, a religião de um povo que relativiza a sua própria crença e está aberto para as diversidades, sendo, portanto, uma forma de religiosidade mediada sobretudo pela relação social e local, daí sua característica fundamentalmente tolerante e democrática, pois não há uma tendência universal (SILVA, 2010, p. 49-50). Por outro lado, o autor considera que o monoteísmo também apresenta uma abertura para a democracia, tendo em vista a multiplicidade de pensamentos que resultaram na

---

<sup>142</sup> “Um ponto fundamental para se entender os mecanismos e possibilidades do racismo é saber que ele não se restringe à cor da pele, mas busca punir todo um campo semântico, uma gama de signos e símbolos ligados ao universo negro” (CAPUTO, S. G, 2010, p. 01-02).

invenção de diversas religiões monoteístas, cada qual com múltiplas ramificações e especificidades.<sup>143</sup> Trata-se de um duplo movimento: a diversificação gerou a intolerância e ao mesmo tempo a busca por convívio harmonioso (SILVA, 2010, p. 50), traduzível pelo *ecumenismo*.<sup>144</sup>

A partir desta perspectiva, nota-se que desde muito cedo a história do Brasil esteve propensa a ser fortemente

---

<sup>143</sup> Se considerarmos a democracia enquanto forma de garantia da expressão individual em um estado de igualdade social com a devida separação entre público e privado, penso que a divisão do monoteísmo em várias religiões com múltiplas ramificações não se configure como uma característica democrática, já que a intolerância/violência permanece presente. Esta divisão se caracterizaria somente como uma consequência de escolhas individuais feitas por seres conscientes diante das possibilidades e agindo a partir de um senso independente. A democracia existente neste caso, reside no poder fazer as próprias escolhas, levando em consideração os diversos momentos em que o poder de ação teve que ser conquistado através de muitas lutas, mesmo em sociedades “democráticas”, onde tais direitos deveriam ser garantidos. Sobre este assunto, me aproximo da reflexão feita por Miguel Gaviria na qual ele compara o monoteísmo ao totalitarismo, ambos sistemas – um de crenças, outro político-administrativo – em que o poder se concentra nas mãos de um único representante. Consequentemente, “não há espaço para a prática da democracia, nem mesmo a garantia aos direitos individuais”. (GAVIRIA, 2014, p. 142; SILVA, 2009, p. 89-92.)

<sup>144</sup> O ecumenismo é a busca pela convivência harmoniosa entre as religiões. No Brasil, este ideal é expressado através de atitudes e movimentos como a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa que acontece desde 2008 no Rio de Janeiro, ou a implementação do dia 21 de janeiro como o dia nacional do combate à intolerância religiosa. Hoje há um elevado índice de casos de intolerância religiosa por todo o Brasil, tendo destaque os casos de intolerância religiosa de neopentecostais para com os afro-religiosos, daí a necessidade de intervenções sociais acerca deste tema. GOMES; DIDIER; SILVA. Etnografando a caminhada contra a intolerância religiosa; ARAÚJO; ACIOLY. Intolerância contra afro-religiosos: conhecendo o candomblé dentro da sala de aula; QUINTANA. Intolerância religiosa na escola: o que professoras filhas de santo têm a dizer sobre esta forma de violência; SANTOS. A educação e as religiões de matriz africana: motivos da intolerância. Ver referências.

marcada pela intolerância e pela violência. Na medida em que outras crenças chegavam ao Brasil, a intolerância foi adquirindo novas dimensões, significados e apropriando-se de novos espaços. Portanto, a intolerância religiosa no Brasil possui caráter histórico e dispõe não somente das questões religiosas como foco de tensão, mas engloba outras dimensões sociais, resultando em preconceitos híbridos (CAPUTO, S. G, 2010, p. 01-02). No entanto, as experiências brasileiras talvez não correspondam a primeira interação entre religião e intolerância. No reinado de Amenófis IV, os egípcios vivenciaram um breve momento no qual o faraó adotou o monoteísmo, sendo Aten<sup>145</sup> escolhido como o único deus (ROMÁN, 2014, p. 18). O politeísmo egípcio, com sua complexa e rica relação com múltiplos deuses, foi suprimido/violentado pela força política do faraó somada à ideia do deus único (SILVA, 2010, p. 51). Amenófis IV exerceu uma série de medidas – apagou qualquer registro que pudesse remeter a adoração dos outros deuses, mudou as artes, mudou seu nome para Akhenaten<sup>146</sup> e construiu uma nova capital egípcia, Akhetaten<sup>147</sup> – na tentativa de eliminar o politeísmo do Egito para a prevalência de Aten e, conseqüentemente, dele mesmo, uma vez que o poder político e o poder divino eram expressões de uma mesma consubstancialidade (SILVA, 2010, p. 51-52). Amenófis IV

---

<sup>145</sup> Divindade representada por um sol e já existente no panteão egípcio.

<sup>146</sup> Amenófis significa “Amon está satisfeito” enquanto que Akhenaten significa “o espírito de Aten”. O direcionamento para Aten como o grande e único deus mostra o claro interesse de rompimento com o deus Amon, até então o deus prevalente na cidade de Tebas.

<sup>147</sup> “O horizonte de Aten”.

pretendia subjugar tanto os próprios egípcios quanto os outros povos conquistados em um contexto de expansões territoriais. (SILVA, 2010, p. 53). O monoteísmo de Aten durou enquanto Amenófis IV reinou (1364 - 1347 a.C.). Depois de sua morte o politeísmo retomou sua força anterior (ROMÁN, 2014, p. 29).

Mesmo que esta experiência tenha durado pouco tempo, cerca de dezessete anos, o episódio do monoteísmo de Aten pode ser visto como um exemplo da produtiva combinação entre conquista/domínio e religião, algo que foi muito bem explorado nas Américas pelos conquistadores europeus através do duplo movimento colonização/evangelização que, de modo geral, “é um eufemismo que, a despeito da sinceridade dos missionários, pressupunha não apenas a derrocada econômica e social, como também a vitória cultural e a imposição do Deus cristão”. (SILVA, 2010, p. 48). É importante destacar que esta produtiva combinação cria, por consequência, cenários de violência e intolerância, vistos demasiadamente ao longo da história em outros casos, como os conflitos entre judeus e cristãos, cristãos e islâmicos, as diversas inquisições católicas, a conquista espiritual do Novo Mundo, a legitimação religiosa da escravidão, e mais recentemente, a violência neopentecostal contra afro-religiosos (FONSECA, A. B; ADAD, C. J. C, 2016, p. 56-64).

### **Pibid: relato de experiência**

O projeto foi desenvolvido com alunos do 6º ano A e B do ensino fundamental II na Escola Municipal Agenor

Ferreira Lima, zona leste de Manaus, Amazonas, Brasil, durante o quarto bimestre escolar do ano 2017, mais especificamente entre outubro e dezembro deste mesmo ano. Para a execução do projeto, dispomos do quadro branco, pincel, notebook, projetor e também de outros espaços escolares além da sala de aula, como o auditório. Inicialmente, a partir do diálogo com os alunos, foram colocadas questões sobre o que eles entendiam como religião e o que consideravam intolerância. Após um diálogo geral, cada aluno escreveu individualmente suas opiniões sobre a temática. Em meio as respostas sobre religião, as mais recorrentes foram: *religião é ir pra igreja, religião é adorar a Deus e religião é quando você acredita em Deus e começa a seguir ele*. Sobre intolerância as respostas mais comuns foram: *é quando você não gosta de alguém e aí xinga e não sei o que é isso*. Este primeiro momento funcionou como um diagnóstico geral da sala para ser possível visualizar o melhor direcionamento para os pontos a serem levantados durante o projeto. Como o tempo para o desenvolvimento foi curto<sup>148</sup>, é válido ressaltar que as intervenções tiveram caráter introdutório com a finalidade de despertar a curiosidade dos alunos para a temática proposta e a partir

<sup>148</sup> Minha participação na escola começou em 25 de setembro de 2017 e a partir deste momento houve um período para familiarização com a escola e os alunos, no qual eu pude aprender sobre aquela dinâmica escolar específica com a professora efetiva e com meus colegas pibidianos que desenvolviam seus projetos a mais tempo na mesma escola. Após esse período, iniciei o projeto em 24 de outubro 2017 e finalizei em 07 de dezembro de 2017, totalizando 6 intervenções (aulas), tendo em vista o cronograma de distribuição dos pibidianos e seus respectivos projetos em dias específicos e os dias em que a professora ministrou o conteúdo programático previsto no plano da escola.

do diálogo, viabilizar as noções necessárias para a reflexão sobre o tema.

Em seguida, por intermédio do uso de slides, foram abordadas as diferentes formas de religiões, as maiores religiões do mundo atual em números de adeptos, o que pode ser considerado intolerância e suas dimensões discriminatórias e violentas. Neste primeiro momento, também foram apresentados alguns casos reais de intolerância religiosa ocorridos no Brasil, como em agosto de 2017 aconteceu com uma idosa em Nova Iguaçu, agredida a pedradas pela vizinha por ser umbandista ou o famoso caso do *chute na santa* de 1995. Os casos de violência religiosa que resultaram em agressão física foram os que mais surpreenderam os alunos, muito por conta das imagens das vítimas. De fato, o intuito foi surpreendê-los, mostrando o que realmente acontece com essas pessoas e que eles não estão distantes desta realidade e que pode vir a acontecer até mesmo na escola ou em suas casas, daí a importância de refletir sobre isto.

Em seguida, devido ao dia da Consciência Negra estar próximo do momento em que o projeto foi iniciado e a escola estar desenvolvendo atividades voltadas para este dia e, partindo do pressuposto que grande parte da intolerância/preconceito no Brasil ocorrem como consequência do desconhecimento e da falta de informação (SANTOS, 2009, p. 05-08), as religiões de matriz africana foram abordadas de forma mais pontual, tendo em vista que elas são os maiores alvos da intolerância/preconceito na atualidade. A abordagem teve o intuito de mostrar um

pouco desse universo para os alunos que, em sua grande maioria, até então desconheciam. Diante da amplitude do tema e o tempo limitado, escolhemos ministrar uma aula panorâmica apresentando as duas grandes divisões das religiões de matriz africana (tradicional e afro-americanas). Em seguida direcionamos o foco para as correntes afro-americanas, divididas em afro-brasileiras e afro-caribenhas, com suas respectivas características. Durante a aula, pudemos observar comentários vindo dos alunos como: *vai se converter* ou *isso é macumba*. Os alunos pareciam não compreender a real dimensão de seus comentários. Vejo isto como um indicativo da generalização da intolerância em nossa sociedade tornando-a quase que *natural*. Tendo em vista que a todo momento os alunos estão aprendendo em todos os ambientes por eles frequentados, não só na escola, o discurso da intolerância é constantemente apreendido e reproduzido em tom de naturalidade. Ainda vinculado ao dia da Consciência Negra, abordamos em sala a capoeira enquanto patrimônio sociocultural brasileiro fortemente marcado pelas religiões de matriz africana. Após uma aula introdutória ao tema, convidamos o grupo Associação Cultura Brasileira de Capoeira (ACBC) para realizar uma apresentação para os alunos no auditório da escola. A representante do grupo, mestra mainha, apresentou um histórico da capoeira no Brasil, seus benefícios enquanto prática esportiva e filosófica e suas principais características, tanto sobre os movimentos realizados quanto sobre os instrumentos tocados. Em seguida, o

grupo jogou para os alunos, demonstrando os principais movimentos, o funcionamento dos instrumentos e a dinâmica da capoeira de modo geral. Os alunos foram convidados para jogar com o grupo e mostraram-se bastante receptivos e empolgados.

A finalização do projeto consistiu na elaboração de um questionário pensado como uma forma de avaliar o posicionamento dos alunos em relação a temática após o projeto. Os alunos então responderam quatro questões: 1) o que é religião? 2) o que é intolerância? 3) pesquise um caso de intolerância religiosa que tenha acontecido no Brasil; 4) fale um pouco sobre o que você achou da apresentação do grupo de capoeira. Ao comparar a postura inicial dos alunos com as respostas dadas ao fim do projeto, a maioria parece ter passado a compreender a religião como uma ideia mais ampla e a intolerância como algo ruim e isto é de grande relevância, uma vez que tal compreensão pode torná-los mais abertos para com as diversidades. Por exemplo, em um dos questionários o aluno escreveu que compreendia religião como *vários tipos de crença como em Deus mais também em outras coisas*. Já em outro questionário, uma aluna escreveu que *a intolerância é muito ruim porque faz com que as pessoas machuquem as outras só porque elas não concordam sobre Deus*. Podemos pensar se os comentários maldosos surgidos durante as aulas não funcionariam como respostas automáticas dos alunos quando confrontados com tais questões, pois o interesse por parte dos alunos era evidente na medida em que iam conhecendo outras formas de pensar o mundo. Tal

constatação também pôde ser verificada na atividade com o grupo de capoeira, já que aqueles alunos que durante as aulas pareciam avessos à temática durante o jogo de capoeira foram os que mais gostaram, chegando até mesmo a participarem.

## **Conclusão**

Acredito ter conseguido alcançar uma parte considerável dos alunos do 6º ano A e B na Escola Municipal Agenor Ferreira Lima em 2017 com o projeto *Religião e Intolerância*. Lamento o curto tempo e a impossibilidade de dar prosseguimento ao projeto, mas espero grandemente ter contribuído, mesmo que de forma singela, para a formação daqueles alunos enquanto cidadãos. Acredito que o papel da escola – ou melhor, da educação – é fundamental diante do atual cenário de intolerância religiosa no Brasil. A contribuição dos movimentos sociais já existentes é inegável. Entretanto, acredito que somente na mudança educacional e também no posicionamento dos educadores, que muitas vezes ignoram a existência da intolerância nas escolas ou não trabalham com a temática em sala de aula, à revelia do aparato legislativo já existente, há uma alternativa consideravelmente transformadora e duradoura.

Para tanto, é necessário a adoção imediata por parte do educador e de todos aqueles que influenciam no processo de ensino-aprendizagem de parâmetros que sustentem de forma satisfatória a resolução de tais questões, como a compreensão da ideia de religião como um fenômeno cultural, portanto, diversificado e

portador de significados histórico-culturais específicos e, conseqüentemente, dentro de um contexto histórico próprio que deve ser igualmente compreendido e o estudo das múltiplas religiões a partir de um diálogo ecumênico e inter-religioso, mediado sem o caráter doutrinador por parte do professor (SILVEIRA, 2010, p. 07-10). É igualmente imprescindível que haja a reeducação dos educadores, na medida em que essas questões permanecem em muito silenciadas, inclusive durante o processo de formação dos educadores. Conforme o educador busque pensar a partir do diálogo inter-religioso e respeitoso sem se colocar como o juiz que decide sobre os que estão *salvos* e os que não estão, compreendendo que na diversidade não há somente estranhamento, mas também lições e coisas belas que devem ser entendidas a partir do seu próprio campo semântico e não pelo filtro de suas próprias convicções, vamos estar mais próximos de uma sociedade um tanto mais saudável.

## **Bibliografia**

ARAÚJO, V. A. B. de; ACIOLY, A. C. "INTOLERÂNCIA CONTRA AFRO-RELIGIOSOS: Conhecendo o candomblé dentro da sala de aula". In.: XVII Encontro Estadual de História, v. 17, n. 1, p. 568-577, 2016.

BARBOSA, E. T. Os sentidos do respeito na escola: uma análise da perspectiva da psicologia histórico-cultural/ Eveline Tonelotto Barbosa. – Campinas: PUC-Campinas, 2012. 177p.

CAPUTO, S. G. Por que Jesus pode entrar na escola e Exu não pode?. Disponível em: <<https://meujazz.wordpress>.

com/2010/01/24/por-que-jesus-pode-entrar-na-escola-e-exu-  
nao-pode/>. Acesso em: 05 nov. 2017.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. de. “A magia do novo. Índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial”. In.: Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne], Débats, mis en ligne le 30 novembre 2011. Acesso em: 28 set. 2017.

CORRÊA, A. de M. “O sagrado é divino, a religião é dos homens: territórios culturais e fronteira simbólicas, a intolerância religiosa na contemporaneidade”. In.: Espaço e cultura, UERJ, RJ, v. 1, n. 31, p. 125-138, 2012.

FERREIRA, A. B. de H. Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa/ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. – 3. Ed. totalmente revista e ampliada. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FONSECA, A. B; ADAD, C. J. C. (Org). Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. Brasília, Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.

GAVIRIA, M. A. P. “Dr. Sigmund Freud, Ensaio. Moisés e a religião monoteísta, 1939”. In.: Revista estética e semiótica, v. 4, n. 2, p. 139-157, 2014.

GOMES, C. F; PAULA, M. M. F. de; OLIVEIRA, T. F. de. “Intolerância religiosa no Brasil”. In.: Cadernos de iniciação científica da FDCL, v. 1, n. 1, p. 57-58, 2014.

GOMES, E. de C; DIDIER, H. de S; SILVA, Y. C. da. Etnografando a caminhada contra a Intolerância Religiosa. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1614>>. Acesso em: 02 nov. 2017.

OLIVEIRA, I. D. de. “Religiões afro-brasileiras e violência”. In.: Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura, v. 7, n. 35, p. 16-23, 2010.

PEREZ, L. F. Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização. Disponível em: < <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a25-lfreitas.pdf>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

QUINTANA, E. “INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA ESCOLA: O que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência”. In.: Revista fórum identidades, v. 14, n. 7, p. 127-140, 2013.

SANTOS, E. P. dos. A educação e as religiões de matriz africana: Motivos da intolerância. GT Afro-brasileiros e Educação, UNILESTE: Minas Gerais, n. 21, v. 02. Disponível em: <[www.28reuniao.anped.org.br/textos/gt21/gt21241int.doc](http://www.28reuniao.anped.org.br/textos/gt21/gt21241int.doc)>. Acesso em: 02 nov. 2017.

SILVA, A. O. “Monoteísmo e intolerância religiosa e política”. In.: Revista eletrônica do núcleo de estudos e pesquisas do Protestantismo da Escola Superior de Teologia – EST, v. 23, n. 113, p. 47-54, 2010.

SILVA, E. M. da. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. **Rever**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 04, n. 02, p.01-14, 2004. Disponível em: <[https://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2004/p\\_silva.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf)>. Acesso em: 01 nov. 2017.

SILVA, K. V. Dicionário de conceitos históricos. São Paulo: Ed Contexto, 2009.

SILVEIRA, R. M. G. Diversidade Religiosa. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/03/03\\_rosa2\\_diversidade\\_religiosa.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/03/03_rosa2_diversidade_religiosa.pdf)>. Acesso em: 25 out. 2017.

ROMÁN, C. S. El reinado de Amenofis IV - Akhenatón. Logroño: Facultad de Letras y de la Educación, 2014, 36p.

# AS MULHERES NEGRAS NOS ANÚNCIOS DE JORNAIS NA CIDADE DE BELÉM DO PARÁ NO SÉCULO XIX (1850 - 1890)

Noêmia Gonçalves Silva<sup>149</sup>

Giseli Deprá<sup>150</sup>

## Introdução

A mulher negra, em todo período de escravidão esteve em uma situação de inferioridade, tanto por ser mulher, quanto por ser negra. Nesse sentido a discussão promovida por esse artigo tem como intenção valorizar a sua história, propiciar historicidade às mulheres e refletir como a trajetória das escravas negra influenciou as transformações ocorridas no país. Existem diversas problemáticas já formuladas que possibilitam compreender como foi a escravidão negra no Brasil, contudo, a temática deste artigo é analisar como a mulher negra esteve representada nos anúncios de jornais na cidade de Belém (PA) na segunda metade do século XIX.

O recorte definido para o estudo é de 1850 a 1890, na cidade de Belém. O período em questão antecede a criação da República e conseqüentemente, o país transita em um campo de profundas transformações, sociais, econômicas, culturais e políticas. A capital paraense, conforme

---

<sup>149</sup> Licenciada em História pela Universidade Estadual de Roraima (UERR) Especialista em História da Amazônia pela Universidade Estadual de Roraima (UERR).

<sup>150</sup> Professora do Curso de Licenciatura em História e de Especialização em História da Amazônia na Universidade Estadual de Roraima (UERR).

escreveu Soares (2008), estava passando por importantes transformações no século XIX, de um período transacional de Belém das bananeiras, para a Belém da borracha e posteriormente a Belém moderna<sup>151</sup>. A fim de compreender um pouco mais sobre o cotidiano da mulher negra no final do Brasil escravista, paralelo as transformações ocorridas na cidade de Belém nas décadas que precedem a República, o artigo tem como objetivo analisar como era o tratamento dado as escravas urbanas nos jornas de maior circulação na capital paraense.

A metodologia adotada para o desenvolvimento desta investigação, pauta-se na análise dos jornais: Treze de Maio e Diário do Comércio – Jornal Commercial, político e noticioso. E com a finalidade de melhor conduzir a pesquisa foram selecionados recortes principalmente da parte destinada aos “anúncios” destinados à comercialização de escravas: As informações contidas nestes anúncios, fornecem pistas para compreender como as mulheres negras estavam inseridas na sociedade paraense oitocentista.

A pesquisa explorou fontes em formato digital, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira, da Biblioteca Nacional, que é a mais antiga instituição cultural brasileira, com mais de 200 anos de fundação, considerada uma das principais bibliotecas nacionais do mundo. E o que a caracteriza como Biblioteca Nacional é o fato desta ser

---

<sup>151</sup> Este título teria sido herdado pela cidade após a Belle Époque, na qual a cidade teria o seu espaço urbano reformulado pelas riquezas provenientes da borracha para a construção da Belém moderna (SOARES, 2008, p.21)

beneficiária do Instituto do Depósito Legal, por elaborar e divulgar as bibliografias brasileiras, por meio de catálogos online e ser um centro nacional de permuta bibliográfica, com campo de ação internacional. Os jornais Treze de Maio e Diário do Comércio – Jornal Commercial, político e noticioso referente ao período aqui abordado, estão disponíveis em seu acervo digital, onde é possível encontrar os anúncios analisados para o desenvolvimento deste trabalho.

A análise destes materiais da imprensa escrita fornece ricas informações que possibilitam visualizar como o escravo estava inserido na sociedade paraense, na segunda metade do século XIX. Busca-se para tanto, observar a presença das mulheres negras nas páginas dos principais jornais de circulação na cidade de Belém. A escolha e seleção destas fontes foi definida em função da forte influência que os jornais exerciam-no contexto urbano oitocentista.

Ao longo do texto o artigo tratara sobre “A importância de estudar as mulheres”, “Belém do Pará no século XIX”, “A escravidão negra em Belém do Pará”, “A mulher negra na cidade de Belém” e “Considerações Finais”. Essa organização apresenta informações que perpassam sobre os processos históricos de ausência de estudos sobre a mulher e/ou o papel coadjuvante que elas ocuparam na historiografia até meados do século XX. Contextualiza o cenário da escravidão e o estereótipo negativo atribuído aos negros, e também compartilha dados sobre o cotidiano das escravas negras em Belém do Pará.

## **A importância de estudar as mulheres**

Ao direcionar estudos para uma categoria social específica, cabe destacar que ao longo da história da humanidade as sociedades “sempre fizeram diferença entre homens e mulheres, e nesse intento utilizam-se todo tipo de mecanismo para fazer com que eles identifiquem-se com um padrão de comportamento considerado adequado” (PASSOS, 1999, p. 19).

No que se refere abordar aspectos sobre a História das Mulheres, Scott afirma que “parece não haver mais dúvida de que a história das mulheres é uma prática estabelecida em muitas partes do mundo” (SCOTT, 2011, p. 65). Neste sentido, a história das mulheres ganha destaque e conquista um campo de estudo na historiografia.

É recorrente nos estudos voltado às mulheres incluí-las como sujeitos da história, sugerindo modificações e questionando a prioridade relativa que é dada a história do homem em oposição a história das mulheres, diz Scott (2011, p. 78-79). Verifica-se que até meados da segunda metade do século XX, as pesquisas voltavam-se mais para o homem como o sujeito principal, deixando a mulher à margem. A mulher não era reconhecida como sujeito da história, não possuía um protagonismo, sendo assim uma coadjuvante na historiografia.

Ao longo de quase todo o século XX os historiadores das mulheres achavam difícil inseri-las nos seus estudos, esta tarefa exigia reconceituações que inicialmente não estavam preparados para fazê-lo, mas de algum modo era

necessário pensar na diferença e como a sua construção definiria as relações entre os indivíduos e os grupos sociais, aponta Scott (2011, p. 88). Originada desta preocupação surge a categoria de gênero, uma vez que, algumas teóricas do feminismo perceberam a vulnerabilidade dos termos mulher ou mulheres ao trazerem em seu bojo uma força de legitimação apoiada no corpo biológico desse sujeito, complementam Colling e Tedeschi (2015, p. 305).

O gênero pode ser entendido como uma categoria de estudos das relações sociais entre homens e mulheres e como essas são organizadas em diferentes sociedades, épocas e culturas, relatam Silva e Silva (2009, p. 166). Para tanto, um dos principais conceitos sobre gênero aqui utilizado, sustenta-se nos estudos da historiadora norte americana Joan Scott que destaca que “gênero é tanto um elemento construtivo das relações sociais, fundado sobre as diferenças percebidas entre os sexos, quanto uma maneira primária de significar relação de poder” (SCOTT apud TILLY, 1994, p.48).

No que se refere a mulher negra, apesar de nas últimas décadas haver avanços nas pesquisas para valorizar a história das mulheres e o seu papel na historiografia brasileira, o estudo de seu cotidiano ainda é pouco abordado, principalmente no recorte temporal que envolve o século XIX. E este trabalho desenvolve-se com a intenção de contribuir para o campo de estudos que envolvem as mulheres, especificamente as escravas na segunda metade do século XIX, na sociedade paraense.

Antes de qualquer coisa, é preciso situar o recorte espacial e temporal que envolve o objeto de estudo aqui

proposta. E para compreender a presença da mulher negra na sociedade paraense é necessário esclarecer que nas décadas que precedem a República, a cidade de Belém estava passando por um processo de significativas transformações, “A cidade desfrutava o período áureo da economia gumífera, a qual adquiriu considerável espaço entre as atividades agrárias exportadoras, desenvolvidas na província de Grão-Pará” (ALMEIDA, 1995, p. 28).

Em meio a essas transformações de caráter econômico, social e estrutural na cidade de Belém, os meios de comunicação ganharam destaque, uma vez que, “A imprensa de Belém é pioneira na Amazônia brasileira, não só quanto ao surgimento do primeiro jornal O Paraense (1822), mas também a publicação do primeiro diário, O Diário de Gram Pará (1853), ao qual outros se seguiram na mesma década” (SEIXAS, 2012, p. 2). O desenvolvimento social e econômico que contemplou a cidade de Belém ao longo do século XIX, esteve simultaneamente acompanhado pelo surgimento do primeiro jornal da região amazônica no Estado, o jornal O Paraense. Neste interim o jornal assume-se como um marco importante na sociedade paraense desde o início do século XIX, quando o Brasil vivia um processo de reestruturação com a independência de 1822. Paralelo as transformações sociais os meios de comunicação de imprensa, que na época eram basicamente os jornais, passam a ser importantes instrumentos de divulgação dessa nova configuração da capital paraense.

E simultâneo a essa modificação na estrutura urbana, a análise dos principais jornais de circulação na cidade

de Belém ao longo do século XIX contribuem para uma percepção de como atuava a sociedade em seu dia a dia, incluindo também os escravos, conseqüentemente as mulheres negras. Nesse contexto, o jornal configurava-se como um dos “espaços que definem e redefinem a condição negra e negro, escrava e escravo” (SCHWARCZ, 1987 apud SILVA, 2013, p. 692)

Os principais jornais da cidade de Belém, além de propagar as transformações, também eram um espaço para os senhores de escravos e as elites urbanas anunciarem/comercializarem suas peças. Os jornais denunciam os hábitos e costumes dos homens e mulheres negras, que iam ao desencontro da “modernização” empreendida pela sociedade paraense. A historiadora brasileira, doutora em História Social Conceição Almeida mostra que nos jornais da cidade, existem referências a ocupações exercidas pelas mulheres negras, como vendedoras de açaí, de flores, de doces, cozinheiras, criadas, amas de leite, lavadeiras, prostitutas, entre outros (ALMEIDA, 1995, p. 36). A partir de pesquisas já realizadas pela historiografia, é possível perceber que as mulheres eram vistas como mão de obra barata, e muitos dos seus serviços eram expostos a população, pelos jornais, que faziam seus anúncios, como objetos de usos diversos.

De acordo com as reflexões realizadas pelos autores supracitados pode-se verificar que, com o desenvolvimento das cidades, a imprensa ganhava cada vez mais destaque e se tornava uma das principais fontes de informação. Os jornais tornaram-se um dos principais

e mais importantes instrumentos de comercialização de escravos e escravas.

### **Belém do Pará no século XIX**

No decorrer do século XIX, a transformação da paisagem urbana foi uma das diversas modificações acontecidas na capital paraense. Essas transformações sofreram influência pelo processo modernizador de transição do que foi chamado de Belém das Bananeiras<sup>152</sup> para a Belém da Borracha<sup>153</sup>, que deixou para trás a Belém das Bananeiras e posteriormente a Belém da Belle Époque, neste último caso as transformações iniciaram-se na década de 1870 e foram se estabelecendo até 1910, por consequência “marcaram internacionalmente o final da Belle Époque e expressaram a dissolução da organização econômica do século XIX – do que certamente a Amazônia não estaria isolada” (DAOU, 2004, p. 64). Nesse período, a cidade de Belém “passou por profundas transformações em sua paisagem urbana. Na prática isso significou que esta capital passou por uma fase de transição em que a própria cidade teve a sua fisionomia urbana completamente modificada, para se tornar a Belém moderna” (SOARES, 2008, p.21).

<sup>152</sup> Era a cidade de Belém em sua fase de transição, mais ou menos compreendidos entre as décadas de 1850 – 1860. Neste caso, optou-se por chamar a cidade desta forma, por esta ter sido a vegetação que chamou atenção de alguns naturalistas que visitaram Belém durante esse período de transição. (SOARES, 2008, P. 21).

<sup>153</sup> A partir de 1850, a cidade de Belém entra numa nova fase de desenvolvimento econômico: o ciclo da borracha. Esta foi uma era, se assim podemos dizer de luxo e da modernização em que a cidade tornou-se mundialmente conhecida por seu produto notável, a borracha. (SOARES, 2008, p. 35)

Inaugurou-se por sua vez, um período importante para a região e para a cidade. Nesse contexto, Belém fazia parte do panorama de reorganização do desenvolvimento das cidades, com base nos moldes do moderno, civilizado e progresso, de influência europeia.

Uma outra questão que pode ser notória em relação ao desenvolvimento de Belém é que a mesma fazia parte do panorama de desenvolvimento das cidades, que consistia principalmente no “afastamento das classes pobres dos limites urbanos, em virtude de ordem estética. Porém que rompe com os padrões coloniais e o cosmopolitismo são parte de um vocabulário comum às cidades progressistas transformadas pelo urbanismo técnico (DAOU, 2004, p. 24-25). As modificações sofridas pela cidade de Belém se igualavam ao processo de desenvolvimento das outras regiões, uma vez que envolvia os interesses principalmente das elites do período.

Na última década do século XIX, aos olhos dos paraenses, a cidade ainda deixava a desejar, pois sob alguns aspectos mantinha traços do urbanismo colonial, que foi superado e modificado no decorrer das décadas seguintes. Contraio a essa impressão de atraso, Daou registrou que:

Já no fim de 1894, o Pará (leia-se Belém) era uma cidade com área igual a Madri, cortada por amplas avenidas e grandes estradas direcionadas para os novos bairros que recebiam as famílias em processo de elevação social. Praças ajardinadas, edifícios de administração pública, várias escolas, hospitais, asilos e cadeia compunham as instituições de controle e reprodução social. Completavam o conjunto urbano, com seus serviços e

numerosas atividades, os estabelecimentos industriais [...]. As quase 100.000 pessoas que viviam em Belém dispunham ainda de instituições culturais e recreativas, religiosas e laicas. Nas docas do Pará, chegavam duas companhias inglesas, fazendo de dez em dez dias a navegação para Lisboa, Havre, Liverpool, Antuérpia, Nova York, Maranhão, Ceará, Pernambuco e Manaus [...].(DAOU, 2004, p. 29-30).

Pode-se perceber no trecho citado, no final do século XIX, na cidade de Belém era indiscutível a prosperidade visível nas ruas, na monumentalidade das avenidas e na euforia retratada na agenda dos acontecimentos culturais e sociais, conforme registrava alguns jornais, complementa o autor.

Em Belém, no período de 1850 a 1890 é possível perceber que “as modernizações ocorridas enquadravam-se no projeto modernizador e urbanizador defendido pelas elites dirigentes. Todavia é inegável que simultaneamente a estas transformações, Belém conhecia profundos contrastes” (ALMEIDA, 1995, p. 28). Contrastes esses entre as características da população e a urbanização da cidade, exigiu um progresso na modernização por parte da elite, mas em contrapartida a população mais pobre estava desamparada e, portanto, a margem desse processo modernizador. De acordo com a afirmação de Almeida “o ideal de progresso e de modernização é concebido pelas elites e colocados nos seus discursos como um projeto para a totalidade da cidade, não contemplou a todos, havendo, portanto, um esquadrinhamento social do espaço urbano” (ALMEIDA, 1995, p. 28). Ocorria uma divisão social no espaço urbano, lidada diretamente ao progresso, onde parte da população não foi contemplada.

Com a modernização surge também a necessidade de uma cultura europeizada, notadamente a parisiense que estimulou as mudanças urbanas nas áreas centrais da cidade, onde “surgem os boulevards, as praças remodeladas e os belos cafés, espaços de sociabilidade simbolizando o ‘moderno’ onde a elite vivenciava os seus devaneios europeizados” (TRINDADE, 1995, p. 42). Percebe-se que a influência europeia foi muito forte na região, repercutindo nas inspirações parisienses do desenvolvimento da cidade e da sociedade.

### **A escravidão negra em Belém do Pará**

A história do negro no Brasil sempre foi ligada a própria história do país, exemplo disso, que a escravidão negra esteve presente há mais de três séculos, não que a escravidão esteja relacionada ao negro em todo o mundo, mas no Brasil, a escravidão predominantemente envolveu a população de origem africana. Silva e Silva, apontam que:

No Brasil, o negro é o afrodescendente e historicamente esta associado à instituição da escravidão. Esta, no entanto, é consideravelmente mais antiga e mais difundida que a colonização da América, e não esteve sempre associada aos africanos. [...]. Foi a escravidão na Idade Moderna que se baseou totalmente no tráfico de escravos africanos, estabelecendo os negros africanos como sinônimos de escravos no Ocidente. [...] No entanto, os séculos XVII, XVIII e XIX conheceram um tráfico de escravos sem precedentes no mundo. O fluxo de pessoas sequestradas e trazidas para a América era inédito e gigantesco. Logo, africano passou a ser sinônimo de escravo na América e na Europa, e a associação entre a cor da pele escura e a escravidão passou a ser constante. (SILVA; SILVA, 2012, p. 312 – 313).

Pode-se perceber no trecho supracitado que a chegada do negro no Brasil, já estava diretamente ligada a um sistema escravista da idade moderna, onde o tráfico de africanos se difundiu para o ocidente. Entre os séculos XVII e XIX na Europa também esse tipo de escravidão também foi muito difundida, interferindo diretamente no Brasil colônia.

Ao direcionar a pesquisa à questão do negro na sociedade paraense, existe uma certa complexidade, pois no que se refere a presença e exploração da mão de obra escrava negra na região amazônica ha predominantemente uma negação de que esta tenha existido. Porém essa afirmativa foi desconstruída há muito tempo, de acordo com o historiador e antropólogo paraense Vicente Salles em sua “Obra o Negro no Pará: Sob o regime da escravidão” (1971), traz uma abordagem diferente, tratando justamente da escravidão negra na região. O autor apresenta os processos pelos quais a mão de obra negra foi utilizada na Amazônia, embora com uma representação menor em relação as outras regiões.

Salles em sua pesquisa mostra que mesmo com a ausência de estudos especiais sobre o negro na região amazônica, é possível reunir uma abundante documentação (SALLES, 1971, VII). Dessa forma percebe-se que existe uma série de fontes históricas que legitimam a presença do negro no Pará, e que os identifica como sujeitos ativos na sociedade, ainda que na condição escrava, ou seja, não tinham autonomia e estavam subordinados aos seus senhores.

Salles apresenta alguns dados quanto a quantidade de negros que chegaram no Pará no século XIX:

No ano de 1810 deram entrada no Pará e foram despachados na alfândega 772 escravos brutos, vindos em direitura dos portos da África; em 1813 entraram e foram despachados 323 negros brutos vindos da África e 85 escravos de diversos portos do Brasil; em 1814 chegaram de Angola 217 e de outros portos brasileiros 268; em 1815 136 da África e Reino de Angola em partícula e 199 de outras partes do Brasil; em 1816, 934 de procedência africana e brasileira (BARATA apud SALLES, 1971, p. 50-51).

Os dados indicam a entrada de escravos em toda região do Pará ao longo do século XIX. Em completo a estas informações sobre a chegada dos escravos na região, de acordo com o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA) na primeira metade do século XIX era grande a quantidade de escravos vindos para a região, em 1822 a maioria da população paraense era de escravos. Em 1839 Souza Franco, em seu discurso na Assembleia Legislativa já questionava a sonegação do número de escravos que os senhores costumavam fazer e estimou em 4.580 o número de escravos em Belém do Pará. Já em 1843 houve uma queda no número de escravos em decorrência das fugas para os mocambos, neste ano os escravos correspondiam a um terço da população total. (CEDENPA, 1989, p. 35)

Outro fator importante relacionado a escravidão na região é que “a divisão do trabalho na Província do Grão-Pará foi o mesmo estabelecido no Brasil, um sistema escravocrata com as mesmas características e especializações. [...] alugar um escravo era a maneira que o senhor de escravo tinha para tirar proveito do investimento

realizado na aquisição do escravo” (GUTIERRES, 2013, p. 46). Os senhores de escravo, aproveitavam dessas “peças” para que estes gerassem lucros, além de trabalho.

Por se tratar de uma cidade com características predominantemente urbana é denominada de escravidão urbana. O escravismo acabou por dominar as relações de produção, constituindo-se na estrutura fundamental dessas sociedades. O sistema compulsório de trabalho precisou ser adaptado às necessidades e características próprias da vida urbana. “Uma vez instalada, as escravidões nas cidades eram fundamentalmente a mesma onde quer que tenha existido, e as semelhanças da vida urbana eram mais importantes para a instituição, do que as diferenças locais, regionais ou temporais.” (ALGRANTI, 1988, p. 47)

De acordo com Algranti, percebe-se o quanto a escravidão urbana, mesmo que em locais diferentes assume características comuns. Os escravos transitam pela cidade, porém estavam a serviço de seus senhores, muitos encontravam-se nas vendas, nos carregamentos e em diversos ambientes das cidades, caracterizados como escravos de aluguel ou escravos de ganho.

Os escravos de aluguel, de acordo com dados do CEDENPA eram aqueles que sabiam algum ofício específico, geralmente eles eram carpinteiros, ferreiros, tecelões, pintores, pedreiros, mecânicos entre outros trabalhos que não recebiam status social. Uma característica desses escravos é que alguns conseguiam ganhar a sua carta de alforria quando eventualmente tornavam-se mestres. Por sua vez, os escravos de ganho, se confundem

com os de aluguel, porém estes realizavam mais as tarefas das ruas, eram mercadores ambulantes, entregadores, etc. Muitos podiam até pernoitar fora da casa do seu senhor, porém algumas leis foram criadas para que proibissem os escravos de alugar imóveis. (CEDENPA, 1989, p. 21)

Estes escravos de aluguel e de ganho, tinham “liberdade” em transitar pela cidade, porém eram a todo o momento fiscalizados, uma vez que havia um constante controle exercido por meio do Códigos de Postura do Município que controlava as ações dos escravos e escravas da cidade. Essa forma de controle é percebida por exemplo, na medida em que eram proibidos de alugar imóveis, ou seja, é uma forma de garantia que estes não teriam um lugar na cidade, exceto a casa do seu senhor.

### **A mulher negra na cidade de Belém**

Os estudos realizados sobre a mulher negra conquistaram paulatinamente espaços nas pesquisas sobre a escravidão, pois não se pode negar que a mulher escrava também passou por diversos processos que também se assemelham as dos homens. E quando o pesquisador passa a compreender esse processo, “pretende-se destacar a condição particular e específica dessas mulheres, buscando recuperar na interconexão entre escravismo e patriarcado, as estratégias de resistência e as maneiras como a mulher escravizada procurava a liberdade, ou a liberta procurava ascender socialmente” (PENHA, 2010, p. 02). É necessário fazer uma tentativa de se apreender, com o máximo rigor possível, as ambiguidades que atravessam a experiência

das mulheres negras, escravas ou libertas, em um “quadro social que as oprimia, partindo da análise de que as mulheres negras participavam da sociedade escravista tanto na condição de escrava quanto de liberta e livre com demandas específicas e maneiras próprias, dada sua condição naquele quadro social”. (PENHA, 2010, p. 02)

Penha (2010), acrescenta que as mulheres negras possuíam diversas experiências no sistema em que as oprimia, participando ativamente da sociedade na qual estavam inseridas. E por sua importância social, a mulher negra deve estar sempre presente quando a questão for escravidão, pois sempre atuaram de forma ativa. Elas possuíam suas particularidades como qualquer outra mulher, inclusive nos serviços que laboravam, por isso não podem ser somente coadjuvantes da história, ainda que estivessem na condição de escravidão.

No que se refere as particularidades da mulher negra na cidade de Belém no século XIX, Almeida diz que, desenvolviam seu dia a dia nos diversos locais públicos da cidade. Ocupavam ruas e praças ou desenvolviam atividades domésticas no interior da moradia de seus senhores ou nas residências de outrem. “Elas reproduziam sua existência em meio a muitas desavenças e tumultos pertinentes às contradições que emergiam do processo burguês de urbanização vivenciado pelos habitantes da cidade”. (ALMEIDA, 1995, p. 29).

Percebe-se que as mulheres negras possuíam a mesma forma de transitar dos homens negros, principalmente pelo fato de estarem mais ligadas aos trabalhos domésticos,

tendo que conciliar estes também com seus trabalhos nas praças como escravas de ganho. As mulheres eram utilizadas como vendedoras, vendiam licores, doces, cigarros, além de ter outras funções como amassadeiras de açaí e tacacazeiras. algumas escravas de ganho também eram usadas para a prostituição (CEDENPA, 1989, p. 21).

Palha acrescenta que os principais afazeres dessas trabalhadoras urbanas eram: “cozinhar, engomar, lavar, costurar e servir como ama de leite eram atividade que apareciam de modo comum nas seções “anúncios” ou “avizos” dos periódicos paraenses, geralmente associadas ao público feminino, o que não excluía a participação dessas trabalhadoras em atividades vinculadas aos trabalhadores do sexo masculino” (PALHA, 2011, p. 93-94). Esses afazeres eram mais comuns entre as mulheres, por serem serviços considerados domésticos, ou seja, para as mulheres negras, que além de possuir as especificidades dos seus serviços, ainda eram capazes de realizar atividades ditas masculinas. Dessa forma, as mulheres negras eram capazes de realizar os diversos trabalhos, e era uma característica específica da escravidão urbana.

Em relação as múltiplas funções exercidas pelas escravas, uma análise dos anúncios (dos jornais) feita por Palha, revelam que “as trabalhadoras escravas tiveram envolvidas, em sua maioria, em atividades relacionadas ao espaço doméstico, assim como evidencia o uso dessa mão de obra no aluguel, a exemplo das cativas amas de leite, ou no ganho, a exemplo das quitandeiras” (PALHA, 2011, p. 95). Além dos serviços domésticos, também tinham que

se dedicar às funções da casa e da rua. E neste cenário, o jornal impresso era um dos principais meios para os senhores divulgar e negociar essas “peças”.

A parte dos jornais destinada aos “anúncios”, era comumente utilizada pelos donos de escravo para comercializavam suas peças. E nestes anúncios não foi difícil de encontrar a negociação de escravas negras, como segue exemplo: “o agente carvalho compra uma ou duas escravas, sendo novas e sadias e as pagas por bom preço” (Diário do Comércio - Jornal Commercial, político e noticioso, ed. 00018 de 24/01/1859, p. 03). Este mesmo anúncio se repetiu nos dias 15 e 26 de janeiro e mostra duas das exigências sobre como deveriam ser as escravas: a primeira característica recorrentemente e importante nas negociações é a pouca idade; a outra a saúde. Exigia-se que estas fossem sadias, pois com essas premissas as “peças” teriam melhores condições para trabalhar e assim a sua venda representaria mais lucro para seus donos.

A respeito do comércio de escravas e seus serviços, o jornal Treze de Maio na parte destinada aos “anúncios” apresenta por exemplo, a seguinte chamada: “Aluga-se huma bôa ama deleite; a quem quiser dirigija-se a D. Maria Balbina de Queiroz Bolonha em casa de Joaquim Ignacio Tavares da Cruz na Rua Nova. N. 26” (Jornal Treze de Maio, 22 de Fevereiro de 1845, n.484). Evidencia-se a facilidade com que as escravas eram expostas, elas eram anunciadas como produtos de vendas e trocas. E os anúncios dessas mulheres não eram poucos em relação aos anúncios dos homens, Palha (2011) aponta por exemplo que “a razão

entre homens e mulheres escravos, obtida através dos anúncios de jornais aponta uma equivalência na presença de mão de obra feminina e masculina no mercado urbano de escravos em Belém, ou pelo menos o interesse por ambos os grupos de trabalho (PALHA, 2011, p. 93)

Por sua vez, o Jornal Treze de Maio noticiava o seguinte anúncio: “vende-se huma escrava de idade de 16 a 18 annos própria para ama de leite, por lhe ter morrido o filho na ocasião do parto: também lava roupa. Quem a pertencer dirija-se a travessa de S. Matheus casa n. 65 proxima a Rocinha do Sr. Jaime Bricio” (Jornal Treze de Maio, 12 de novembro de 1845, p. 4, n. 555). Neste caso, nota-se que a escrava é anunciada como própria para a função de ama de leite, mesmo que possuindo outras habilidades, principalmente pelo fato de ter perdido um filho no parto.

O que também diferenciava na hora da negociação das escravas, pois a mesma poderia ser negociada com cria ou sem cria. Além desse detalhe de estar amamentando a sua cria ou não, existia todo um processo para a escolha das amas de leite, como:

Uma ama deve ser sadia, dotada de constituição vigorosa: o seo semblante conven, que seja animado , e jovial. Bom e que não seja gorda, nem magra , que possua dentes alvos , e um hálito suave à fim de que, abraçamdo-se com ella, a criança não respire um ar infecto. As mamas serão d’uma grossura mediana , nem muito duras nem moles. Os mamelões devem ser firmes e sufficientemente espessos, para que o menino os possa apanhar com facilidade (MELLO apud GUTIERRES, 2013, p. 73).

Com essa afirmação nota-se o controle sobre o corpo das amas de leite, e controle era sempre referente as aparências físicas das amas de leite.

Não importava em quais funções que eram requisitadas ou anunciadas, as aparências físicas e a idade das escravas eram fatores importantes nas negociações. No *Jornal Treze de Maio*, eram muitos os anúncios que enfatizavam as características físicas, como esses três exemplos a seguir: 1) “Preciza-se de uma preta de idade a 15 a 30 annos que saiba lavar e vender na rua, quem a tiver dirija-se a Joaquim Francisco Garcia, na Rua da Trindade casa n. 32” (*Jornal Treze de Maio*, 25 de fevereiro de 1846, p. 4, n. 583); 2) “Quem tiver para alugar uma escrava boa lavadeira, e engomadeira, mande apresenta la na rua de Santo Antonio so Dr. Dacia, que com ele tratara do ajuste” (*Jornal Treze de Maio*, 05 de Agosto de 1848, p. 4, n. 583) e 3) “João Antonio Ferreira Campos, tem para alugar duas escravas, uma para ama de leite, e outra oara o serviço de uma casa: quem as pretender dirija-se ao anunciante” (*Jornal Treze de Maio*, 05 de agosto de 1848, p. 4, n. 823).

Nos exemplos 1, 2 e 3, pode-se perceber as exigências das condições, principalmente físicas para se negociar as escravas. A idade também era sempre um fator importante, assim como, suas habilidades, uma vez que, de forma geral deveriam lavar, vender, servir a casa e também serem amas de leite.

Observa-se também na análise das informações extraídas do *jornal treze de Maio*, que, o interesse principal era o lucro que estas gerariam para seus senhores e seus negociantes, que escreviam os anúncios de acordo com os interesses de mercado. A exemplo, o anúncio de 10 de Janeiro de 1849: “Nas cazas de sobrado na rua de S.

João pegado a esta Typografia, tem paro vender escravas de muito bons costumes, sabem lavar, cozinhar e fazer o serviço de uma casa [..]" (Jornal Treze de Maio, 10 de Janeiro de 1849, p. 12, n. 865 - 866). Neste caso, as escravas tinham um diferencial, possuíam muitos bons costumes de acordo com o vendedor, ou seja, uma qualidade extra que consequentemente se reverteria em lucro.

Além dos "anúncios", era constante o registro de notícias relativas aos escravos na página de "Repartição da polícia", como por exemplo o caso dos escravos Firmino e Lina, cuja denuncia foi registrada na página policial, da seguinte forma: "Firmino e Lina, esta parda e aquele preto, escravos de Damaso Melchiades Barata, para a Bahia" (Relação de pessoas despachadas no dia 19. Diário do Comércio - Jornal Commercial, político e noticioso, ed. 00018 de 24/01/1859, anno V., p. 02). Apesar da notícia relatar que a mulher é parda, ressalta a condição de escrava. Uma característica que cabe aqui destacar é a questão de que muitas negras apareciam nos anúncios como fugitivas, mesmo acompanhadas de algum companheiro, ou seja, de uma presença masculina, estas também ousavam fugir, e não era uma questão incomum nos jornais da época os casos de fugitivas.

Além dos escravos capturados que eram registrados na parte de repartição da polícia, era possível encontrar também registros dos escravos fugidos, como no caso da escrava Elizia:

Elizia, preta de 18 a 20 annos, magra, dentes limados, com falta de alguns na frente, e nos queixaes, pés grandes e mal

feitos, andar como a cambaia, corpo celado, tem sinais de açoutes no acemto, fala meia fanhosa, seios grandes e cahidos, he cazadas com o mulato José. Esta escrava foi comprada ao comerciante Lustoza de Gurupá, hoje em Macapá (Diário do Commércio – Jornal Commercial, politico e noticioso, ed. 00019 de 25/01/1859, anno V., p. 04).

Neste registro do Diário do Comércio, nota-se que a escrava além de dada como fugitiva, também é exposta em todas as suas características físicas minuciosamente detalhada, inclusive com sinais de que a escrava tinha marcas de castigo, para dessa forma destacar ainda mais a sua condição e até mesmo o seu comportamento. Uma outra questão, é que o jornal também revela quem seja o seu marido, também escravo, além de o dono, citando o nome de ambos, e relacionando a mesma a nomes masculinos, colocando-os também no anuncio do jornal.

Os casos de fugas não eram publicações exclusivas somente do Jornal Diário do Commércio. Pode-se encontrar casos também no Jornal Treze de Maio, que noticiava na sessão de avisos, a seguinte informação:

Fugio na segunda feira 10 de fevereiro a José Bento da Silva, uma cafuza sua escrava e que tinha sido do Rd<sup>o</sup> Conego Jesus, de nome Brigida, idade 40 a 50 anos, baixa e magra e alguns cabelos brancos, dirigio-se para a estrada do arsenal, por onde e por outra parte na Cidade, he porvavel esteja acoutada por algum calogi: quem a agarrar e a entregar ao Sr. Vicente Antonio de Miranda a quem esta vendida, será recompensada, ó a mesma se podera ir apresentar ao mesmo sr. Miranda (Jornal Treze de Maio, 19 de fevereiro de 1845, n. 485).

Pode-se perceber nesse anúncio que a escrava mesmo com uma idade mais avançada, tornou-se fugitiva e que

esse fator não interferiu na fuga. As notícias relacionadas às fugas de escravas sempre foram muito frequentes nos diferentes jornais. Mesmo acompanhadas ou não de outros escravos, encontravam-se relatos de escravas negras fugitivas.

Neste outro anúncio do Jornal treze de maio, encontra-se mais um caso de escrava fugitiva:

Fugio na madrugada do dia 20 do corrente mez huma escrava cafuza, de nome Joaquina, com 26 anos de idade, boca grande, nariz chato, dentes podres, cara redona, cabelo curto e algum tanto encarapinhado, altura regular, pelle grossa, com signaes bexiga no rosro, está gravida, apresenta nas costas indícios de ter sido castigada, e sobre os calcanhares tem grossos calos; é engomadeira e levou vestido camiza de algodão e saia de ricado. Quem a conduzir a seu senhor, o Tenente Coronel Proopio Antonio Rolla, ou ao senhor Capitão Francisco Rodrigues Corrêa, será gratificado (Jornal Treze de maio, 25 de janeiro de 1855. P. 4, n. 440).

Pode-se notar que o anuncio, se refere a uma mulher nova, porém com bastante sinais de maltrato, como os dentes podres e grossos calos nos calcanhares, além de ter as costas açoitada, em sinal de castigo.

A ênfase aos sinais de castigo eram quase uma regra quando a notícia tratava de escravos fugidos, como demonstra Palha (2011): “Os anúncios de fugas eram ricos nesse tipo de informação, pelas descrições que eram feitas dos trabalhadores evadidos, cheia de detalhes, desde o tipo de cabelo a cor da pele as marcas corporais, de origem étnica, mas também de violência física e doenças” (PALHA, 2011, p.109). Após esta análise dos anúncios de jornais, é possível identificar que de fato existiu a diferença

na forma de expor as mulheres negras em anúncios, pois isso era fator determinante nos jornais.

### **Considerações finais**

Essa pesquisa atentou-se para a questão dos anúncios como forma de negociação e exposição das mulheres negras em Belém no período de 1850 a 1890, como forma de compreensão de como essas mulheres estavam expostas nos jornais. Muito ricas foram as informações encontradas nos jornais e nas reflexões bibliográficas. Estudar as mulheres negras é um desafio, mas ao mesmo tempo é significativo uma vez que contribui para a ampliação de estudos no campo da historiografia. A diversidade de fontes e documentos analisados para o desenvolvimento desta pesquisa permitiu conhecer detalhes particulares no processo da escravidão negra feminina no país.

A pesquisas com fontes da imprensa escrita, assumiu-se importante no processo de compreensão de um sistema que lucrava com os anúncios das escravas, e que era uma ferramenta de exposição das mulheres, principalmente no que se refere as suas características físicas. Percebeu-se que esses anúncios detalhavam características diversas das escravas, inclusive as marcas de castigo. As informações relativas a sinais de castigo pelo corpo encontravam-se mais em anúncios de escravas fugidas, como uma forma de mostrar e comportamento rebelde dessas mulheres. Para a venda e aluguel de escravas, informação relativas a sinais de castigos eram quase ausentes dos anúncios os jornais, pois indicavam indisciplina e, portanto, uma influência negativa no processo de compra e venda.

Por meio das informações analisadas nestes jornais de significativa circulação na cidade de Belém, pode-se compreender que as mulheres negras, passaram por diversas situações de exposição, em que sua condição era predominantemente de objeto de negociação entre senhores de escravos. Os jornais - por meio dos espaços destinados aos anúncios-, eram importantíssimos instrumentos de comunicação e consecutivamente contribuíram de forma direta nesse processo de negociações.

Percebeu-se que as escravas negras possuíam conciliavam os trabalhos domésticos com os trabalhos nas praças como escravas de ganho. Estas mulheres eram utilizadas como vendedoras de licores, doces, cigarros, além de ter outras funções como amassadeiras de açaí e tacacazeiras. Algumas escravas de ganho também eram usadas para a prostituição.

De forma geral as características de: cozinhar, engomar, lavar, costurar e servir como ama de leite eram atividade que apareciam de modo comum nas seções “anúncios” ou “avizos” dos periódicos paraenses, geralmente associadas ao público feminino, o que não excluía a participação dessas trabalhadoras em atividades vinculadas aos trabalhadores do sexo masculino. Esses afazeres eram mais comuns entre as mulheres, por serem serviços considerados domésticos, ou seja, para as mulheres negras, que além de possuir as especificidades dos seus serviços, ainda eram capazes de realizar atividades ditas masculinas. Dessa forma, as mulheres negras eram capazes de realizar os diversos trabalhos, e era uma característica específica da escravidão urbana.

Foi possível alcançar o objetivo proposto para a pesquisa, que era paralelo as transformações ocorridas na cidade de Belém na segunda metade do século XIX, analisar como era o tratamento dado as escravas urbanas nos jornais de maior circulação na capital paraense. Uma vez que os resultados encontrados por meio da investigação apontaram que o período em questão representou significativas mudanças nos espaços urbanos em todo o país, e Belém se insere neste contexto uma vez que era um dos principais polos econômicos. Essas mudanças também aconteceram de forma significativa nos espaços urbanos e conseqüentemente em sua população, principalmente os escravos urbanos que em relação aos escravos rurais, possuíam uma relativa “liberdade” para transitar nas cidades, porém eram rigorosamente fiscalizados, uma vez que havia um constante controle exercido por meio do Códigos de Postura do Município que controlava as ações dos escravos e escravas da cidade. A análise indicou que os jornais assumem nesse cenário importante ferramenta de negociação, vendas e trocas de escravos, e de escravas. As escravas mulheres passaram por diversas situações de exposição, em que sua condição era predominantemente de objeto de negociação entre senhores de escravos e os jornais.

## **Bibliografia**

ALGRANTI, Leila Mezan. O feitor ausente: Estudos sobre a escravidão Urbana no Rio de Janeiro 1808 - 1822. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. IMAGENS NEGRAS, DESPELHOS BRANCOS: Um Estudo das mulheres negras ao final do século XIX em Belém do Pará. In.: ÁLVARES, Maria Luiza Miranda; D'INCÃO, Maria Ângela (orgs.). A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEN, 1995.

CEDENPA - Centro de Estudos e Defesa do negro do Pará. Noções sobre a vida do negro no Pará. Belém - PA, 1989.

COLLING Ana Maria; TEDESCHI Losandro Antônio. Dicionário Crítico de Gênero. Dourados - MS, Editora UFGD, 2015.

DAOU, Ana Maria. A Belle Époque amazônica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, 3ª ed.

GOUVEA, Viviane. A história em preto e branco: periódicos do Brasil no século XIX. Disponível em: <<http://www.exposicoesvirtuais.arquivonacional.gov.br/Cgi/cgilva.exe/sys/start.htm?sid=223>>. Acessado em: 14/07/2016.

GUTIERRES, Damiana Valente Guimarães. No colo da ama de leite: a prática cultural da amamentação e dos cuidados das crianças na província do Grão-Pará no século XIX. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2013.

PALHA, Bárbara da Fonseca. Escravidão negra em Belém: Mercado, trabalho e liberdade (1810 - 1850). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Belém, 2011.

PASSOS, Elizete. Gênero e Identidade. In.: ÁLVARES, Maria Luiza Miranda; SANTOS, Eunice Ferreira dos (orgs.). Olhares e diversidade: O Estudo sobre gênero no Norte e Nordeste. Belém: GEPEM/CFCH/UFPA; REDOR - N/NE, 1999.

SALLES, Vicente. O negro no Pará: Sob a escravidão: Sob o regime da escravidão. Belém: Fundação Getúlio Vargas e UFPA, 1971.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In.: BURKE, Peter (org.). A escrita da história - Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SEIXAS, Netilia Silva dos Anjos. A imprensa em Belém no século XIX: as décadas de 1861 e 1871. INTERCON - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de comunicação, XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - Fortaleza/CE - 03 a 07/09/2012.

SILVA, K. V.; SILVA, Marciel Henrique. Dicionário de conceitos históricos. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

SILVA, Maria Penha. Mulheres negras: sua participação histórica na sociedade escravista. Cadernos Imbondeiro, João Pessoa, v. 1, n. 1, 2010.

SOARES, Karol Gillet. As formas de morar na Belém da Belle-Époque (1870-1910). Dissertação (mestrado): Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, programa de pós-graduação em História da Amazônia, Belém, 2008.

TRINDADE, José Ronaldo. Mulheres de má vida: meretrizes infiéis e desordeiras em Belém (1890 - 1905). In.: ÁLVARES, Maria Luiza Miranda; D'INCÃO, Maria Ângela (orgs.). A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM, 1995.

## Fontes

Diário do Comércio – Jornal Commercial, politico e noticioso, ed. 00018 de 24/01/1859, p. 03;

Diário do Comércio – Jornal Commercial, politico e noticioso, ed. 00019 de 25/01/1859, anno V., p. 04

Jornal Treze de Maio, 19 de fevereiro de 1845, n. 485

Jornal Treze de Maio, 22 de Fevereiro de 1845, n.484;

Jornal Treze de Maio, 22 de Fevereiro de 1845, n.484;

Jornal Treze de Maio, 12 de novembro de 1845, p. 4, n. 555;

Jornal Treze de Maio, 25 de fevereiro de 1846, p. 4, n. 583;

Jornal Treze de Maio, 05 de agosto de 1848, p. 4, n. 823;

Jornal Treze de Maio, 10 de Janeiro de 1849, p. 12, n. 865 – 866

PARTE V  
CULTURAS VISUAIS E SEUS  
USOS NA HISTÓRIA  
Imagens, artes e políticas



# **POR DENTRO DO ATELIER**

## **O trabalho de Mulheres Modistas na cidade de Manaus nas duas Primeiras décadas do século XX**

Rafael da Silva Curintima<sup>154</sup>

### **Introdução**

Desde meados de 1890, a cidade de Manaus experimentou dos primeiros projetos de reestruturação, advindos dos investimentos na economia da borracha bem como sua intensificação e expansão no mercado mundial no ano de 1910. Deste modo, poderemos ponderar um cenário urbano caracterizado por uma dinâmica de dupla face: Em primeiro, o surto de modernização trouxe para o tecido social, muitas inovações, uma metamorfose tomou conta do cotidiano e uma verdadeira febre de construções altera a vista, de tal modo que muitos prédios foram erguidos para atender primordialmente um novo público que começava a transitar pelas ruas, além disso, a chegada da modernidade burguesa, não só vai substituir a madeira pelo ferro, o barro pela alvenaria, o igarapé pela avenida, a carroça pelo bondes elétricos, mas vai também transformar a paisagem natural, destroi antigos costumes e tradições (DIAS, 2007, p. 29) .Em segundo plano, um processo de exclusão da área central de povos tidos como agentes marginalizados varrendo tudo aquilo que poderia evocar os povos (SANTOS, 2010, p.233) especialmente indígenas e negros, nessa dinâmica outros

---

<sup>154</sup> Graduando em licenciatura em História da Universidade Federal do Amazonas-UFAM

indivíduos adentram nesta conjuntura, por exemplo, os ricos emergentes lucrando através da exploração do látex, e também os imigrantes nacionais e estrangeiros à procura de melhores condições de vida.

Na cidade do Governador Eduardo Ribeiro, antes era espaço comum, modifica-se e estratifica-se segundo uma nova configuração em forma de classes. Essas duas ações remontam o pano de fundo das diversas modificações tanto no âmbito físico quanto cultural nos finais do XIX, abrindo caminhos para entrada do período chamando de Belle Époque. Mas, não poderemos perder de vista que o recorte da nossa pesquisa tem uma temporalidade posterior de tal modo que nesse primeiro momento precisamos apontar alguns aspectos econômicos que cenário propiciou, principalmente para instalação de um comércio da aparência junto do setor retalhista que dominou o comércio urbano nas primeiras décadas do século XX.

A configuração de classe baliza um ambiente de hierarquização dos grupos que habitavam a região, de tal modo que alguns grupos passam captar maiores destaques por conta de acumulação de poder por questões socioeconômicas, nessa ilusão do fausto como escreve Mascarenhas, um exemplo, é a figura dos familiares da elite, que ocuparam a posição maior posição na cadeia hierárquica. Salientando que esse grupo passa por um processo de formação junto da urbanização, pois é um caso exótico como descreve Ana Maria Daou, na região ocorreu um caso excepcional de concentração de poder em segmentos urbanos, de comerciantes e profissionais liberais

(DAOU, 2000, p.9), por exemplo, extrativistas e aviadores (DIAS, 2000, p.28), deste modo à excepcionalidade expõe bastante sobre a forma que essa casta conduziu os aspectos que taxe o comercio e o consumo, ditando um estilo de vida baseado na Europa para as outras classes dessa trama social descrito mais adiante, visto que, esse contato com cenário nacional e estrangeiro valorizava o processo das novidades passageiras, assim gerando um imaginário repleto de ideais da modernidade, conferindo um novo estilo de vida.

Acrescentam-se também, as populações colocadas à margem do fausto da cidade, os diversos tipos de trabalhadores que vão operar nas diversas áreas, sobretudo nas construções civis, principalmente os povos indígenas e negros. Além do mais, vamos ter a presença dos grupos dos imigrantes, atuando por todos os setores da sociedade,

Neste novo cenário, as comunidades de imigrantes estrangeiros e nacionais se multiplicavam, tentando acomodar-se na cidade por meio de laços de convívio e sociabilidades. Os Ingleses, em pequeno número, mas com grande poder aquisitivo, em decorrência dos altos salários que recebiam pela gerência e representação das firmas oriundas de seu país, assumiam uma condição de transitoriedade, alugando imponentes sobrados nas grandes avenidas mais distantes do centro da cidade. Eram uma exceção. Em geral, comunidades menores, e mais bem orientadas para uma atividade específica, como o pequeno comércio de artigos estrangeiros, ao qual se dedicaram sírios e libaneses, tendiam a concentrar-se em um número pequeno de ruas centrais, em geral próximos aos mercados e das principais ruas comerciais. Já portugueses e espanhóis, representando as duas maiores comunidades estrangeiras em Manaus, tenderam a espriar-se pela cidade (PINHEIRO, p.166)

Esses sujeitos são fundamentais para expansão do comércio e na propagação da venda de artigos estrangeiros dentro do tecido social, construindo um dos principais setores da economia local, o retalhista, essa divisão vai carregar consigo algumas peças fundamentais para constituição desta pesquisa, pois eles são responsáveis da comercialização de produtos para manutenção da moda. Antes vão atuar primeiramente na venda de produtos para seringueiros, salientamos há existência de um comércio anterior pautado no abastecimento dos seringais. Desta maneira é prescindível uma explanação do comércio anterior, se os lucros do comércio da borracha, principalmente pela sua valorização no mercado internacional, serviriam de abertura para um setor comercial no centro da cidade, as melhorias de infraestrutura básica na área centro da cidade, Manaus contava-se também como um incipiente parque industrial, dedicando à produção de instrumentos de trabalho utilizados nos seringais e de bens de consumo imediato. (SANTOS, 2010, p. 233)

Deste modo, o mercado existente, operava em primeiro plano na função da venda de instrumentos de trabalho dos seringueiros. Desta maneira, esse varejo realizava uma ponte entre a cidade e áreas de extração, esse abastecimento movimentou uma cadeia de comercialização, assim, a cidade passa a ser responsável por abrigar as casas importadoras e exportadoras por conta do porto, transformando-a no lugar de tráfego de mercadorias e pessoas. Na sua dissertação do historiador

Kleber Barbosa Moura, aponta um quadro de como esse sistema funcionava na prática.

Em geral, a rede comercial funcionava da seguinte forma: o seringueiro extrai o látex e o vendia ao patrão, que podia ser o seringalista (dono do seringal ligado ao comércio exportador) ou diretamente ao representante de uma casa aviadora, que podia ser um negociador. Fazia parte dessa rede comercial o “regatão”, vendedor itinerante que abastecia os ribeirinhos com produtos diversos necessários à subsistência. (MOURA, 2013, p. 25)

É importante dizer que a chegada desses contingentes de imigrantes nacionais e estrangeiros foi o fator decisivo para ampliação das atividades no comércio (DIAS, 2007, p.36), e nas múltiplas atividades solicitadas pelos setores de serviço urbano. (DIAS, 2007, p. 36) Em consequência disso, nota-se que nos primeiros anos do século XX também há um mercado de retalhistas forte na região, pronto para atender as mais diversas necessidades de consumidores, tanto bens de consumo imediato, ou produtos de luxo. Esses armazéns são indicativos primeiramente do crescimento da população, por conta do aumento das mercadorias ofertadas. Portanto para atender o novo público o comércio retalhista, o comércio varejista vinculando-se á necessidade de abastecimento dos seringais, alcançou grande expansão.

Numa análise das fontes deste período encontramos anúncios de várias casas no Indicador Ilustrado do Amazonas de 1910 onde é perceptiva a variedade dessas casas, formando uma associação. Uma da mais famosa e antiga é de propriedade do Joaquim Gonçalves Araújo

(J.G. Araújo) O Grande Armazéns “Rosas”, fundado em 1877, com dois endereços na Rua Eduardo Ribeiro e na Rua Marechal Deodoro. As propagandas do armazém aparecem com frequência no Jornal do Comércio e nos indicadores, aonde podemos encontrar produtos ofertados dos mais diversos segmentos e para vários públicos. Ênfase para os aviamentos (materiais básicos para confecção de uma peça de roupa: linha, agulha, tecido e afins) vendidos neste local para realização do trabalho das modistas, além de produtos para o cuidado com a aparência, por exemplo, “fazendas” (tecidos) e a máquina de costura Novas Rosas. Assim, esses locais são fundamentais para compra e venda de artigo de manutenção da aparência, por encontrarem numa região central da cidade, casas de modas, ateliês, joalherias, sapatarias, modistas e farmácias apresentam-se ligado pelo espaço geográfico. Além dos indicadores, essas casas aparecem nos códigos de postura municipais por conta do controle do governo e a burocracia em cima das empresas, por exemplo nos códigos dos anos de 1890 e 1901:

Art. 86- ninguém poderá abrir ou conservar abertas casas de comércios, fábrica, oficinas, boticas, drogarias, casas de saúde, açougues, padarias, hotéis, casas de jogos não proibidos, escritórios comerciais, armazéns, trapiches de deposito ou outro qualquer estabelecimento sem alvará de licença da Municipalidade, o qual será passado a vista de documentos que provem terem sidos pagos os impostos gerais, provinciais e municipais do exercício em que tiver de ser dado a licença- o ínfrator incorrerá na multa de dez mil réis ou dois dias de prisão e o dobro na reincidência. (Decreto nº 5, de 10 de janeiro de 1890)

No seguinte decreto nº 5, de 10 de janeiro de 1890 é possível atestar a participação do município através da

burocratização da abertura de novas casas de venda que vão se instalando. Na urbe são perceptíveis no código de postura acima dois elementos: A datação do decreto que é promulgado período de embelezamento da cidade por isso deveria ter um controle dessas construções, e a valor dessas casas para aumentar a renda do município através dos impostos advindos do alvará de funcionamento e das multas no total de dez mil réis para o infrator que não possuir o documento.

Esse setor retalhista vai receber um constante controle do município, por conta do crescimento do setor no começo do século XX, sendo possível encontrar mais decreto em, a lei nº 41, de 23 de agosto de 1901- promulga o código posturas municipais: art. 43- É proibido fazer sem licença do superintendente: a) abri estabelecimento de qualquer natureza seja loja, taverna ou armazém. Os decretos utilizados assinalam para um comércio em expansão por conta da criação de aparelhos burocráticos pelas ordens públicas.

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a investigação acerca da inserção de mulheres no mundo do trabalho, através da profissão de modistas no decorrer das duas primeiras décadas do século XX. Bem como suas trajetórias como proprietárias de ateliers na cidade de Manaus.

### **Uma cidade do consumo**

Na Manaus das transformações não foram apenas aspectos da arquitetura que ganharam uma nova roupagem, ou, crescimento dos comércios, deste modo, é preciso explanar o

processo de mudança do imaginário social, a entrada de novos costumes e de hábitos, que a população começa a experimentar no século XX. Nos finais do oitocentista o total de moradores chegava aos 8.500 habitantes da província todos compartilhando de costumes mais simples de uma população dispersa que vivia nas áreas de floresta, a modernidade burguesa abriu espaço para um conjunto de novas práticas habituais acompanhado de um salto quantitativo para 400.000 habitantes por volta dos anos de 1910 (o dado quantitativo da população foi retirado do indicador ilustrado de 1910). O crescimento de a população estar profundamente ligado com a chegada dos imigrantes descritos acima, assim é possível cujo local de origem é de locais nacionais e estrangeiros, os advindos de outros países são cruciais para expansão do comércio, principalmente do varejo e do retalhista. Além de atuar em vários setores de serviços básicos. Desse modo, são responsáveis pela a manutenção do mercado da aparência com a introdução de artigos de luxos advindos da Europa e demais países.

A nova feição de metrópole colocou de lado os costumes de um povoamento simples, para entrada de hábitos do universo moderno das grandes cidades, principalmente das várias práticas de consumo, para grande maioria, e no centro dessa prática encontramos a classe mais bastada que os gastos com artigos de luxo sejam maiores por conta da manutenção de uma aparência cuja Belle époque solicitava, portanto era importante imprimir sinais de acumulo de riqueza, de tal modo que os clubes sociais surgiam, as casas de família abriram-se para os encontros de sociabilidade, os cafés resplandeciam, as

casas de ópera fervilham, as ruas se agitavam, o comércio oferecia as últimas modas vindas de Paris ou da capital do Brasil. (NEVES, 2014, p. 9)

Além do mais, se existia um tecido social diversificado e cada grupo ressignificando seu espaço vão apresentar demandas de consumo diferenciadas também, mas isso não significa que não existissem uns costumes coletivos, fundamental importância pontuar que grande parte dos novos hábitos está diretamente atrelada com processo de formação de uma elite urbana que vai controlar o poder local. Diferente do Pará que existe uma elite tradicional oriunda da agropecuária, bem mais antiga por vários motivos, na região ocorreu uma peculiaridade, no Amazonas, inexistiam famílias tradicionalmente ligada a terra, pois se tratava de uma elite de formação recente, predominando os segmentos urbanos, de comerciantes e profissionais liberais. (DAOU, 2000, p. 9) esses comerciantes começam a ter dimensão de consumo; o abastecimento passar significar meio de produção; a ambição passa a conviver com oportunidades de lucro. (DIAS, 2007, p. 38) Portanto, grande parte dos produtos ofertados no mercado é para atender os familiares dos ricos emergentes da cidade, uma demanda crescente que teve apoio do aumento da oferta, pois esses grupos são consumidores de novidades constantes.

Acompanhando o processo de transformação da cidade, os investimentos vão se diversificando. Novas casas comerciais colocam no mercado os mais diferentes produtos lançados na Europa, que atendem à demanda de uma camada da população representada pelas famílias

dos seringalistas, dos comerciantes e trabalhadores que residem na cidade. (DIAS, 2007, p. 38)

Assim, as aberturas das novas lojas na cidade indicam primeiramente essa introdução massiva de costumes europeus travestidos dos ideais modernos representados de variada forma de produtos encontrados nos estabelecimentos. Além do mais, a cultura Francesa é a mais difundida dentro do tecido social sendo colocado o nome de “Paris dos trópicos” pelos viajantes que passaram na região na época. Em segundo, esse aumento de artigo assinala uma crescente na demanda bem maior, assim aquela sociedade dispersa torna-se numa cidade de consumo procurando a todo custo manter aparência fazendo jus ao processo de urbanização que passou.

A nova configuração obedeceu aos ditames do capital internacional, representado por uma elite preocupada em extrair o máximo da produção do látex e estabelecer aqui um centro reprodutor da cultura e dos costumes da sociedade europeia. Por esse motivo, essa nova configuração urbana foi denominada de “Paris dos trópicos”, numa alusão à cidade de Paris, considerada na época um símbolo do progresso e da civilização. (MOURA, 2013, p. 25)

Diante disso nos parece que essa busca pela reprodução do modo de vida Parisiense ocasionou essa alteração do comportamento, junto da estabilização internacional da borracha, sendo possível identificar-nos mais diversos aspectos do corpo social.

## A moda costurada pelas Modistas

O que seria uma modista? Quem são elas? Qual a história delas? Essas indagações são primordiais para construção da trajetória do ofício de modista dentro do Brasil, adentrando pelas fontes e leituras da historiografia produzida para contar essa história. Primeiramente, ao consultar dois dicionários de língua portuguesa, observamos que o vocábulo recebe conceituações semelhantes. No primeiro dicionário publicado no ano de 1968, o vocábulo “Modista” aparece como “mulher que tem por ofício fazer vestuário de senhoras e crianças ou que dirige feitura deles”. No segundo dicionário, do ano de 2000, a definição é de “mulher que faz vestuário ou dirige sua confecção”. De acordo com essas duas definições podem perceber que não houve muitas mudanças na conceituação nestas quatro décadas, sendo possível ainda pontuar o caráter de gênero presente em ambos, o gênero feminino se faz presente tanto no que diz respeito ao público consumido quanto para produtora, de mulher para mulher. Assim, estamos tratando de uma realidade específica da trajetória da história feminina através do ofício, assim é necessário um levantamento da presença de modistas do Brasil.

O segundo questionamento sobre essas modistas, sendo de fundamental importância para o entendimento dessas agentes. De onde elas vêm? Para responder essa questão é preciso voltar alguns botões no recorte cronológico para o Brasil oitocentista. Segundo Rosane

Feijão, a chegada da corte de D. João VI e a abertura dos portos contribuiu para o surgimento no Rio de Janeiro de um comércio de produtos e de trajes importados (FEIJÃO, 2011. p. 43) esse comércio será dominado por comerciantes franceses e ingleses, e a sua localização bastante famosa, a Rua do Ouvidor, assim descreve a francesa Adèle Toussaint-Samson ao passar pela Capital descreveu o local de atuação de modistas Francesas.

Observação da rua do ouvidor “Não sendo minha intenção fazer aqui a nomenclatura das ruas do Rio de Janeiro e de seus monumentos, abandonarei esse assunto depois de ter dito uma palavra, porém, sobre a Rua do Ouvidor, rua essencialmente francesa, onde os estabelecimentos de nossas modistas, de nossos cabeleireiros, de nossas floristas e de nossos confeitores exibem-se em todo seu esplendor. É o ponto de encontro habitual dos jovens da cidade que, a pretexto de comprar charutos ou gravatas, ali vão fazer a corte às francesas, que eles adoram. Essa rua, embora estreita e feia, é de alguma maneira o Boulevard des Italiens da capital do Brasil; lá só se ouve falar francês.” (TOUSSAINT-SAMSON, 2003, p. 85).

Bem como o pintor Jean Baptiste Debret que veio ao Brasil junto da Missão Artística Francesa, em 1817, falada a presença delas, Debret descreve várias atividades de Negras livres na cidade do rio de janeiro, como operárias nas lojas de modistas ou de costureiras francesas, título esse que lhe permite conseguir trabalho por conta própria nas casas, trajando-se com rebuscamento e decências. (MOURA, 2004, p.288) os primeiros anúncios de modistas na imprensa são datados a partir de 1815 segundo estudos de Mariana de Paula Cintra.

Além do mais, na cidade de São Paulo, por volta de 1865, já existiam mulheres modistas francesas situada

no centro urbano, mas havia quem desconfiasse que elas fossem francesas apenas no nome (SANT'ANNA, 2014, p.21) o trecho retirado da obra História da Beleza no Brasil onde a história constrói um mercado da aparência descrever a participação de modistas, de modo, podemos encontrá-las atuando na segunda maior metrópole econômica do país. A presença dessas mulheres é fortemente marcada na área central dessas duas grandes metrópoles de grande concentração de poder socioeconômico, sempre próximo do mercado da aparência, deste modo, encontramos registros de modistas a partir de 1900 na cidade de Manaus após o processo de urbanização e caracterização da vila em capital mundial da Borracha.

Na Belle Époque Amazonense, encontramos vários registros de ateliers de modistas por volta de 1900 até os anos de 1920. Todas adjuntas da instalação do comércio retalhista na região central da cidade, próximo de pontos estratégicos como o porto da cidade, setores administrativos, alfândega e o comércio, o perímetro geográfico marca ruas como Municipal e a Eduardo Ribeiro principais pontos de sociabilidade e compra do período, além do mais às fontes indicam presença delas nos endereços como, Rua Henrique Martins, na própria Rua Eduardo Ribeiro, Joaquim Sarmiento e Epaminondas. Essas conhecedoras da costura e dos tecidos, portanto, estão localizadas próximas uma das outras e articulando com esses outros setores majoritariamente masculino, como é o caso da Madame Clara que recebeu um conteúdo de renda de algum valor relatado na coluna Manaus Harbour, registrado no Jornal

do Comercio em 1904, sendo assim possível apontar sua relação de negócio com abastecedores.

Além do mais, é preciso pontuar a questão do pronome de tratamento tipicamente francês adotado nos nomes fantasias das empresas de modistas na região, o termo *Madame* utilizando para referir a mulheres casadas cuja origem da palavra é do Francês, no caso dos ateliers refere-se no sentido de apontar quem era a proprietária do estabelecimento por mais que existisse uma empresa por trás, bem como o toque à moda Francesa era um indicativo da origem dos produtos e dos ideias de aparência fabricados na cidade Luz. Na Europa, principalmente Paris que muitos estilos de modas são fabricados e exportados para demais países, e o local de origem o ponto chave da divulgação dos produtos e serviços encontrados pela clientela quando procurava os serviços de uma modista em Manaus, muitos desses produtos são encontrados descritos nas propagandas dos periódicos ou nos indicadores ilustrados.

Nos periódicos de circulação encontramos modistas com anúncios de maior magnitude e menor escala, isso depende do valor pago e da fama dentro da sociedade. Do estabelecimento Mme. & Clara Comp., por exemplo, encontramos nas fontes periódicas dois anúncios com propagandas. Primeiro no Jornal do Comercio de 02 de janeiro de 1904 (figura 1) onde seu reclame além de lista os produtos oferecidos, também indica o formado da silhueta feminina em S em voga no período obtida através dos espartilhos, acrescenta-se também o desenho de uma cabeça com um chapéu cheio de plumas

e renda, assim explanado para sua clientela os cargos chefes da sua loja: a produção de vestidos e chapéus. No segundo reclame encontramos apenas um texto anunciado no periódico. O monitor de 06 de setembro de 1901, onde relata que seus produtos são todos chegados de Paris, grande quantidade de seda e vestidos para senhoras e crianças, além do convite para exposição de produtos na vitrine.

Figura 1. Propaganda do Atelier de Mme. Clara & Comp.

**Mme. Clara & Comp.**  
**Modista de vestidos e chapéus**

ARMARINHO  
ESPARTILHOS

**Calçados**  
**Anaguns**  
de  
seda  
**Chapéus**  
de cabeça  
para senhoras  
e crianças

**Modsa e confecções**

FAZENDAS  
PERFUMARIAS

Sombrinhas  
Blusas de  
seda  
Fatinhos  
para  
crianças

Vendas só à direita

Preços módicos

Fonte: Jornal do Comercio.02/01/1904 Ano 01

A propósito, existem outros reclames de modistas de forma autônoma sem qualquer registro de empresa, sem um nome fantasia, possivelmente de forma autônoma noticiando seus serviços na imprensa periódica, como é o caso da “Modista” atendendo no endereço: Rua Henrique Martins

nº 68, publicado do dia 12 de julho de 1906, no jornal Folhas do Norte, - oferece seus serviços para costura de vestidos de senhoras e meninas, trabalha-se com perfeição e preços razoáveis, ênfase para questão de aceitação de meninas para ensinamentos das prendas básicas do fazer-se mulher do lar, costurar, lavar, passar e os ensinamentos das primeiras letras, assim, percebe-se a dimensão do trabalho dessas mulheres, além de dominar questões de costura, precisam também saber a forma correta de aplicar os adornos nos vestidos, tecidos e modelagens, esse é o grande diferencial das modistas para uma costureira, os trabalhos mais Chiques era feito dentro das casas de modas das modistas.

Além disso, nos indicadores ilustrados do Estado encontramos registrado de modistas em performances de divulgação dos serviços encontrados na capital. Por exemplo, o “Atelier Palmyra” da proprietária Palmyra Santos com nome tipicamente mestiço bem como o sobrenome SANTOS, não utiliza o termo “Madame” na sua loja. (figura 2), o seu estabelecimento segundo a fonte está localizado na Rua Henrique Martins nº 6, porém segundo uma nota publicada em 3 de novembro de 1909, havia mudado de endereço para Rua Henrique Martins nº 24 (Jornal do Comercio, (03/11/1909). Essa confusão de endereço pode está relacionado com ano de produção do indicador que é feito anos antes de ser publicado, então no período de coleta o seu atelier ainda era na R. Joaquim Sarmiento Nº 6. Os produtos oferecidos são de vestidos e chapéus, sendo possível avista algumas sombrinhas no fundo da fotografia, outro indicativo do intuído da foto é a forma cujo o fotografo posicionou em um ângulo que

aparece os produtos ao fundo e a quantidade de funcionárias a frente, e a proprietária entra elas. Deste modo, no caso de Palmyra é possível identificar através da fonte um total de seis funcionarias todas devidamente uniformizadas: Saia reta com babado na barra, corpinho com babado nos ombros, gola alta, mangas compridas ou bufantes e broche em formato de flor na altura de busto, ambas em cor branca, exceto a mulher sentada que possivelmente seja a proprietária dona Palmyra Santos, trajando um vestido diferenciado com tecido estampado, três camadas de babados na barra da saia e manga bufante. Além do mais, essas trabalhadoras são de identidade étnico-racial: eram Negras, indígenas, mestiças e brancas.

Figura 2. Atelier Palmyra



Fonte: Indicador Ilustrado de 1910

## Considerações finais

Na medida em que a cidade ganhava um ar de metrópole e passava por um acelerado processo de urbanização e alterações de hábitos e costumes, à moda é o primeiro elemento modificado para adequar-se ao novo século e um estilo Burguês que tomou conta das cidades no início do século XX, atingindo os agentes integrantes do tecido social que precisavam vestir-se de acordo com as normas. O papel dessas mulheres será crucial neste contexto seja para produzir uma peça para uma simples trabalhadora, ou, um vestido de luxo para um concerto de ópera no teatro Amazonas de uma mademoiselle da elite. Além do mais, o atelier é lugar da dimensão do feminino, lugar da costura, das rendas, fazendas, das sombrinhas e dos chapéus, da sobrevivência e da resistência em uma sociedade totalmente masculina através do ofício de modista.

## Bibliografia

AVÉ-LALLEMANT, Robert. No Rio Amazonas (1859). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

BURNS, E. Bradford. Manaus 1910, Retrato de uma cidade em expansão. Separata do Jornal de Estudos Inter-Americanos, Vol. VII. n 3. Julho de 1965. Universidade de Miami, Coral Gables, Flórida, Usa.

CINTRA, Mariana de Paula. Modas e Modistas: o comércio de roupas Francesas no Riode Janeiro na primeira metade do oitocentos. Anais do simpósio temático do **XXIII Encontro Regional da ANPUH- História: por que e para quem?** - São Paulo-SP, universidade Federal de São Paulo, setembro de 2016.

DAOU, Ana Maria. A Belle Époque amazônica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

\_\_\_\_\_. A Cidade, O Teatro e o “Paiz das Seringueiras”: práticas e representações da sociedade amazonense na virada do século. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1998.

DIAS, Edinea Mascarenhas. A Ilusão do Fausto: Manaus 1890-1920. Manaus: Editora Valer, 2007.

FEIJÃO, Rosane. Moda e Modernidade na Belle Époque carioca. São Paulo: Estação das cores, 2011.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhe. 38.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FUJITA, Renata Mayumi Lopes; JORENTE, Maria José Vicentini. A indústria têxtil no Brasil: uma perspectiva histórica e cultural, Revista Moda palavra e-periódico, vol 8, n. 15, jun./jul. 2015.

JÚNIOR, Paulo Marreiro dos Santos. Pobreza e Prostituição na Belle Époque manauara: 1890-1914. Revista de História Regional 10(2):87-108-, Inverno, 2005. p. 87 - 108.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. A Crise do Século XX. São Paulo: Editora Ática, 1991.

LIPOVETSKY, Gilles. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MARTINS JÚNIOR, Rui Jorge Moraes. Visto, logo existo: moda, sociabilidade feminina e consumo em Belém no limiar do século XX. (dissertação).

STEVENSON, N.J. Cronologia da moda: de Maria Antonieta a Alexander Mcqueen. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAMPAIO, Patrícia melo. Posturas Municipais Amazonas (1838-1967). Manaus: EDUA,2016.

SANTOS, Francisco Jorge Dos. História do Amazonas, 1. Série, ensino médio. Rio de Janeiro: MEMVMEM,2010.

SOUZA, Gilda de Mello e. O espírito das roupas: a moda no século dezanove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

WEINSTEIN, Barbara. A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

### **Fontes**

Jornal do Comercio, 02/01/1904 Ano 01.

\_\_\_\_\_03/11/1909 Ano 01.

Correio do Norte, 12/07/1906

Fotografia: Indicador Ilustrado do Amazonas 1910

## OLHARES QUE FAZEM A DIFERENÇA

### O indígena nas universidades

Tafinís Lendro Silva Said<sup>155</sup>

Wellmar Roth Da Silva<sup>156</sup>

Como falar sobre a visão do índio hoje em atuais 2016? É apresentada aqui uma reflexão sobre as visões que os não índios têm dos povos indígenas. Será que é sempre a mesma representação do indígena, usando tanga segurando um arco e flecha como retrata a estátua localizada na praça da cultura em Boa Vista - RR, inaugurada em 1992? A estátua desse indígena reforça a mais tradicional representação que se tem do nativo, uma visão que existe em nosso imaginário e da grande maioria dos brasileiros. Assim, a intervenção artística intitulada **OLHARES QUE FAZEM A DIFERENÇA** tem como objetivo mostrar um novo olhar à imagem do índio e refletir sobre os processos culturais na sociedade, agora o índio também pode usar beca, capelo, faixa, capa e um canudo, indumentas tradicionais utilizados em uma formatura. Incorporar desses símbolos é evidenciar a visão de que índio é capaz de possuir uma formação e a qualificação profissional se ele quiser. A obra possui também tecidos amarelos que além da sua materialidade, com o vento mostram a flexibilidade e o movimento. Ao passar por esses tecidos é ser ao mesmo tempo tocado pela fluidez

---

<sup>155</sup> Graduada do Curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Roraima.

<sup>156</sup> Graduando do Curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Roraima.

de trocas culturais junto aos processos de construção e desconstrução de identidades que não somente a cultural mais tradicional que a indígena vem passando, mas como também toda a sociedade contemporânea de modo global.

Embora o Estado de Roraima seja um dos mais novos do Brasil, segundo (MARTINS, 2010, p. 23), tendo sido criado apenas no ano de 1988, a cidade de Boa Vista já era capital do território federal desde 1943. Em Boa Vista não existe um museu de arte e as galerias são uma novidade recente. Enquanto em 1960 Marcel Duchamp com seu ready-made volta com vigor nos movimentos conceituais, mostrava os primeiros passinhos da arte contemporânea como aponta (ANNE CAUQUELIN, 2005), no Brasil em 1922 se inaugura a semana da arte moderna justamente baseada nos padrões ditados pelas vanguardas modernistas europeias (CLAUDIO VICENTINO, 2003), ou seja, enquanto nos outros países e nas grandes capitais brasileiras já havia museus, arte moderna e arte contemporânea, Boa Vista-RR ainda passava pelo processos de criação de estado e capital, com seu primeiro espaço voltado a cultura chamada de Palácio da cultura inaugurado em apenas em 1974 (MARTINS, 2010, p. 32) Até hoje os espaços de fomentos para arte ainda são poucos. Muito do que se pode ver de arte na cidade de Boa Vista está exposto nos muitos prédios públicos e em monumentos nas praças da cidade.

Com a chegada do curso de artes visuais em 2010 na universidade federal de Roraima, a quantidade de produções artísticas locais aumentaram, como eventos

realizados com ações de coletivos formados por alunos, projetos de arte fomentados por professores, exposições do campus, bem como a linha científica de pesquisa voltada a arte, como produções de artigos e trabalhos escritos e práticos, tem movimentado o campo das artes no estado de Roraima especialmente na capital de Boa Vista. Acadêmicos do curso sentem a importância e responsabilidade que têm na realização de um trabalho artístico, pois reconhecem que suas produções enquanto arte contemporânea ainda é novidade no estado, e percebe-se que falar sobre arte contemporânea ainda assusta tanto os próprios estudantes quanto os leigos. Por isso a importância da academia e sua preocupação de que os alunos produzam um material mais teórico e conceitual sobre suas produções artísticas para que os mesmos tenham autonomia e segurança na forma em que irão apresentar uma arte contemporânea para a sociedade boa-vistense. Como ANNE CAUQUELIN já aborda em seu livro *Arte contemporânea* (2005) que a arte é um sistema de signos e a linguagem é seu motor determinante, arte não é só mais emoção, ela é pensada e a linguagem é um motor de discurso para essa arte.

Sabemos que o campo da arte contemporânea é um terreno novo para a sociedade boa-vistense, e para isso é fundamental propostas de trabalhos como essa, que além de ter a produção artística em si, ainda embarcam de conceitos baseados em pesquisas bibliográficas, estudos de referenciais teóricos e artísticos realizados no decorrer da academia que ajudam a sustentar o discurso sobre os estudos da arte contemporânea no estado de Roraima.

ANNE CAUQUELIN (2005) fala da arte contemporânea como um sistema baseado em rede, na qual o artista e sua obra fazem parte de um sistema de informação e que os processos tanto políticos, socioculturais, econômicos entram e articulam no meio artístico que se estendem desde o global ao local.

Assim, os processos de arte contemporânea atingem em escala global, como no mundo todo, e nacional como em grandes metrópoles, centros culturais, até nos locais mais isolados ou mais periféricos do mundo ou do país.

O estado de Roraima ainda carrega um estigma de periférico por ser um dos últimos territórios do Brasil a se tornar estado da federação brasileira e também por sua localização ao extremo norte do Brasil. Além disso, entra a questão cultural no estado que ainda está em crescimento em relação às grandes metrópoles dos países. Mas isso não faz de Roraima um estado que se mantém isolado a todos os processos que o mundo vem passando em questões sociais, culturais, políticas e econômicas, a maneira em que a apreciação dessas mudanças pela sociedade roraimense é que se torna um pouco diferente das outras regiões.

As sociedades contemporâneas de modo geral têm passado por um processo de constante mudança cultural, de construções e desconstrução de identidade por conta da acessibilidade dos meios de comunicação, o consumismo além das trocas culturais entre pessoas.

STUART HALL (2006) em seu livro: "A identidade cultural na pós-modernidade", traz a ideia de globalização como força que punção a contestar e deslocar identidades

conservadoras às mudanças. Ela tem um efeito de pluralizar sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas, menos fixas e unificadas. O global aparece com um caráter “homogêneo”, homogeneizar o mundo é forçar o deslocamento de identidades a outras estruturas identitárias. A globalização tem o poder tanto de reafirmar quanto deslocar e desestruturar até mesmo uma cultura tradicional como a cultura indígena.

STUART HALL (2006) e ZIGMUNT BAUMAN (2000) apontam que a sociedade contemporânea se percebe em constante e rápida mudança. Nesse contexto, as práticas dessa sociedade são examinadas e reformuladas pelo homem e pela arte, que reflete essas rápidas mudanças sociais. Segundo (VIEIRA, 2014), a arte contemporânea incorpora um conjunto de práticas muito amplo e diversificado que se constitui utilizando os preceitos próprios da contemporaneidade, ou seja, os artistas constantemente experimentam, se apropriam de novas técnicas, materiais, suportes, novos espaços, conceito, relacionam-se com novas temáticas, novas políticas e a arte vai se tornando cada vez mais híbrida.

Gil Vieira Costa em seu artigo intitulado “Arte contemporânea na Amazônia brasileira” (2014) considera que a arte contemporânea na Amazônia é:

Toda produção identificada socialmente como artística, trazendo elementos tipicamente associados á arte contemporânea, e que tenha sido realizados nas cidade brasileira que fazem parte do território amazônico

previsto em lei. (Amazônia Legal). (VIEIRA, Gil, 2014, pág. 5).

Sabemos que grande parte das produções amazônicas falam sobre a cultura mais tradicional dos caboclos, indígenas ribeirinhos, garimpeiros e entre outros mais, mas também por outro lado existem produções artísticas que trazem um novo olhar ou uma reelaboração da cultura desses caboclos, indígenas, e moradores de um determinado estado da Amazônia, em face da consciência e estudos sobre esses processos de troca cultural que a sociedade contemporânea vem passando. É um processo que mostra em produções artísticas, ora uma figura de um índio usando uma tanga segurando arco-flecha, ora um índio vestido de jeans e blusa com livros na mão atendendo um celular. São dois tipos de discurso dois tipos de produção artística dentro de uma mesma região, em que não existe “a mais importante”, mas sim, o entendimento de que as duas são importantes para o entendimento processos culturais de uma determinada cultura local.

Em dezembro de 2015 alunos da UFRR e pessoas da comunidade em geral se surpreenderam com o fato de racismo ocorrido dentro da universidade feita por alunos não indígenas aos alunos indígenas no interior do RU- Restaurante Universitário. O fato nos incomodou, pois nós enquanto estudantes e pesquisadores de artes visuais, que temos muitos amigos indígenas cursando diversos cursos na universidade nos sentimos felizes por saber que os alunos indígenas estão se capacitando, nós aprendemos com eles e tudo se torna enriquecedor, entretanto, foi

assustador saber que ainda existem pessoas que agem de maneira errônea e preconceituosa.

Segundo MANUEL JOBN (2006) em seu livro *Armas e Armadilhas*, vê que à sociedade indígena se negava um futuro: uma longa sucessão de leis, de políticas governamentais e de correntes do pensamento social tratava os povos nativos como populações em extinção fadadas, cedo ou tarde, ao desaparecimento. Se contrapondo a isso, acompanhamos na mídias, telejornais, indígenas se formando, entrando no mercado de trabalho e se profissionalizando. Pensar hoje que índio não pode sair de sua comunidade e que deve continuar do jeito que era há 500 anos atrás, é não reconhecer, é se negar, não perceber os processos culturais naturais que todos os indivíduos do mundo inteiro vem passando. Assim, logo foi decidido trabalhar a obra de arte dentro da temática indígena como uma forma de levar conscientização e a valorização do ser índio na sociedade.

No dia 28 de dezembro de 2015 o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena publica no site da Universidade Federal de Roraima uma nota de repúdio. **RACISMO É CRIME. NÃO AO RACISMO NA UNIVERSIDADE!**<sup>157</sup>

No dia 14 de dezembro de 2015, por volta das 11 horas de 30 minutos nas dependências do Restaurante Universitário - RU do Campus do Paricarana da Universidade Federal de Roraima - UFRR, quatro acadêmicos indígenas, sendo duas moças e dois rapazes,

<sup>157</sup>[http://ufrr.br/insikiran/index.php?option=com\\_content&view=article&id=85:nota-de-repudio&catid=18&Itemid=102](http://ufrr.br/insikiran/index.php?option=com_content&view=article&id=85:nota-de-repudio&catid=18&Itemid=102)

discentes do Curso de Bacharelado em Gestão Territorial Indígena - GTI, do Instituto INSIKIRAN foram vítimas de CRIME de RACISMO. Os estudantes foram hostilizados por um “grupo” de outros estudantes não-indígenas que lhes dirigiu em voz alta palavras ofensivas e depreciativas, discriminando-os pela sua maneira de comer, de se vestir e por sua aparência, que suas presenças os incomodava, posteriormente retiraram-se da mesa coletiva como forma de não se “misturarem”, segundo as vítimas.

Como trajeto diário passando pela Av. Capitão Ene Garces nos chamou a atenção o monumento situado na praça da cultura. A praça encontra-se em frente à Torre da Embratel (antiga Telaima), por trás do mini terminal de ônibus Luiz Canuto Chaves que se encontra em reforma. A Praça da Cultura é uma arena de concreto, formado por um semicírculo com seis grandes degraus, no alto da construção, possui três colunas que servem de pedestais para as estátuas de concreto representando um “fazendeiro”, um “índio” e um “garimpeiro”, todas com data de dezembro de 1991 e assinadas pelo artista identificado como Coelho. (Elisangela Martins, 2010).

O que se pode observar nas visitas feitas na praça antes da montagem da obra é que ela é frequentada por estudantes que se reúnem muitas vezes para beber, fumar ou namorar, junto às mesas e bancos de concretos instalados à sua frente. O caminho de entrada da cidade, que começa no complexo Ayrton Senna, vem sendo contemplado com uma reforma, a primeira etapa já foi finalizada, a segunda encontra-se em revitalização, em seguida vem a

Praça Fábio Marques Paracat, que foi inaugurada dia 13 de junho de 2015, depois vem a Praça das Águas e Portal do Milênio que passou por uma reforma e vitalização, em seguida a praça de alimentação, e o estacionamento, parte da rua Coronel Pinto vem sendo utilizada como improvisado de terminal, a Praça da Cultura até o momento não foi contemplada com nenhuma reforma, a última foi feita no ano de 1999, sob o governo municipal de Ottomar Pinto, e foi inaugurada em novembro de 1992 pelo prefeito Barac da Silva Bento. A praça encontra-se bem iluminada, mas não possui nenhum atrativo que acaba passando despercebido por quem passa na região onde ela se encontra.

A intervenção intitulada OLHARES QUE FAZEM A DIFERENÇA foi realizada nessa praça. É uma estrutura interventiva composta de tecidos que se estende do alto a baixo medindo 5 a 3 metros de altura, além disso, foi colocado sobre essa estátua do indígena uma beca, capelo, faixa, capa e um canudo, indumentos tradicionais utilizados em uma formatura, utilizamos desses símbolos remetendo à formação e qualificação profissional do indígena. Os tecidos amarelos são a arquitetura do corpo, que protege, esconde e revela, a riqueza da sabedoria do conhecimento que os indígenas carregam. A escolha da cor amarela para os tecidos remete ao ouro caracterizando a riqueza vangloriada como pilar da economia de Roraima, o Garimpo, mas neste trabalho essa cor vislumbra à uma riqueza peculiar, uma riqueza quem nem sempre é ouro, mas também pode ser a vida, o conhecimento a natureza, os amigos, a família ou outras coisas.



Foto: Wellmar Roth (2016)

A proposta é dar outra visão à imagem desse índio que se encontra no meio de mais duas estatuas, uma mostrando a imagem de um garimpeiro e outra de um pioneiro, ou seja, o índio se encontra no meio de duas profissões, cada um em uma coluna da escadaria. Segundo a interpretação de Elisangela Martins em sua tese “Memória do Regime Militar em Roraima” (2010) a forma em que foram colocadas as estatuas afastadas uma da outra transparece a realidade da história de Roraima em que as relações de fazendeiros, garimpeiros e indígenas são bastante conflituosas, sobretudo devido às disputas pelas terras. É preciso perceber o monumento e reconhecer sua representatividade para história e cultura do nosso estado, e o que a estátua do “Índio” concentrada no meio da praça representa hoje para a nossa história.

Parece ser exatamente essa a concepção que garantiu a inserção da Imagem do índio entre as imagens do

fazendeiro e do garimpeiro. Uma vez que ser indígena não é, obviamente, uma profissão, ao dispor “o índio” entre dois profissionais, “o garimpeiro” e “o fazendeiro”, o monumento transmite a errônea ideia de que a parcela da população inserida no mundo do trabalho formado, em Roraima, pela pecuária e a mineração não era composta por indígenas. O efeito dessa mensagem é nefasto porque distorce a participação dos indígenas na história de Roraima, negando, por exemplo, a sua presença majoritária como mão-de-obra para a função de vaqueiro nas fazendas do Vale do Rio Branco. Assim, *“a representação do indígena na Praça da Cultura não é aleatória nem inocente, e cristaliza imagens preconcebidas dos indígenas e de sua participação na construção do Estado”*. ( MARTINS, 2010, p. 36).

Dentro da Universidade Federal de Roraima possui o instituto Insikiran criado em 2001, hoje estudam 700 acadêmicos de diversas etnias fazendo as graduações em Licenciatura Intercultural, Gestão em Saúde Coletiva Indígena e Gestão Territorial Indígena. Além disso, segundo o site<sup>158</sup> da universidade federal de Roraima, no ano de 2016 mais de mil indígenas estudam nos diversos cursos de graduação da universidade. No mesmo site aparece o depoimento de Mayra Wapichana estudante formada no curso de jornalismo em que diz:

Vejo a minha formatura como uma conquista coletiva dos povos indígenas do Brasil e isso se consolida também pelo momento em que a própria Universidade passa em ter o primeiro reitor indígena do Brasil. Vivemos um

---

<sup>158</sup> <http://ufr.br/ultimas-noticias/2421-mais-de-mil-indigenas-estudam-nos-cursos-de-graduacao-da-ufr>

momento histórico, mas não esquecemos que temos muito que avançar e conquistar ainda, já que constantemente estamos sujeitos à discriminação, preconceito e até riscos da perda dos direitos conquistados. É necessário que mais indígenas consigam concluir a sua formação e que outros também busquem a formação nessa área que é tão importante, assim como as demais áreas que tratam da nossa relação social, política e cultural. Mayara(2016).

Isso mostra o interesse desses indígenas pela qualificação profissional, em que existe um interesse grande pela parte dos indígenas à formação, e estão na luta para que a sociedade os veja com dignidade e respeito.

A proposta do trabalho é trazer um olhar que nos dias atuais onde o índio também tem a capacidade de ser o que quiser, seja um professor, um comerciante, político ou professor, é pensar que essa transição e aumento de indígenas em universidades faz parte dos processos de construção e desconstrução de identidades que a sociedade vem passando, pensar que até mesmo culturas tradicionais como a indígena passam a se apropriar de um material global como o tecido, índio usa roupa segura arco e flecha, mas também segura um canudo de formatura, índio toma caxiri na cuia, mas também toma um café na padaria. E isso são processos normais, mais que ainda assim, ainda há relatos de preconceito com esses indígenas. O indígena vem sobrevivendo às dificuldades impostas na sociedade, ele não é mais o mesmo, hoje eles lutam pelos seus direitos, alcançam universidades, se profissionalizam, falam, gritam para uma sociedade que os veja com dignidade e que respeite o direito deles de viver da maneira que escolherem, seja em suas comunidades, seja na cidade.

A obra tem cor, convida, instiga aos olhos, desperta curiosidade, ela convida o observador afastado para interagir. Sua linguagem de intervenção propõe uma ação, na qual é concebida na passagem pelos tecidos. Pensando na materialidade e na forma em que foram colocados, os tecidos passam leveza, movimento e flexibilidade, configurando uma característica da sociedade contemporânea em que a troca de cultura, a construção e desconstrução das identidades se aparecem com muita fluidez e em constante movimento. Ser tocado por esses panos é ser tocado por esse fluxo, é passar por esses processos e viver as transformações culturais.

Essa compreensão da obra como um todo incorpora – tanto na experiência artística quanto na experiência reflexiva – se torna como algo amalgamado ao contexto da obra. Segundo Luciana Bosco em sua dissertação “Instalação: tempo e espaço” nas ações instalativas e intervencionistas o espectador é o leitor ativo de mensagem, ele se torna o consumidor.

A ação poética deste trabalho transparece como intervenção, a ação do corpo, mente e sentidos sobre a necessidade de deslocar-se no espaço em meios aos tecidos. É importante ressaltar que nessas ações interventivas interativas os corpos dos participantes tornam-se uma espécie de arquitetura viva, onde os limites entre organismo e objeto são diluídos em uma experiência sensorial.

Em intervenções interativas o espectador é o agente ativo, o experimentador. O tempo é posto através da experiência da obra quanto da experiência artística. O

espaço interage no contexto da obra, e ele é modificado, segundo Luciana Bosco, fala que esses espaços passam por uma intervenção ou instalação artísticas não são mais espaços expositivos e sim “Lugar”, lugar não é espaço, mas sim a obra reconfigurando o espaço. O lugar representa o espaço do sensível (2012, p. 36). Assim o espaço e tempo são palcos de materialização da obra.

Linguagens como intervenção e instalação se aparece para (ROSALIND KRAUS, 2007, p.12) de “campo ampliado da escultura”, na qual o campo ampliado se resumem a obras de artes feitas em um esquema de não-paisagem e não-arquitetura, e estas estão em constante troca. Esses processos de novas linguagens estão inseridos no contexto da arte contemporânea onde cada vez mais linguagens artísticas aparecem no entrelaçado de técnicas e materiais.

A arte contemporânea é avessa à ideia de uniformidade. Mas essa não é uma particularidade da produção artística. A multiplicidade é marca dos tempos atuais, seja na ciência, na filosofia, na gastronomia, na televisão. É o famoso ,de tudo um pouco, que caracteriza quase todos os campos da cultura e permite que artistas e pensadores deem vazão a múltiplas experiências, propostas e reflexões. (ALBUQUERQUE, 2005, p. 105).

Pensar sobre as imagens e a representatividade que rodeiam às questões indígenas tanto na visão do estrangeiro quanto na visão do povo local, é levar uma reflexão sobre como o indígena vem sendo representado nos dias atuais, ser com arco e flecha ou com um livro na mão? Ou até mesmo com os dois? Buscamos mostrar neste

trabalho através de nossa experiência enquanto residentes em boa vista- Roraima, como o índio se aparece, queremos mostrar outros olhares, não o exótico, e homogêneo índio com sua tanga, cheio de pinturas segurando o arco e a flecha, mas agora um índio que vem para a cidade, veste calça jeans e camisa, segura livros, vai para a faculdade e se forma e que até mesmo nos fins de semana vai para a sua comunidade indígena e se mistura em seus costumes com os demais, como um ritual de troca de valores e costumes.

A fim de contribuir para o aprimoramento do conhecimento da sociedade boa-vistense acerca de arte contemporânea a obra traz um trabalho que foge dos conceitos tradicionais da arte como pintura e escultura, oferecendo ao público uma linguagem em que não estão acostumados a ver como a intervenção, de modo a pensar o sentido da arte e sua relação com o público local, a obra traz a potencialidade de avivar a Praça da Cultura, que hoje aparenta ser um espaço morto, em que só é utilizada por pouquíssimos moradores de rua utilizando os sanitários que tem em seu interior.

Usando o tecido como processo e material em nossa intervenção, em um lugar em que muitas vezes se passa despercebido por quem ali passa, foi um dos motivos da escolha da praça da cultura, e usando uma linguagem pouco utilizada em nossa cidade, vai fazer com que a criação desse ambiente efêmero, de uma inovação ao lugar e seja notado. Notável para um denso acúmulo de tecidos, que criam experiências envolventes que corresponde à presença da arquitetura e toda história de Roraima apresentada

na Praça da Cultura, fazendo com que a voz coletiva das comunidades do passado e do presente sejam únicas.

A obra estava prevista para ficar exposta durante uma semana, entretanto ficou apenas 2 dias exposta, pois ela sofreu ações desrespeitosas de pessoas que levaram todos os tecidos da obra. Assim, tivemos que retirar a obra que já estava incompleta no quarto dia de exposição. Não sabemos quem praticou o ato, mas o fato pode ser levado a outro pensamento de quem Boa Vista ainda não está preparada para arte contemporânea, o respeito à artistas e suas artes são banais, e isso parte muito para a educação artísticas, pois é bem saber que, o ensino de arte na escola tem sido “tapa buraco”, não há material e não existe profissionais formados em arte suficiente para suprir as necessidades do estado, até lá, quem dá aula de arte em escola é um professor de matemática, outro de geografia, outro de história, profissionais que não têm formação em arte para passar aos alunos em sala de aula. Boa Vista/RR precisa de educação artística, profissionais na área, concurso para provimento de professores de arte, além disso, é fundamental que artistas continuem fazendo arte contemporânea, seja pintura, escultura, instalação, intervenção, performance, por que enquanto não se tem esse conhecimento na escola, pelo menos os artistas ainda estão em atuação mostrando a arte e promovendo diversos discursos para toda sociedade.



Foto: Wellmar Roth (2016)

## **Bibliografia**

ALBUQUERQUE, Fernanda. Mas isso é Arte? In: Revista Aplauso. Porto Alegre: v. 57, ano 7, p. 14-15, 2005a.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Tradução Plínio Dentzein. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 260p.

BOSCO, Luciana. Instalação: espaço e tempo. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais, Doutorado em Artes, 2012.

CAUQUELIN, Anne. Arte contemporânea: Uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 102 p.

KRAUSS, Rosalind. A escultura no campo ampliado. Artigo publicado na revista do Curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil, PUC-Rio, P.1129-137, 1984.

MARTINS, Elisangela. Memória do Regime Militar em Roraima. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História. Manaus, 2010.

VIEIRA, Costa. Espaços em trânsito: múltiplas territorialidades da arte contemporânea paraense. Belém: IAP, 2014. 262 p.

# O USO DE IMAGENS NA HISTÓRIA

## Transformações do espaço urbano de Tefé a partir de sua iconografia (1960-1980)

Fabielle Ribeiro Esperança<sup>159</sup>

Tefé cresceu as margens do rio do mesmo nome. Suas imagens, como a que chegue abaixo, apresentam prédios, praças, igrejas, que demonstram suas transformações com o passar dos anos. A partir de imagens coletadas nos arquivos locais observam-se significativas mudanças no espaço urbano deste local. Fotos de casas, prédios oficiais, locais públicos ou privados que formam a memória social dos indivíduos que nasceram ou simplesmente moram na cidade apontam claramente uma alteração no espaço urbano da cidade principalmente entre os anos de 1960 e 1980.

Imagem 1: visão panorâmica da cidade de Tefé-Am anos 60



Foto do Arquivo da Rádio Rural – Seção de documentação.

---

<sup>159</sup> Autora é graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas. Atualmente faz especialização em metodologia do ensino de história e geografia. Atua como professora na rede publica municipal (SEMED) na cidade de Tefé/AM.

O espaço urbano que se modifica constantemente é captado ao longo do século XX a partir das imagens dos principais pontos que constituem o seu aparelho urbano. Compreender tais transformações de Tefé, a partir da coleta e análise de fotos do município, nos auxilia a descrever e compreender o processo de formação do espaço urbano de ícones (Seminário, Catedral de Santa Teresa, etc) que constituem a memória social a respeito das transformações ocorridas na cidade. Memorialistas como Raimunda Gil Schaecken (1997) e Protásio Pessoa (1997) descrevem a importância da presença da igreja católica, bem como de suas missões para o crescimento e urbanização (construção de prédios) na cidade de Tefé. As imagens abaixo, seja do seminário São José<sup>160</sup> quanto da Catedral de Santa Teresa tornaram-se símbolos da cidade.

### Imagem 2: Praça do Seminário de Tefé-Am anos 60



Foto do Arquivo da Rádio Rural – Seção de documentação.

<sup>160</sup> Monsnhor Barrat bispo da Prefeitura apostólica então responsável pela missão dos Espiritamos na cidade de Tefé conclui em 1935 as obras em estilo holandês do Seminário, iniciadas em 1919 para abrigar as atividades do Externato São José. Cf. Pessoa, 2005, p.75-77; Queiroz 2015.

Imagem 3: Catedral de Santa Teresa em Tefé-Am anos 60



Foto do Arquivo da Rádio Rural – Seção de documentação.

Pesavento (1995) afirma que em termos teórico-metodológicos os estudos da chamada História Cultural estão na ordem do dia na historiografia mundial. Segundo a autora: “Estariamos diante de uma das correntes centrais do novo paradigma que se propõe substituir o esfacelamento do conjunto de ideias e certezas herdadas do século XIX que se encontra em propalada crise nos tempos atuais.” (p. 279).

A História Cultural, para Pesavento, baseada em Hunt, é entendida como desdobramento da História Social e esta:

(...) se apresentava como a vertente resultante da confluência das historiografias inglesa e francesa, a chamada nova história cultural se encontra difundida pela Alemanha e Estados Unidos, sem falar em tradições mais antigas como a Itália. (1995:279).

O conceito de História Cultural<sup>161</sup>, ou melhor, o entendimento a cerca do que se trata, nas palavras de Pesavento:

Entendemos a história cultural não como uma ‘virada de mesa’ com relação a pressupostos teórico-metodológicos, mas como uma nova abordagem, ou um novo olhar que se apoia sobre as análises já realizadas (...) Neste sentido, a história cultural realmente vem se somar ao conhecimento acumulado, sem voltar as costas a uma matriz teórica fruto de uma reflexão cumulativa (1995: 280).

A História Cultural, para Pesavento oferece o arcabouço teórico sob o qual se pode resgatar a cidade a partir das representações, tentando entender o que a autora classifica como “fenômeno urbano”, considerando a cultura como uma rede de significados socialmente estabelecidos.

Sandra Pesavento (1995) alerta ainda que o elemento catalisador do pensamento contemporâneo são os debates em torno da chamada história cultural, principalmente os relacionados ao sistema de ideais-imagens que compõem o imaginário social. A autora entende a história cultural como uma nova abordagem ou um novo olhar que se apoia sobre análises já realizadas.

Pesavento afirma que:

Pensar o social através de suas representações é, ao nosso ver, uma preocupação contemporânea (...) baliza pela crise dos paradigmas explicativos da realidade que pôs em xeque a objetividade e racionalidade das leis científicas e racionalidade das ciências humanas. (1995: 280).

---

<sup>161</sup> Sandra Pesavento aborda os aspectos teórico-metodológicos e historiciza o surgimento desta corrente na historiografia francesa da chamada História Cultural na obra História & História Cultural 2012.

Atingir o “real” através das relações, a partir das representações, segundo Pesavento (1995) implica partir de um determinado referencial teórico. Para Chartier (1991) toda reflexão metodológica enraíza-se numa prática histórica particular. Chartier (1991), em consonância com Pesavento, afirma que a noção de representação coletiva faz a partir de um retorno a Durkheim e Mauss e conseqüentemente autoriza uma articulação do conceito de mentalidade com três modalidades de relações com o mundo social:

De acordo com Chartier a noção de representação é central para a sua concepção de história cultural, que se baseia, segundo Pasavento (1995) na correlação entre práticas sociais e representações.

Para Pesavento (1995): “(...) a cidade é o espaço por excelência para a construção destes significados, expressos em bens culturais. Nosso intento é, pois, resgatar a cidade como real através da ‘leitura da cidade’, ou de suas representações.” (p. 281).

## **Cidade na história**

A cidade, segundo Pesavento (1995) é uma realização muito antiga e conseqüentemente marca sua presença na História. Mas é sob o advento do capitalismo que se impõe o que a autora denomina de “questão urbana”.

A respeito do tema Cidade, Bresciani (1998) afirma que as cidades são antes de tudo uma experiência visual, lugar saturado de significações acumuladas através do tempo, enfim uma produção social.

Bresciani afirma que existem descrições extensas das cidades presentes nos escritos dos viajantes, contudo:

(...) nos dois últimos séculos, imagens e representações elaboradas sobre as cidades têm lhes conferido avaliações nem sempre positivas. Edmund Burke, (...) considerou, no final do século XVIII, que 'no estado de rude natureza não é possível existir um povo'. Faz-se necessária, prossegue, a ideia de corporação, um constructo, portanto algo totalmente artificial, uma ficção legal, ou seja, o contrato que forma a sociedade acordado em comum consentimento." (1998: 240).

Esta imagem persistente, segundo Bresciani, conviveu no século XVIII com avaliações negativas e positivas expressas no período a respeito da cidade. Já para o século XIX, a autora alerta que a opinião expressa fora reforçada por homens cultos do chamado Século das Luzes, que viam na cidade a dinâmica da civilização.

Bresciani esclarece que forja-se uma concepção onde a cidade era vista como dependente do campo, e cheia de artificialidade. Para a autora:

Essa concepção perdura, com traços acentuados e muitas vezes radicalmente contrastantes, como contraponto e referência das formas de vida na moderna sociedade industrial. Assim, se autores críticos das grandes cidades, entre eles Friedrich Engels, nelas identifica, (...) a relação perversa de criação da riqueza diretamente proporcional ao aumento da pobreza miserável, essa duplicidade é reiterada por pensadores importantes da virada do século XIX para o XX, ao aceitarem o desafio de avaliar o mal-estar inerente ao mundo civilizado. (199: 241).

Conforme o mencionado por Bresciani (1998), Pesavento (1995) afirma que já existe um significativo

conhecimento acumulado em termos de estudos urbanos que nos foi legado pela História econômica e social, que segundo esta última era voltada para as origens e desenvolvimento do capitalismo e da sociedade burguesa e que tinha na cidade o seu espaço privilegiado de análise.

A História estuda o imaginário social, os sistemas simbólicos, imagens e representações coletiva. Neste tópico iremos estudar a cidade através das representações iconográficas e de que maneira autores diferentes abordam a cidade enquanto temática de pesquisa.

Para Geertz (1981) a cidade é o espaço por excelência para a construção destes significados, expressos bens culturais, resgatar a cidade como real através da "leitura de cidade" ou de representações (PESAVENTO 1995).

Para Sandra Pesavento (1995) a cidade é como se sabe, uma realização muito antiga. Ela marca sua presença na história, através daqueles elementos que assinalam o advento do que se considera civilização o capitalismo se impõe a questão urbana. Existiu um processo econômico que desenhou o crescimento populacional das cidades exemplos concentração populacional, migração rural etc.

Como afirma Pinol (1991), a história urbana não teve a mesma importância e/ou dimensão em todos os países do mundo ocidental, cabendo à Grã-Bretanha e os Estados Unidos o pioneirismo nesta área (PESAVENTO 1995).

No Brasil varia por região os estudos sobre as análises iconográficas, as representações constituídas sobre o urbano podem também, corresponder ou não aos códigos iniciais e às intenções dos seus construtores (PESAVENTO 1995).

A cidade teria que ser projetada por arquitetos para se ter uma organização desejada Marcel Roncayolo (1995) vê a cidade como representação ou conjunto de representação um sistema de ideias, mais ou menos coerente, daqueles que fazem parte a projetam, discutem e executam (PESAVENTO 1995).

Traduzir a cidade por imagens implica em um fenômeno de percepção que envolve a lógicas sociais. Para Monlibert (1995) estes processos implicam julgamentos sociais, vivências, lembranças e posições estéticas em cuja base se encontra a operação prática do habitus de que fala Bourdieu. (habitus “aquisição ou capital”) (PESAVENTO 1995).

Homens comuns como pintores e fotógrafos tem uma sensibilidade de elabora uma representação das cidades com fotografias ou pinturas bem-feitas algumas obras de artes do urbano.

## **A história das imagens**

A fotografia se tornou a pouco tempo fonte de pesquisa pois antes só documentos escritos eram confiáveis. Foi com a revolução documental na década de 1960 a fotografia começou a ganha lugar na pesquisa em História.

Ate hoje há um certo preconceito em utilizar a fotografia para pesquisa. Para Kossoy (1989), dois movimentos levam a isso: um aprisionamento à tradição escrita e as próprias dificuldades que o pesquisador encontra, entre as quais pode-se falar das questões envolvendo a realidade fotográfica, das diferentes visões originais pelas diferentes formações dos pesquisadores

e da necessidade de outras fontes para complementar a pesquisa (MENEZES 2012).

A fotografia tem maneira diferente do documento escrito a imagem serve como vitrine do texto abrigando informações e comentários do documento escrito. Segundo Kossoy (1989), quanto a utilização, é correto dizer que imagens fotográficas de outras épocas, na medida em que identificadas e analisadas objetiva e sistematicamente a partir de metodologias adequadas, se constituem em fontes insubstituíveis para a reconstituição histórica dos cenários, das memórias de vida, de fato do passado centenário como do mais recente (MENEZES 2012).

Segundo Cardoso e Maud, num período da historiografia quando a máxima seguida era a história faz-se com textos, aquela posição não teve maior impacto. Foi com a escola dos Annales no século XX com seus fundadores Marc Bloch e Lucien Febvre que surgiu o uso das imagens como fontes de pesquisa.

De lá pra cá, tanto a noção de documento quando de texto continuaram a ampliar-se agora todo vestígio do passado são considerados matéria para o historiador. Dessa forma, novos textos, tais como pintura, o cinema, a fotografia etc., foram incluídos no elenco de fontes dignas de fazer parte da história e passíveis de leitura por parte do historiador. (Cardoso e Maud, 1997: 402)

Conforme Cardoso e Maud trabalhar com material fotográfico surpreende, pois do papel em branco surge a imagem revelada por humanos, líquidos de composição certa. Lembranças passadas, memórias da sua vida entre outras coisas existem na fotografia.

Ao historiador, a fotografia lança um grande desafio: como chegar aquilo que não foi revelado pelo olhar fotográfico. Tal desafio impõe-lhe a tarefa de desvendar uma intrincada rede de significações, cujos elementos – homens e signos – interagem dialeticamente na composição da realidade. Uma realidade que se formula a partir do trabalho de homens como produtores e consumidores de signos; um trabalho cultural, cuja compreensão é fundamental para se operar sobre esta mesma realidade. (CARDOSO e MAUD, 1997: 405)

A fotografia mesmo sendo um circuito complicado de entender pode ser considerada uma pista entre seus variados códigos tem um modo conotativo que se insere as formas de agir no contexto que estão colocadas com mensagem.

Cardoso e Maud (1997) afirma que a imagem fotográfica compreendida como documento revela aspectos da vida material de um determinado tempo do passado de que a mais detalhada descrição verbal não daria conta. Ainda segundo os autores neste sentido, a imagem fotográfica seria tomada como índice de uma época, revelando, com riqueza de detalhes, aspectos da arquitetura, indumentária, formas de trabalho, locais de produção etc. Uma leitura que ultrapassa a avaliação da fotografia como mera ilustração, contudo, ainda se restringe à avaliação da foto.

A transmissão de eventos do passado ao historiador pela mensagem fotográfica, no entanto deveria limita-se ao âmbito da comunicação pura e simples. É, justamente, a busca da logica de tais elementos num determinado tempo e espaço que faz com que adquiram um significado que tanto pode informar aspectos matérias, como foi indicado acima, quanto revelar uma imagem/monumento: aquilo que, no passado, a sociedade queria perenizar de si mesma para o futuro. (CARDOSO e MAUD, 1997: 406)

Vista como monumento a fotografia pede do historiador um julgamento que supera o campo descritivo. Para os autores neste caso, ela é agente do processo de criação de uma memória que deve promover tanto a legitimação de uma determinada escolha quanto, por outro lado, o esquecimento de todas as outras.

Já a fotografia como mensagem pode ser incluída com análise dos estudos das linguagens no conjunto de uma abordagem semiótica. Segundo Rossi-Landi, é importante perceber que existem formas de comunicação mais profundas e menos advertidas do que as verbais; e que mesmo sem saber emitimos mensagens não verbais.

Durante o século XX quando as imagens começaram a aparecer nos livros feitos pelos historiadores criou-se uma nova metodologia para aproximar os documentos iconográficos dos pesquisadores.

Ulpiano Menezes (2012) afirma que a visualidade foi sendo percebida como componente importante nos domínios científicos à medida que a imagem visual e suas diversas modalidades foi penetrando na contemporaneidade. Ainda segundo o autor Gottfried Boehm não a como normatiza critérios e abordagens a respeito do uso da imagem visual.

Para compreender a fotografia como fonte histórica é importante levar em conta os usos sociais da foto ao longo dos séculos XIX e XX quando se consolidaram como documentos importantes de pesquisa (LIMA e CARVALHO 2011).

Menezes (2012) afirma que é fundamental que o historiador rompa as limitações nas quais se reduza a imagem

a penas como documento visual utilizando-a a mesma para classificações e leituras iconográficas. De acordo com o autor: “É igualmente crucial que o pesquisador se familiarize com as inúmeras variáveis que definem a natureza da imagem e a multiplicidade de significados e papéis que ela pode assumir historicamente.” (MENEZES ,2012: 243).

De acordo com Lima e Carvalho (2011) quando a fotografia ingressou no mercado em versões técnicas e variadas entre os anos de 1839 e 1850, rapidamente nelas se identificou a capacidade de atender as mais diferentes demandas sociais. A rapidez da produção em serie tornaram-se requisitos básicos numa sociedade com crescente industrialização. O crescimento dos seguimentos inéditos e suas expectativas de ascensão incentivarão novas formas de representação de identidade e distinção que estavam sem sintonia com os esforços de grupos sociais que transformaram a fotografia num grande negocio. Para as autoras a fotografia foi pouco a pouco substituindo a pedra litográfica.

Conforme assinala Menezes (2012) de longe abordagem mais corrente entre os historiadores a respeito da análise de imagens visuais está pautada em Erwin Panofsky, a iconográfica. Panofsky a partir da segunda metade do século XX privilegiava o significado das imagens a iconografia em sintonia com a semiótica. Para o autor, ambas compartilham o tratamento da imagem predominantemente como um suporte sígnico e tendem a verificar neles propriedades internas que são estáveis.

O termo iconografia para Menezes (2012) em sua raiz etimológica pressupõe um papel descritivo e classificatório. Reduzida a sua versão mais simples o autor afirma que a iconografia busca identificar a imagem 'a significação interna de significações externas' (Bohem, apud Menezes, p. 244). Já a iconologia implica, ainda de acordo com o autor, um passo adiante na elaboração de teorias, generalizações e atualmente é este segundo termo que possui uso mais ampliado e superou a iconografia.

No século XX surgiu varias obras falando sobre as imagens uma delas e a de Ewin Panofsky em seu livro Significados nas artes visuais em 1995 traz uma proposta com três estados do estudo da fotografia.

O primeiro- o pré-iconografico - é basicamente descritivo e se fundamenta na experiência cotidiana complementada pelo conhecimento de repertórios para definir informação factual, bem como expressivas. O segundo nível é o da análise iconográfica propriamente dita. Aqui, trata-se das significações secundarias, das convenções, formulas, motivos artisticos, temas e conceito. O ultimo nível é o mais complexo, o da interpretação iconológica, à procura de uma espécie de "mentalidade de base".(MENEZES, 2012:244)

Segundo o autor a três observações cautelares que merecem atenção. Antes de mais nada, há um engano quando se imagina a natureza visual do documento a qual responde pela natureza visual do problema histórico que se quer pesquisa.

A fotografia foi uma das primeiras modalidades de imagem a ter seu caráter artefactual reconhecido, por causa das implicações facilmente apreensíveis de

contexto, usos e praticas – e significações. Considerando apenas o contexto, uma foto 3 x 4 em um documento de identidade é diversa da mesma imagem em uma carteira, que simboliza a lembrança de uma pessoa querida. Ainda a mesma imagem em um porta-retratos no escritório cauciona o reconhecimento de valores sociais envolvendo, por exemplo, a família. Novamente essa imagem, agora na parede de uma instituição, acrescenta valores de memorial e continuidade institucional. E assim por diante: em um museu, no jornal, em um cartaz etc. (MENEZES, 2012: 254)

Existe uma associação entre imagem e memória que é chamada de natural. Segundo Menezes com efeito, a imagem visual, na sua condição de conteúdos de consciência sensível, concreta (Mayerson), parece dotada da capacidade de fixar estados de coisas – o que, em última análise, significa a aceitação da natureza fenomênica do real.

Em janeiro de 1986 lançaram um projeto iconográfico na fundação Osvaldo Cruz um acervo de muita importância contentos diversos tipos de fotos as autoras Albuquerque e Klein ressaltam o objetivo desse projeto que é recuperação do debate que envolve a fotografia como registro referencial.

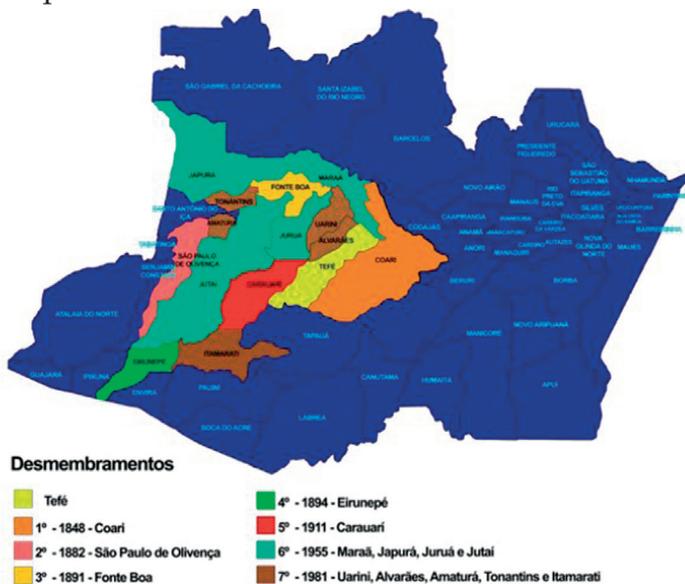
O pesquisador tem um grande trabalho para fazer uma leitura de reflexão de suas fontes tem que formular perguntas para fazer ao documento e ver si vale apenas mesmo estuda a imagem escolhida.

Mauricio Lisovsky (1983) é categórico ao afirma que o pesquisador não dispõe de um método que lhe permita prescindir da subjetividade da perspectiva do fotografo. Segundo ele, no processo de produção a fotografia tem-se que combinar três elementos: conteúdo da imagem; o fotografo e a tecnologia utilizada (MENEZES 2012).

## Tefé e seus bairros nos anos 1960 a 1980

Localizada no médio Solimões a cidade de Tefé, ao longo de sua história, primeiro como uma das missões jesuíticas do Padre Samuel Fritz, em seguida como núcleo missionário carmelita Frei André da Costa, posteriormente como vila de Ega já em período colonial, ou como a cidade sede da comarca do Solimões da Província do Amazonas, já no século XX, como polo de atração de migrantes em virtude da produção de borracha, a cidade passa por constantes transformações, seja em seu espaço geográfico (que dá origem em seus desmembramentos a todas as cidades atuais do médio e alto Solimões), seja em sua atração por personagens sociais diferenciados.

Mapa 1: desmembramento de Tefé-Am



Fonte: QUEIROZ, Kristian. Centralidade periférica e integração relativizada: uma leitura de Tefé no Amazonas. 2015

No fim dos anos de 1960 o então prefeito de Tefé Manuel Armando Retto concede título definitivo aos posseiros da área urbana e rural, que haviam construído casas ou beneficiado as posses. Os bairros construídos neste período foram Monte Castelo, Santo Antônio, Juruá I e II, Santa Rosa e Olaria. Além disso foram distribuídas terras da Campina e praça Isidoro Praia.

Imagem 4 - Tefé anos 60



Foto do Arquivo da Rádio Rural – Seção de documentação.

Tabela 1 - Município de Tefé e os domicílios anos 1960 e 1970

Bairro	Casas Alvenaria	Casas de Madeira	Total (continua)
Monte Castelo	142	246	388
Santo Antônio	180	234	414
Olaria	87	52	139
Juruá I e II	590	310	900

Bairro	Casas Alvenaria	Casa de Madeira	Total (continuação)
Santa Rosa	57	30	87
centro urbano	483	131	614
Abial	406	499	905
Jerusalém	140	98	238
Santa Teresa	140	220	360
<b>Total</b>	<b>2225</b>	<b>1820</b>	<b>4045</b>

Fonte IBGE: Elaborados pela autora.

De acordo com os dados da Tabela 1 podemos primeiramente observar as áreas e bairros que constituíam a cidade de Tefé no final dos anos de 1960 e 1970, onde observa-se a existência, de 4045 casas e uma predominância nas casas de alvenaria sobre as casas de madeira. Tal fato demonstra as transformações do espaço urbano de maneira não planejada.

### Imagem 5 - Tefé vista parcial anos 60



Foto do Arquivo da Rádio Rural – Seção de documentação.

## Conclusão

Falar da temática cidade atualmente requer uma aproximação com outras áreas das ciências sociais, notadamente a geografia, arquitetura ou sociologia. A discussão do que é uma cidade, portanto, é complexo para a história, apesar da existência da cidade e da discussão em si não ser nova. A História Cultural notadamente a partir da fundação da Revista dos Anales em 1929 observa-se a mudança de perspectiva de uma história narrativa para uma história problema. Notável contribuição da corrente dos Anales se constitui em relação ao alargamento do conceito de fonte (de monumento para documento, do privilégio das fontes escritas, para o uso de qualquer fonte). Nestes contextos insere-se o uso das fotografias como fonte para a disciplina história.

As informações a respeito da cidade de Tefé encontram-se dispersas em locais fora da mesma e o levantamento bibliográfico diretamente vinculado a uma história do lugar esbarra na escassez de fontes, documentos primários destruídos ou mesmo que não são mais disponíveis a sociedade.

Observamos que a maioria dos bairros atuais da cidade formaram-se no final dos anos de 1960 e início dos anos 1970, principalmente constituídos de pessoas oriundas de áreas distantes do interior do Estado do Amazonas e que fugiam das adversidades de seus locais de origem. A cidade cresceu, bairros, quarteirões, casas, disputando espaço de maneira desordenada e contanto

com pouca estrutura por parte do poder público, seja na coleta de lixo, limpeza de ruas, fornecimento de água ou energia elétrica. Apesar disso observa-se as mudanças do espaço urbano, seja na verticalização das casas de bairros relevantes como o centro urbano, Juruá I e II dentre outros.

As imagens, fotografias presentes e utilizadas neste trabalho encontram-se no arquivo da rádio rural, em sua seção de documentação e retratam estas mudanças ocorridas na cidade, além de seus símbolos arquitetônicos mais presentes na memória de seus cidadãos, observa-se a não urgência no trato de prédios públicos antigos, fato que corrói com o tempo o patrimônio histórico da cidade.

Apesar de tudo, Tefé como é chamada de maneira carinhosa por seus cidadãos é a princesinha do Solimões, recebe uma diversidade de pessoas de lugares variados e vive as margens do lago de mesmo nome, com suas marcas do passado, sua história ímpar e seus problemas crônicos. Este artigo visa resgatar parte desta memória presente nas imagens e discutir um pouco da relevância destas transformações do espaço urbano a luz de um tipo de fonte diferente notadamente as fotografias.

## **Bibliografia**

ALBURQUERQUE, Marli Brito M. *Pesquisando a fotografia como fonte histórica*. In: Cadernos de Saúde Pública RJ, 3 (3): 297 – 305, jul/set, 1987.

BRESCIANI, Maria Stella. Cidade e História. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cidade: História e Desafios*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação. Estudos avançados*. São Paulo, IEA, VII, n. 5, p. 173-1991, 1991.

LIMA, Solange Ferraz e CARVALHO, Vania Correio. *Usos sociais e historiográficos*. In: *O historiador e suas fontes*. 1. Ed. São Paulo, 2012.

MAUD, Ana Maria e Lopes, Marcos Felipe de Brun. *História e imagem: iconologia/iconografia e além*. In: *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier 2012.

MAUD, Ana Maria. *Revista tempo: Através da imagem: fotografia e História interfaces*. Rio de Janeiro, vol. 1 n.2, 1996.

MENEZES, Ulpiano T. Bezzara. *História e imagem: iconologia/iconografia e além*. In: *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier 2012.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Muito além do Espaço: por uma História Cultural do urbano*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol 8, n. 16, 1995, p. 279-290.

\_\_\_\_\_. *História & História Cultural- 3.ed.- Belorizonte: Autêntica, 2012.*

PESSOA, Protásio Lopes. *Iº centenário dos espiritanos em Tefé (síntese histórica)*. 1ªed. Manaus: Imprensa Oficial do Estado, 1997.

\_\_\_\_\_. *História da Missão de Santa Teresa Dávila dos Tupebas – Tefé*. Manaus: Editora Novo Tempo Ltda, 2005.

QUEIROZ, Kristian Oliveira de. *Centralidade periférica e integração relativizada: uma leitura de Tefé no Amazonas*. 2015. 325f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SCHAEKEN, Raimunda Gil. Centenário da presença espiritana na Prelazia de Tefé-AM (1897-1997), Manaus- AM, 1997.

## OS NATURALISTAS E OS NATURAIS

### Os índios da Barra do Rio Negro e o contato com os viajantes Louis e Elisabeth Agassiz

Bruno Miranda Braga<sup>162</sup>

**O povo de São José da Barra, cheios de adornos e miçangas indígenas. A paisagem de Manáos há 150 anos**

A *Belle Époque* constitui-se de um período que se inicia na segunda metade do século XIX, ou seja, em 1850 ou, convencionalmente, no decurso desta segunda metade do XIX, com a reurbanização de Paris pelo Barão de Haussmann. A vida feliz e alegre das nações enriquecidas será parte do discurso construído sobre esse período. *Belle Époque* é um momento histórico onde a visão progressista assume papel primordial em todos os setores das atividades humanas, nesse momento, o homem acredita que tudo pode alcançar, tudo pode fazer. Marcado pela profunda arrogância das nações europeias que enriqueceram pela exploração imperialista de suas colônias nas Américas, na África ou na Ásia, a Europa vai ostentar o orgulho da civilização e será a partir dessa pompa e crença, bem como pelo discurso progressista que a *Belle Époque* se cristalizará

<sup>162</sup> Graduado em Licenciatura em História (UNINORTE, 2013) e em Licenciatura em Geografia (UEA, 2017). Especialista em Gestão e Produção Cultural (UEA, 2018). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas - PPGH/UFAM, 2016. Professor Formador do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica PARFOR/CAPES, sediado na Universidade Do Estado do Amazonas UEA. E-mail: brunomirandahistor@hotmail.com

como momento de grande euforia à medida que nas artes, se destacarão o *Can-Can*, o *Art Nouveau*, as festas e alegrias dos banquetes e bailes franceses, a vida boêmia da noite.

O que no léxico da História Cultural ficou configurado como belle époque indica um complexo processo de relações culturais, sociais e mentais, mas também materiais e políticas, desenvolvidas no interior de um corpus reconhecido historicamente como o da cultura burguesa e da sua afirmação no interior dos quadros hegemônicos do capitalismo industrial no final do século XIX. Em nome da identidade de um tempo cujos sujeitos sociais emergiram das novas condições econômicas e sociais dominantes no mundo do capital, a belle époque implica reconhecer linguagens, gostos, atitudes, estéticas, sociabilidades que, construídos em escalas diferenciadas nos espaços hegemônicos da cultura burguesa, reproduziram-se, em escala planetária, também na condição das formas de ser e de agir em tempos que abrigavam o proclamado triunfo do Progresso e da sua homologia, a Civilização. A mitologia da belle époque foi expressiva e enraizada o bastante para construir suas representações e mundializá-las. (COELHO, 2011. p. 141)

Assim, ao período da *Belle Époque*, Paris apresenta-se ao mundo como orgulho das civilizações. Um exemplo a ser seguido, como possuidora primaz da urbanidade e das civilidades exigidas pelos padrões por ela impostas. Nesse sentido, a *belle époque* pode ser mensurada como um período de festas e divertimentos, se lançarmos nosso olhar a partir das elites, porém, verificamos que há nessa fase um encobrimento por parte dessa elite com relação aos pobres. Nisso, ao mudarmos nosso olhar para a população menos abastada, vemos lutas, ressignificações, e reinvenções cotidianas no meio do discurso da alegria!

A belle époque, em última análise, edulcorou a dramática dialética da revelação e do encobrimento, da aparência e da essência, no limite em que, segundo o pensamento marxista, tudo o que era sólido se evaporava no ar na Paris *fin de siècle*. (Idem)

Renato Ortiz, define a *Belle Époque* como o momento no qual a França se tornara uma cidade moderna. Seria, esta, um refluxo de uma época, que, ao mesmo tempo, que trazia o fim de uma civilização, portava os germes da que, a partir dali, nascia a nova sociedade francesa. A posteriori surgiria a ideia de uma Idade de Ouro, os que ali viviam não entendiam dessa forma, mas como um momento de declínio.

Ao iniciar essas mudanças, que se começa aquilo que Ortiz chama de “*segundo século XIX*”, que vai de 1850 a 1914. Portanto, o surgimento da nova sociedade moderna é apresentado através de suas cidades, sua urbanização, suas transformações sociais, urbanização, símbolos, etc. A Europa, e principalmente a França, não iria ficar trancafiada em suas próprias mudanças. Era preciso exportá-las. Não houve mercado melhor para essa influência do que os países recém-independentes da América Latina, entre eles o Brasil, dentre as cidades brasileiras, Manaus que se encontrava num processo de esplendor capital, visto que a “descoberta do país das seringueiras”, proporcionariam uma nova urbe, mas não foi tão simples assim.

De fato, ao adentrar o segundo quartel do século XIX, o Amazonas torna-se Província do Império do Brasil. Nesse período, Manaus ainda não tinha sofrido o surto de urbanização pela qual passaria. Em 1862, Manaus não passava de uma pequena vila, pouco povoada, pouco

organizada e pouco urbanizada, como vemos nas imagens seguintes, extraídas do livro de Auguste François Biard, que foi um naturalista e pintor francês que percorreu todo o Império do Brasil pintando. Inicialmente pintou retratos da Família Imperial no Rio de Janeiro, de lá passou pela Província do Espírito Santo, chegando na Amazônia, na Cidade de Belém, capital da então Província do Pará, e até Manaus, onde apresentou um pouco do cotidiano de então.

Outros viajantes naturalistas percorreram o vale amazônico, descrevendo seus rios, fauna e flora, geografia e etnografia. Entre 1848 e 1860, o francês Paul Marcoy viajou e explorou o Alto e Baixo Amazonas. O mesmo, assim descreveu a então Barra do Rio Negro:

A cidade moderna em que acabamos de chegar é chamada pelos brasileiros A Barra do Rio Negro. Situa-se a leste da fortaleza, a cerca de mil passos geométricos do sitio de Manãos. Ela está constituída numa superfície tão irregular que chega a ter morrinhos mais altos do que os telhados das casas, o que seria pitoresco se não fosse absurdo. Uma longa avenida, larga e ondulada, estreitada aqui e acolá por muros desalinhados e sacadas proeminentes, corta a cidade de norte a sul. Algumas vielas saem desta rua em direção ao leste. Enquanto a oeste há uma série de grandes espaços vazios. Três riachos providos de passarelas serpenteiam pela cidade e servem de docas e estaleiros para a sua flotilha mercantil. Pequenas escunas, chalupas e canoas cobertas estão em reparo, aguardam algum carregamento ou se abrigam das trovoadas, essas tempestades brasileiras que assolam o baixo Amazonas e cuja influência é sentida muitas léguas acima pelo rio Negro. (MARCOY, 2001. p. 167)

Com este excerto temos uma provável visão de Manaus há 150 anos. A vila era formada em um espaço

com geografia difícil, igarapés cortavam-na por todos os lados, o relevo era alto com grandes elevações de planaltos e morros. Entendemos *paisagem* como uma primeira visão que um sujeito tem com os lugares, ambientes, “isto é, com as maneiras pelas quais seus sentidos se apropriam das sensações, mas, ainda, elas não possuem um sentido próprio. É, em outras palavras, o contato com a aparência dos lugares.” (SANTOS, 2007) Para Milton Santos, geógrafo brasileiro,

A paisagem nada tem de fixo, de imóvel. Cada vez que a sociedade passa por um processo de mudança, a economia, as relações sociais e políticas também mudam, em ritmos e intensidades variados. A mesma coisa acontece em relação ao espaço e à paisagem que se transforma para se adaptar às novas necessidades da sociedade. (1997, p. 37)

A paisagem considera sempre de um processo de associação, mas é, ao mesmo tempo, contínua no espaço e no tempo, é básica sem ser totalizante, resulta sempre de uma mistura, um mosaico de tempos e objetos datados, de formas e práticas. A paisagem pressupõe, também, um conjunto de formas e funções em constante transformação, seus aspectos “visíveis”, mas, por outro lado, as formas e as funções indicam a estrutura espacial, em princípio, “invisível”, e resulta sempre do casamento da paisagem com a sociedade. Sendo assim, a paisagem, destacada pelo viajante, constitui-se de uma visão preliminar, algo de imediato, e algo que estava presente à vista de todos que aqui chegassem. Porém, essa cidade já começava a despertar o interesse e o apreço por costumes vindos de locais externos, devido ao grande fluxo de viajantes e,

principalmente, comerciantes que passavam pela Barra. Nesse mesmo período (1848-1860), Marcoy (2001, p. 168) nos diz que a vila é habitada por três mil almas, dois terços das quais constituem a população permanente e os demais a temporária. O número de casas é avaliado em 147. Apenas três mil habitantes e 147 casas, vale destacar aqui como se compunha essa população, em sua **maioria índios e mamelucos**.

Lourenço da Silva Araújo e Amazonas (1984) nos informa que em 1852 Manaus possuía 8.500 habitantes, ou seja, poucos anos após a descrição de Marcoy podemos perceber que houve um crescimento populacional, se os dados forem confiáveis. Destes 8.500 moradores, **4.080 eram índios, 2.500 mamelucos**, 900 brancos, 640 mestiços e 380 escravos destaca Lourenço Amazonas.

Apesar do que possa ter dito do arranjo geométrico da cidade da Barra, do sobe e desce da sua rua principal e da sua grama amarela, é, porém, verdade que o aspecto da cidade dá uma impressão agradável a qualquer um que, como nós, entra nela depois de uma prolongada viagem pelos povoados do alto Amazonas onde a barbárie ainda reina. [...] (MARCOY, 2001. p. 169)

Vemos como na Barra do Rio Negro tentara se despir de tudo que lembrara outrora, em que era Fortaleza de São José. O viajante estabelece uma comparação com cunho evolutivo e classificatório que destaca a paisagem da Barra em detrimento das demais localidades por onde Marcoy explorou. Neste momento e em todo o século XIX, a ideia de evolução esteve em voga baseando características humanas, sociais e culturais a uma teoria das ciências

naturais e biológica, denominada Darwinismo ou Teoria da Evolução que no meio das ciências humanas e sociais, ganhou uma vertente denominada Darwinismo Social e com o avanço da Escola Positivista tivera repercussão e aceitação no meio acadêmico. Pela fala do viajante, percebemos um tom que enfatiza essa visão em que vê nos costumes tipicamente indígenas latentes em outras localidades no Vale Amazônico como um reino de barbárie e a Barra que apesar de sua topografia e geografia difíceis já se encontra num “estágio de superioridade” se comparada ao restante do Amazonas.

Outros viajantes, já apostavam que Manaus logo seria um importante centro comercial e cultural também. Louis e Elisabeth Agassiz, um casal de naturalistas que viajavam a serviço dos Estados Unidos, em 1866, assim apontaram um futuro para Manaus.

Louis Agassiz chefiou a expedição científica norte-americana que visitou o Brasil no período 1865-1866. Dessa expedição, composta de umas quinze pessoas e financiada por Nathaniel Thayer, participou também, Elisabeth Cary Agassiz, que registrou, dia a dia, o ocorrido com todos. Os elementos para a confecção de seu registro eram fornecidos diariamente, pelo naturalista. Esse diário, com pequenas modificações, é que foi publicado, mais tarde, por Louis e Elisabeth Cary.

Em seu diário de viagens, encontramos versões de como a cidade e seus habitantes estavam inseridos num cotidiano peculiar. As próprias elites da cidade apresentavam em seus hábitos, elementos que ainda se

filiavam aos costumes indígenas, muito presente na cidade no Império e em todo o oitocentos. Manáos era um lugar onde o tempo e seu ritmo possuíam peculiaridades sem igual, fora que por sua gente “vermelha”, e suas edificações e construções públicas, “Manáos não possuía glamour”. E isso muitas vezes, foi expresso de forma jocosa pelos que visitaram a cidade.

Outro ponto é o fato da população residente em Manáos ser pequena e a mesma possuir uma população transeunte maior que a fixa, pois, o casal de viajantes sugere estar longe o dia em que uma população numerosa irá se fixar na cidade. Um terceiro ponto que faço destaque é a espécie de grande loteamento da cidade que o casal aponta “*todas as nações do globo venham buscar a sua parcela*”, é como se os recursos naturais da cidade e de seu entorno não fosse usado pela sua população permanente.

Enquanto se discutiam todas essas questões, e se anteviam os tempos em sobre as margens do Amazonas, florescerá uma população mais ativa e vigorosa do que aquela que até agora aí tem vivido, - em que todas as nações do globo terão sua parte nessas riquezas - em que dois continentes gêmeos andarão de mãos dadas, o americano do Norte ajudando o do Sul, tanto quanto de Leste a Oeste, conduzindo pequenos vapores até às nascentes de todos os tributários, - enquanto assim se faziam cogitações, aproximávamo-nos da meta do nosso passeio. (AGASSIZ, 1975. p. 16)

Na visão do casal Agassiz, em Manaus, “*a natureza estava pronta, mas seu habitante não*” (COSTA, 2000. p. 242).

O seu habitante não estava preparado devido a sua etnia e sua cor. Essa visão perdurou por muito tempo.<sup>163</sup>

Os habitantes da cidade da Barra do Rio Negro dedicaram-se basicamente ao comércio, sendo de cunho atacadista ou varejista, segundo relatos do período. A sociabilidade de Manaus ocorria em constante sintonia. Marcoy (2001, p. 169) diz que apesar de toda a geografia peculiar da cidade da Barra, a cidade dava uma impressão agradável e nela, segundo o viajante, não existia ou pouco reinava a barbárie que imperava em outras localidades dispersas pelo Rio Amazonas

Aqui, temos um exemplo bem claro de como a modernidade estava se apoderando de Manaus: os índios passam a usar trajes requeridos pela sociedade da época, a ponto do viajante os diferenciar dos outros da região Amazônica pois ser moderno é *“autotransformação e transformação das coisas ao seu redor”*. Berman (1986, p. 15) nos diz que a experiência ambiental da modernidade rompe qualquer fronteira geográfica. Mesmo Manaus estando bem distante da França, foi inevitável ser transformada aos moldes franceses. A modernidade também, *“une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma*

---

<sup>163</sup> Os registros possuem uma visão instigante e aguçante. Percebemos nos seus descritos o cotidiano da população local. Podemos perceber etnocentrismo em suas falas. Antônio Emílio Morga, na obra *“Nos Subúrbios do Desejo: masculinidade e Sociabilidade em Nossa Senhora do Desterro no Século XIX”* (Manaus, EDUA, 2009), nos diz que ao vivenciarem o cotidiano da população, *“os viajantes foram partícipes na construção das práticas de sociabilidade entre eles e a comunidade”* (p. 30), em Manaus acontece algo parecido à medida que tais viajantes irão praticar hábitos que são característicos da cultura nativa, mesmo classificando a cultura local como inferior à sua.

unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”.

Uma das principais categorias de análise da Nova História Cultural, é o Cotidiano. O cotidiano é um complexo onde há uma multiplicidade de fazeres agindo sobre o mesmo espaço/tempo. Michel de Certeau, teórico francês, estabeleceu uma análise sobre o cotidiano. Para ele, a construção do cotidiano dá-se por meio de dois tipos de produção

[...] a produção expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção, qualificada de “consumo”: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos por uma ordem econômica dominante. (CERTEAU, 2012, p., 39.)

Assim, como citei a pouco que os índios já usavam camisas, essa transformação agiu dentro da lógica dos limites ditados por outros. Mas as formas de utilização destas normas não foram lineares, muito menos utilizadas em sua forma propriamente dita, isso é o que Certeau chama de tática, e a tática age na lógica do poder dominante, não há sangue, não há guerra, há uma “aceitação” que será resignificada por quem irá reutilizá-la.

O interessante dos relatos desses viajantes aqui citados é que mesmo opondo-se a tudo que acreditavam ser correto e civilizado, eles atuaram como partícipes de tais práticas e, mesmo vivendo numa espécie de fuga, pois no mundo civilizado ao qual frequentavam tais feitos

seriam motivos de ofensa e incivilidade, eles fizeram desses momentos coisas oportunas ao seu bem-estar, agraciando-se com esses momentos. Numa outra fala, Elisabeth Agassiz, conversa com umas mulheres índias e encanta-se com sua liberdade, e estabelece uma analogia entre as índias e as ditas brancas

Com isso, vemos mais uma vez como se dava a sociabilidade entre os índios, que habitavam Manáos, nesse momento. Muito distante da realidade estrangeira que tentara se implantar entre eles. Por isso, o índio luta e resiste<sup>164</sup> para que suas práticas sejam preservadas. Na *belle époque*, será constante na vida da cidade ver elementos oriundos na cultura indígena sendo praticados em Manáos. Caberá aos meios públicos tentarem romper com essas práticas que, como veremos faziam parte da paisagem citadina. O próprio casal Agassiz assim descreve como o elemento indígena era presente na sociabilidade de Manáos quando num passeio em,

18 de novembro- É impossível passear fora da cidade, em qualquer direção, sem observar um traço característico dos habitantes da terra e de seus costumes. Esta manhã, por volta das sete horas, dava eu o meu passeio habitual pela floresta vizinha de nossa casa, à beira de um igarapé, teatro habitual de todas as casas da vida exterior. Aí se reúnem os pescadores, as lavadeiras, os banhistas, os aparadores de tartarugas. (AGASSIZ, 1975, 175)

Na descrição de Elisabeth, verificamos mais uma vez como se constituía a cidade de Manáos e seu entorno: uma

---

<sup>164</sup> Aqui, as práticas foram modificadas, ressignificadas por sobrevivência. A resistência que me refiro é política, pois a cultura não é uma característica fixa e intransferível.

cidade ribeirinha, com densa floresta circunvizinha. Outro detalhe salutar em sua narrativa é a sociabilidade cabocla e peculiar da cidade: uma reunião de pessoas possivelmente indígenas, realizando seus ofícios diários: pescando, lavando, tomando banhos, ou caçando tartarugas, que além de alimento sua banha era utilizada como querosene nas casas e vias públicas. Com este excerto a viajante nos apresenta uma cidade de harmonia, de laços naturais, de ação entre seus descritos.

Vemos nesta parte um romantismo típico de alguns naturalistas que mesmo considerando as culturas indígenas “atrasadas”, ou “em desenvolvimento”, apontam para as mesmas como uma gente “hábil e dócil”. A narradora mostra uma cena tão normal de uma forma excelsa talvez claro pelo fato de não está familiarizada com essa forma de ação, ou simplesmente pelo embasbacamento diante da forma peculiar de caça do índio. Elisabeth aponta-nos para a nudez do índio como algo que de fato ocorria no perímetro urbano, fato este que será proibido pelos códigos de posturas da cidade como veremos adiante. Prosseguindo em seu passeio, Elisabeth Cary Agassiz (1975, p. 175), informa ainda que,

Enquanto eu observava os dois jovens índios, uma piroga remada por mulheres subiu a correnteza, carregada de frutas e legumes, em cima dos quais se encarapitaram dois periquitos de brilhante cor verde. Duas dessas mulheres eram velhas horrendas, de formas secas e fanadas, como o são as pessoas dessa raça no declínio da vida; a terceira era a índia mais elegante que já vi, e tinha, sem dúvida, algumas gotas de sangue branco nas veias, pois sua cor era mais delicada e os seus traços mais regulares do que costumam ser entre os índios. [...]

As mulheres indígenas também tinham afazeres como colher frutos, preparar alimentos, ajudar na distribuição de alguns produtos, dinamizar a vida na casa e fora dela também, dentre outros afazeres. Um fato comum que ocorria desde a colonização Elisabeth cita neste trecho além de duas índias velhas, há uma terceira, moça, muito afeiçãoada que Elisabeth afirma possuir sangue branco pois *“sua cor era mais delicada”* que as demais. Isso não era nenhuma surpresa ou novidade, como disse desde a colonização “brancos” mantinham relações com indígenas, porém eram poucos os que assumiam tais feitos.

### **Os Índios de Agassiz: fotografando o diferencial social.**

Reitero que os viajantes também participaram das práticas indígenas da cidade, pois era comum. Vemos nesse excerto uma linguagem peculiar, com termos tipicamente indígenas presentes no cotidiano citadino ao ponto de viajantes estrangeiros fazerem uso em seus relatos desses termos e, com essa cena descrita pelo casal Agassiz, temos uma imagem da presença indígena na sociabilidade citadina, onde fazeres e os próprios tipos indígenas estavam convivendo com uma nova composição social e étnica.

Na obra *Rastro e Raças de Louis Agassiz*, Maria Helena Machado apresentou ao mundo outra versão mais complexa e pioneira sobre possíveis razões da viagem desse naturalista no Brasil do oitocentos. A tese descrita e comprovada por Maria Helena aponta que Agassiz realizou análises étnicas a despeitos dos povos do Rio de

Janeiro e de Manáos por onde passou em sua expedição. A análise da autora foi corroborada pelo uso da coleção Fotográfica Brasileira, um conjunto precioso de fotografias da viagem de Agassiz que não foram publicadas em seu livro já citado neste trabalho.

Assim vemos a relevância desta viagem em contrapor aos discursos que se criaram acerca da natureza e “das gentes” do Brasil, sendo assim, as imagens presentes no estudo de Maria Helena são relevantes a nossa pesquisa visto que mostram claramente famílias indígenas, índias, e índios, de diversas idades presentes na cidade de Manáos no século XIX, e obviamente deixaram por aqui uma perpetuação de suas etnias.

As imagens da coleção fotográfica aludem bem como o texto dos autores para uma complexa discussão de diversidade étnica, mestiçagem, e “pureza” racial. Devemos evidenciar que as formas institucionais manifestas, não constituem as características culturais, pois há razões políticas que também influenciam o legado cultural, e isso gera uma resistência. Mas, mesmo com grande diversidade presente nos grupos étnicos, existe uma unidade cultural mantida e preservada neles, mesmo que silenciosa, permanece atuante em seu território, lembrando que, “o território enquanto produto da apropriação de um segmento do espaço por um dado grupo social permite que nele se estabeleçam relações políticas, afetivas, identitárias, de pertencimento. [...]” (SANTOS, 2009)

Dentro da coleção, ou melhor, da parte da coleção apresentada por Maria Helena Machado, selecionamos

algumas que apresentam “pessoas mestiças”, “raças mistas”, como descrevem as legendas, porém, acima de tudo, pessoas índias como vemos, afinal eles eram e continuam sendo presentes na cidade de Manaus. Tratasse de índios da cidade como veremos, pois, em sua maioria já se trajam como nos apontam os viajantes já citados, conhecendo a sociabilidade local, utilizando roupas e até mesmo acessórios em seu vestir. Também podemos considerar que essas mesmas pessoas índias eram membros das ditas elites, especialmente, no caso como veremos nas fotografias as mulheres, que possivelmente se uniram a caboclos e homens de certa forma, adentraram a esta elite. Lembramos que no preconceituoso século XIX, os indígenas poderiam ter escolhido se invisibilizar para assim sobreviver na cidade que crescia, pois, o preconceito do século XIX, é um preconceito elitizante, e como vemos pela leitura das imagens seguintes, havia uma intenção de cuidar da elitização dos índios da cidade, “escondendo” em alguns casos, a sua própria etnia.

Tentando apresentar os possíveis objetivos do fotógrafo de Louis Agassiz em retratar essas pessoas, sabemos que era intuito do naturalista desenvolver e mostrar as diferenças das raças dos trópicos, e defender o não cruzamento, a não mestiçagem pois isso segundo Agassiz traria danos irreparáveis a humanidade. As fotos que seguem, são retratos frenológicos, que destacam a cabeça.<sup>165</sup>

<sup>165</sup> Frenologia, é uma antiga crença na qual se propunha que o tamanho da cabeça, e o formato do cérebro, determinariam o caráter de uma pessoa, essa teoria era usada como base para atitudes eugênicas, por exemplo. Onde deveria haver a seleção dos melhores para purificação da raça. Ora, Agassiz era fascinado pela teoria eugênica, alguns pesquisadores de sua vida e obra, bem como seus biógrafos destacam essa postura mais eugenistas do viajante.

Analisando ainda a imagética das imagens, verificamos que foram produzidas em ambientes improvisados, embora existisse o “Bureau d’Antropologie” da expedição Tayer sediado no Centro de Manaus, muitas das fotos foram produzidas em ambientes simples, quintais de residências especificamente, não há cenários sofisticados. A iluminação é baixa, possivelmente pouco de luz elétrica se tinha, e o fotógrafo Walter Hunnewell (da expedição de Agassiz) optou em produzi-las a céu aberto para aproveitar a luz natural.

**Figura 01:** Retrato de tipo racial,  
mulher não identificada.



**Figura 02:** Retrato frenológico,  
mulher não identificada.



**Acervo:** Coleção Fotográfica de Louis Agassiz. Série Raças Mistas.  
**Fotógrafo:** Walter Hunnewell. Manaus, 1865–1866.  
**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010.

**Figura 03:** Retrato de tipo racial, homem não identificado.



**Figura 04:** Retrato de tipo racial, mulher não identificada.



**Acervo:** Coleção Fotográfica de Louis Agassiz. Série Raças Mistas.  
**Fotógrafo:** Walter Hunnewell. Manaus, 1865–1866.  
**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010.

**Figura 05:** Retrato frenológico, mulher não identificada.



**Figura 06:** Retrato de tipo racial, homem não identificado.



**Acervo:** Coleção Fotográfica de Louis Agassiz. Série Raças Mistas.  
**Fotógrafo:** Walter Hunnewell. Manaus, 1865–1866.  
**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010.

**Figura 07:** Retrato frenológico,  
criança não identificada.



**Figura 08:** Retrato de tipo racial,  
criança não identificada.



**Acervo:** Coleção Fotográfica de Louis Agassiz. Série Raças Mistas.  
**Fotógrafo:** Walter Hunnewell. Manaus, 1865–1866.

**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010.

**Figura 09:** Retrato frenológico,  
mulher não identificada.



**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010

**Figura 10:** Retrato de tipos raciais, mulheres  
e menina não identificadas.



**Acervo:** Coleção Fotográfica de Louis Agassiz.  
Série Raças Mistas. Fotógrafo: Walter Hunnewell.  
Manaus, 1865–1866.

**Fonte:** MACHADO, Maria Helena, 2010.

O que pretendemos evidenciar com as fotografias acima destacadas? Bem, com essas fotos visualizamos em ampla perspectiva a presença de indígenas em Manáos. Agassiz não se refere as pessoas fotografadas como “índias”, porém, ao vermos seus fenótipos é inegável que eram indígenas, Agassiz se refere a essas pessoas como “raças mistas”, o que também, mesmo que erroneamente corrobora nossa ideia que se tratava de indígenas sim.<sup>166</sup>

A coleção de Agassiz na qual pertencem essas e outras fotografias está dividida em duas séries sendo que uma é denominada de “série Raças puras”, na qual figuram os negros presentes no Rio de Janeiro de então, e a outra é a “série raças mistas”, apresentando pessoas da sociedade manauara de então, obviamente índios. Maria Helena Machado enfatiza que interessava a Agassiz “comparar as características das ditas ‘raças puras’ com as das ‘raças mistas’ já determinadas pela degeneração”. Agassiz se opunha ao hibridismo racial pois acreditava que isso levaria a diminuição e destruição de habilidades específicas de cada raça.

Ao tomarmos como análise o visual presente nas imagens percebemos nitidamente que se tratava de indígenas presentes em Manáos, de índios de Manáos. Nisso, nos perguntamos, porém, quem eram esses índios e essas índias? De quem se tratavam? Eram escravos ou livres? Na pesquisa rigorosa de Maria Helena Machado,

---

<sup>166</sup> Verificar com maiores informações essa discussão em: MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, Sasha (Orgs.). *Rastros e Raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje*. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010.

há a seguinte informação imprescindível para nossa pesquisa,

Embora saibamos pelos relatos de Elizabeth Agassiz e de William James que os modelos – sobretudo femininos – recrutados por Agassiz para se deixarem fotografar despidos ou semidespidos eram, ao menos em sua maioria, pessoas livres, e que *muitas das mulheres fotografadas pertenciam à boa sociedade de Manaus*, certamente o clima no *Bureau d'Anthropologie*, onde se realizaram as fotografias, não era dos mais respeitosos. Paira, sobre ambas as séries, um clima de opressão e manipulação. Esta situação torna-se ainda mais clara para o caso das fotografias de mulheres, nas quais os limites da fotografia racial e erótica estão perigosamente borrados. Com modelos vestidas, semidespidas e nuas, muitas das séries fotográficas retomam os padrões clássicos da fotografia erótica. (MACHADO, 2010. p. 38. –grifos meus)

De fato, pela análise das vestimentas que algumas trajam, com as representadas nas figuras 06 e 09 especialmente, é visível postura mais “superior”, seus trajes são vestidos de boa qualidade e estética, apontando para uma questão que é salutar a nossa ideia, a cidade era indígena, e o melhor disso tudo, a “boa sociedade” também era composta por indígenas. Alguns autores afirmam que na segunda metade do XIX, em Manáos houve a formação de duas elites, uma dita mais “cabocla”, que perduraria de 1850 à meados de 1870, e outra mais “estrangeira” que coincidiria com o ápice da *Belle Époque* Baré. Embora concordemos com esses autores, preferimos seguir a via que mesmo se “estrangeirando”, mesmo a elite continuou sendo predominantemente índia, pois em se tratando de elites a questão da hereditariedade é primaz. E como

vimos, há fotografias de crianças, meninos e meninas indígenas que certamente se manteriam como “membros desta elite”.

O que pretendemos mostrar com essa discussão é acima de tudo a composição da cidade no período, se Agassiz ao passar por aqui entre 1865-1866, registrou a presença indígena inclusive no seio da elite, não será quatro anos depois que eles iram simplesmente desaparecer dos meios citadinos. O que parece ter ocorrido foi uma inversão de perspectiva, na qual se alterou a visão que partia do índio para a cidade, seu entorno e os “de fora”, para “os de fora”, seus gostos e fazeres. Mas, reiteramos, isso não abole de uma vez para sempre a presença e atuação dos indígenas na cidade. Podemos acreditar também, como já dissemos, que o próprio índio pode ter preferido não se denominar índio por uma questão de sobrevivência no meio do presunçoso e preconceituoso século XIX. Isso tudo pode ser melhor compreendido quando nos aproximamos das discussões em torno da identidade, e o conceito de raça.

Ao analisar a apropriação do território urbano de Caxias do Sul, Miriam Santos apresenta que embora brasileiros, os descendentes que ali residem, identificam-se também e, são ao mesmo tempo “brasileiros, gaúchos, italianos, e ítalo- gaúchos”. (SANTOS, 2009. p. 102). Nisso, percebemos que a fronteira de identidade está além de isolamentos e determinismos quer sejam geográficos, quer sejam sociais, há uma crença de pertencimento a partir de predileção e preservação de uma descendência cultural que aflora nas pessoas, por isso:

Alguns autores como Cohen, afirmam que a identidade étnica está ligada a interesses corporativos. Segundo este autor, a etnicidade é instrumentalizada e acionada nos momentos em que é relevante, e a instrumentalização política da etnicidade é usada como arma para adquirir privilégios. (COHEN, 1979). No entanto, é importante lembrar que a identidade étnica até pode ser manipulada e utilizada para atingir determinados objetivos de alguns grupos corporados, mas que não se resume a isto, já que o grupo só pode pré existir ao interesse corporativo. (Idem, p. 105)

Outro termo bem presente nas discussões acerca da etnicidade, é o conceito de raça. Livio Sansone, (2014) ao historicizar o conceito, evidencia que da segunda metade do século XIX, a Primeira Guerra este possuía uma profunda carga ideológica, pois neste período, a ideia evolucionista das ciências naturais e físicas estava em voga e, tentara adentrar ao estudo das ciências sociais humanas, propondo estágios de evolução do homem, popularizado como Darwinismo Social onde a raça era classificada, numa visão eurocêntrica que ia do inferior, tribal ao branco, isso em termos de raça, mas também em questões sociais, essa classificação vogava. Dizia-se que todos que chegaram à civilização, cidadina, outrora foram aldeias selvagens. Raça segundo esse mesmo autor está também ligada à presença religiosa que desde o século XVI, nas épocas da expansão marítima e comercial, criou um discurso de almas e presença divina nas pessoas. Mas com essa mesma noção, se fundará o binômio escravo/livre. No Brasil, esse termo serviu para catalogar diversos signos de posições sociais, como mulato, mestiço, tapuia, gentio, branco, cortês, fidalgo, etc. a cidade de Manaus

como qualquer outra parte do planeta, não estará ao contrário dessa premissa, especialmente em fins do século XIX. Hoje, o conceito de raça foi quase que abolido das discussões em ciências sociais, sendo substituído pelo conceito de etnia.

Mas isso precisava mudar, Manáos precisava deixar de ser uma Tapera, para ser uma cidade civilizada, moderna, ampla. Para isso era preciso mudar radicalmente a fisionomia da cidade, sua geografia, seus prédios públicos, pois com a *belle époque*:

É a pequena aldeia que se transforma em grande urbe. A transformação da aldeia em uma cidade moderna representa a destruição de todo e qualquer vestígio que lembre Manaus como o antigo Lugar da Barra do Rio Negro. A nova capital tem suas funções comerciais e administrativas ampliadas com as atribuições que assume como capital nacional a borracha. Em pouco tempo, a atividade comercial ganha vulto, entendendo os homens públicos que o comércio é o grande responsável pelo progresso econômico [...]. (DIAS, 2007. p. 42)

Sim, uma espécie nativa, rural, a seringueira, *Hevea Brasiliensis*, foi a grande proporcionadora da reurbanização pela qual passou a cidade. Na *belle époque*, a expansão urbanística só foi possível graças à expansão agrária. A reurbanização de várias cidades brasileiras evidencia isso com bastante clareza: São Paulo cultiva o café, juntamente com o Rio de Janeiro, Santos. Belém do Pará e Manaus se reurbanizaram à custa da produção gomífera. De acordo com fontes da historiadora Edinea Mascarenhas, nos anos 70 do século XIX, a cidade começou a passar por modificações, porém, em 1890, a cidade ainda mostrará

muito da antiga urbe citada pelos viajantes, e sua geografia ainda será composta de muitos igarapés cortando suas vias, e, certamente os hábitos e costumes também estarão presentes na medida em que o governo através de meios legais, tentará romper de vez com a Manáos indígena e sua forma de aldeia e impor a todo custo a Manáos Cidade da selva.

Acredito que alguns fazeres também eram preferíveis para alguns. Na narrativa de Elisabeth Cary, um cavalheiro que segundo a viajante vivera muito tempo nas tribos indígenas concedeu a liberdade de os comerem sem fazer uso dos talheres; para a época, isso seria uma deselegância extrema, mas podemos crer que este cavalheiro, assim como muitos outros ali presentes utilizaram a presença dos indígenas ali para ficarem mais à vontade ao se pôr a mesa. Outro ponto a destacar é que Elisabeth Agassiz afirma que os índios que residem próximo as cidades e em seu interior conhecem a civilização, mas se puderem isentam-se de exercer essas práticas.

Com o crescimento dos números da borracha e sua supervalorização, a composição estrangeira veio a reconfigurar-se. Agora, além de portugueses, havia franceses, italianos, sírio-libaneses, japoneses e ingleses em grande escala. Manáos, mais do que nunca, precisava deixar de ser uma aldeia e correr para se tornar uma cidade moderna que exalasse civilidade, o primeiro ímpeto era romper a cultura indígena, presente nas casas, nos prédios públicos, na paisagem e nos trabalhadores.

Para alcançar os objetivos propostos pelos ideais de civilização e modernidade que a época exigia, tornara-

se necessário também resignificar seus habitantes. A reconfiguração espacial, impõem e exige uma mudança nos habitantes inseridos no ambiente da cidade. As elites e os governantes inspirados por tais ideais, começaram a lançar estratégias de detenção e polimento do espaço público. Isso fica em evidência com a publicação de algumas leis, decretos e regulamentos.

## **Bibliografia**

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. (1852). Dicionário Topográfico, Histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas. Recife. Meira Henrique Nova - Edição Fac-similar; Manaus: Associação Comercial do Amazonas - ACA - 1984. (Coleção Hiléia Amazônia, "1".

BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da Modernidade. Trad. de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Toratti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano 01: Artes de Fazer. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ; Vozes, 2012.

COELHO, Geraldo Mártires. Na Belém da belle époque da borracha (1890-1010): dirigindo os olhares. Escritos (Fundação Casa de Rui Barbosa), v. 5, p. 141, 2011.

COSTA, Hideraldo Lima da. "Amazônia: Paraíso dos Naturalistas". In: Amazônia em cadernos. Manaus: EDUA nº 06, 2000.

DAOU, Ana Maria. A Belle Époque Amazônica. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DIAS, Edinea Mascarenhas. “A Ilusão do Fausto: Manaus, 1890-1920”, 2ª ed. Manaus: Valer, 2007.

MACHADO, Maria Helena P. T. e HUBER, Sasha (Orgs.). Rastros e Raças de Louis Agassiz: fotografia, corpo e ciência, ontem e hoje. São Paulo: Capacete Entretenimentos, 2010.

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Trad. de Antônio Porro. Manaus. Edições do Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto. Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

SANSONE, Lívio. FURTADO, Claudio Alves. (Orgs.) Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de fala oficial Portuguesa. Salvador: EDUFBA, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri1464>. [Capítulo “Raça”, p.393-412].

SANTOS, Douglas. O que é Geografia? Apostilado, 2007.

SANTOS, Milton. Pensando o espaço do homem. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS, Miriam Oliveira. Território e Etnicidade. Akropolis Umuarana, v.17, n.02. p. 101-109, abr./jun. 2009. Disponível em: <http://revistas.uniper.br/akropolis/article/view/2814/2094>.

**PARTE VI**  
**AS MIGRAÇÕES E AS SOCIEDADES**  
**AMAZÔNICAS**



# Roraima e Cuba nas migrações entre 1993-2000

Rennerys Siqueira Silva<sup>167</sup>  
Raimunda Gomes Da Silva<sup>168</sup>  
Carla Monteiro De Souza<sup>169</sup>

## Introdução

Os deslocamentos de cubanos para o estado de Roraima se mostram um tema instigante ao longo dos últimos anos para os estudiosos das migrações do estado. De origem aparentemente simples, geralmente através de convênios estatais, este fenômeno histórico apresenta um mosaico de particularidades e complexidades que nos levam a indagar sobre os motivos desses deslocamentos nesse momento específico da História em que Roraima e Cuba viviam.

Este trabalho tem como objetivos identificar os motivos dos deslocamentos de profissionais cubanos da área de saúde e de educação para o estado de Roraima, estudando o contexto histórico de Roraima e de Cuba no espaço temporal de 1993 a 2000, a partir de relatos de experiências migratórias, memória e trajetórias de dois entrevistados. Esse artigo utilizou também fontes

<sup>167</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual de Roraima e Especialista em História da Amazônia pela mesma Universidade. Mestrando no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima.

<sup>168</sup> Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Roraima.

<sup>169</sup> Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professora da Universidade Federal de Roraima no Curso de História e no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras.

documentais do Núcleo de Documentação Histórica da Universidade Federal de Roraima.

A História Oral foi a metodologia que constituiu as principais fontes do trabalho, sendo realizadas entrevistas temáticas semiestruturadas, com uso de roteiro reflexivo, flexível e estruturado em três eixos principais: deslocamentos, experiências e memórias em Cuba e em Roraima, enfocando a década de 1990. Foram entrevistados profissionais de saúde e de educação que permaneceram no estado e o uso da História Oral foi fundamental para atender ao objetivo de analisar as trajetória e experiências migratórias dos migrantes cubanos.

### **Algumas questões sobre as migrações**

O processo de deslocamentos de cubanos, no fim do século XX, para o estado de Roraima estimula a historiografia roraimense a investigar e interpretar esse fato social caribenho-amazônico. Neste caso, exige-se a explicação de alguns campos de estudo que nos permitem compreender essa ocorrência histórica complexa e inédita.

Nosso trabalho se embasa na visão de Sayad (1998), que entende o processo migratório como um fato social total ou completo e sobre seu estudo afirma:

Todo o itinerário do imigrante é, pode-se dizer, um itinerário epistemológico, um itinerário que se dá, de certa forma, no cruzamento das ciências sociais, como um ponto de encontro de inúmeras disciplinas, história, geografia, demografia, economia, direito, sociologia, psicologia e psicologia social e até mesmo das ciências cognitivas, antropologia em suas diversas

formas (social, cultural, política, econômica, jurídica etc) (SAYAD, 1998, p.15).

Para ele, o componente político da imigração e consequentemente emigração são tão iguais ou mais importantes para a compreensão do “migrar” do indivíduo. Em caso de migrações onde ocorra um fluxo maior de indivíduos, a assimetria entre os países é um peso na receptividade dos migrantes. Segundo Sayad (1998), o imigrante ainda recebe a medição da régua econômica do seu país na escala global. Ou seja, os aspectos que seu país de origem representa na escala econômica e política no mundo mediarão a sua receptividade no local de destino. O imigrante é duplamente dominado, ora pela necessidade do migrar, ora pelo que a sua nacionalidade representará na sua escala final da migração.

Para além disso, Sayad (1998) nos alerta para pensarmos na subjetividade do sujeito migrante e, ainda, para o fato de que antes de ser um imigrante, ele também é um emigrante. As resignificações do local de destino antes e depois do migrar se mostram um processo complexo que em muitas análises migratórias são ignorados por privilegiarmos visões mais demográficas e macro desses processos, nas quais as causas definem-se no local de origem.

Diante desta complexidade e da tentativa de melhor nos aproximarmos das subjetividades é que usamos as narrativas orais para acessar as experiências e as memórias migratórias dos entrevistados. Neste sentido, nos apoiamos nos escritos de Portelli (2010); Passerini (2011); Montenegro (2003) e Pollack (1992).

Outro aspecto importante no trabalho é a chamada Globalização, entendendo que as migrações cubanas, entre os anos 1993-2000, ocorreram no contexto deste fenômeno histórico. Segundo Ianni (1996), esse sistema de ordem global, que irrompe do pós Guerra-Fria (1946-1989), é marcado por um novo ciclo do capitalismo, no qual este encontra novas fronteiras com a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas - URSS.

Segundo o autor, nesta etapa “a mundialização dos mercados de produção, ou forças produtivas provoca a busca de força de trabalho barata em todas as direções”. Para Ianni, neste cenário o “exército industrial de trabalhadores, ativo e de reserva, modifica-se e movimenta-se, formando contingente de desempregados mais ou menos permanentes ou subclasses, em escala global” (1996, p.21), o que direta e indiretamente reflete-se nos deslocamentos desses trabalhadores pelo mundo.

A Globalização tende a realizar um movimento de pressão contra o Estado-nação para atenuar ou anular a influência desses nas relações econômicas em nível mundial. Diminuição da burocracia alfandegária, facilitação da livre circulação de capitais, expansão de empresas para países em desenvolvimento e migração livre de trabalhadores que queiram “vender” seu capital individual no mundo, são características dessa nova fase da economia de mercado (BRESSER-PEREIRA, 2007).

Para Bresser-Pereira (2007, p. 7), o que a História provou é que atualmente os Estados-nação representam um importante papel na nessa fase do capitalismo, inclusive de

proteger as empresas de seus países no mercado mundial. Com relação às migrações dos trabalhadores, afirma que a ideia de “cidadão do mundo” ainda é apenas uma metáfora, pois os Estados-nação permanecem e regulam a entrada de migrantes, trabalhadores e de cidadãos seus com rumo ao exterior.

Compreendemos os movimentos migratórios no mundo, a partir da Globalização, como causados por estímulos do capital rumo a esses mercados mundializados. Porém, a perspectiva de Sayad (1998) explica que por se tornar um fluxo “contínuo” para o mundo industrializado e se tornar mais estrutural, a imigração passou a constituir-se em um sistema. Segundo ele, “é sistema porque é igualmente dotada de uma lógica própria, porque tem seus efeitos e suas causas próprias, bem como suas condições quase autônomas de funcionamento e de perpetuação” (1998, p.105).

Sendo assim, os grandes fluxos migratórios no mundo, no fim do século XX, atendiam a uma nova etapa do sistema econômico mundial, uma era de desenvolvimento e expansão de suas estruturas, deslocando pessoas para atender necessidades de mão de obra em diversos setores do globo. Porém, as migrações sendo o fenômeno complexo que são, contêm suas particularidades e também abrangem lógicas próprias que fogem da atribuição de conceitos teóricos macrossociológicos, implicando diretamente as subjetividades.

## Roraima na rota das migrações

O Território Federal do Rio Branco foi criado em 13 de setembro de 1943 pelo decreto nº 5.802 do então presidente Getúlio Vargas e alterado o seu nome para Território Federal de Roraima, no de 1962. De acordo com Santos (2012) a criação do território federal no Estado-Novo (1937-1945) respondeu à nova geopolítica de ocupação e proteção de regiões sensíveis de fronteira.

Mesmo com o fim do governo de Getúlio Vargas (1930-1945) e a ascensão de um novo período democrático (1946-1964), a estratégia geopolítica da União em relação ao território amazônico permaneceu. O pensamento da Escola Superior de Guerra – ESG para com a Amazônia, na década de 1950 e 1960, obedeceu a uma estratégia de ocupação e defesa da nova área, aquilo que Becker (2004) chama de *economia de fronteira*.

De acordo com Santos (2012) os governadores que foram designados pelo poder central para comandar o território tinham como objetivos implantar o Plano Nacional de Desenvolvimento. Essa estratégia nacional de integração econômica, social e política da Amazônia brasileira ao restante do país fez com que, a partir da década de 1960, Roraima recebesse contingentes expressivos de migrantes de outras unidades da federação brasileira. De acordo com Souza (2009), estas ondas migratórias, sendo fomentadas tanto pelo governo local quanto o governo federal, atendiam a uma lógica do regime dominante na década de 1970, que definiam, por decisões políticas

e técnicas, as novas formas de ocupação do espaço amazônico. Para a autora, os mais importantes elementos de atração para o estado de Roraima, a partir da década de 1960 até o fim do século XX, foram: a facilidade do acesso a terra, por projetos de assentamento e a ocorrência de garimpos. Ressalta também que a abertura dos grandes eixos rodoviários concorreu para o crescimento demográfico de Roraima (SOUZA, 2009. p. 41), com destaque para a construção da BR 174, que possibilitou uma maior integração funcional com Manaus - AM e uma melhor conectividade viária com a Venezuela.

No primeiro governo de Ottomar Pinto, governador “biônico” do Território Federal de Roraima entre 1973-1980, implantou-se uma nova estratégia migratória de atração de migrantes do Nordeste Brasileiro para a nova fronteira econômica, que se mostrou contrária a de seu antecessor, Ramos Pereira. De acordo com Santos (2012), Ottomar Pinto tinha objetivos populistas e eleitoreiros, com vistas a se estabelecer e criar bases eleitorais quando o novo estado da Federação – Roraima – fosse criado com o fim da Ditadura.

A região de Roraima se apresentara ao Brasil, nos anos 1970 a 1990, como um lugar de oportunidades de trabalho, ocupação e desenvolvimento. Na década seguinte, já como estado da federação, Roraima foi capaz de atrair migrantes de diversas regiões do país e com diferentes qualificações e níveis sociais.

## Cuba: Globalização e Migração

A Revolução de 1959 apresenta-se como grande fator causador das históricas ondas migratórias cubanas. No contexto histórico pós Revolução, se configura a relação de dependência econômica de Cuba para com a URSS, a qual se fortalece pelos impactos do embargo econômico americano decretado no início da década de 1960. Neste sentido, mesmo com o abastecimento pela URSS de itens de primeira necessidade, a ilha de Castro sofria com racionamentos e falta de produtos básicos para o consumo de seus habitantes. Segundo Ayerbe (2004), os prejuízos desde o início das sanções e bloqueios 1959 até a atualidade (2004) somam mais de 60 bilhões de dólares com base em dados do governo cubano.

Após os bloqueios econômicos de 1961, Cuba, para sobreviver no tabuleiro geopolítico da Guerra Fria, flertou com o modelo soviético de organização de Estado e de Economia Centralmente Planificada. De acordo com Bandeira (1998) com a entrada de Cuba no Conselho Para Ajuda Econômica Mútua, conhecido como COMECON, em 1972, a ilha começara a estabelecer politicamente o modelo stalinista da URSS.

Mesmo com períodos de estabilidade econômica, a economia da Ilha já dava sinais de esgotamento de seu modelo centralmente controlado pelo Estado. Depois da primeira onda migratória imediatamente após a Revolução, a crise dos Marielitos<sup>170</sup>, em 1980, representou

<sup>170</sup> Crise migratória dos Marielitos em 1980 teve início após a invasão da embaixada do Peru, em Cuba, por 4 cubanos. Neste episódio, um guarda cubano, encarregado da segurança da embaixada, foi morto. Castro exigiu que o Peru não concedesse asilo político aos envolvidos, tendo sido recusado o pedido pelo embaixador peruano. Como medida, Cuba retirou a segurança da embaixada, sendo invadida por mais de 10 mil cubanos em busca de refúgio e detonando a crise migratória (SILVA, 2006).

o descontentamento de parte da juventude cubana com os rumos da economia e política. Calcula-se que mais de 125 mil cubanos deixaram a Ilha através do Porto de Mariel. E essa onda migratória gerou mais um impasse diplomático, já na conturbada relação entre Cuba e EUA.

Na década seguinte, com a derrocada do Socialismo Real e o desmantelamento do bloco soviético, que acabaria sufocando os países que o compunham, Castro se viu obrigado a fazer algumas concessões para a nova onda global do sistema capitalista, forçando-se a uma abertura econômica.

A reforma constitucional cubana no ano de 1992, trouxe em seu bojo uma flexibilização neoliberal na economia, retirando a declaração de que os bens do Estado eram irreversíveis, reconhecendo empresas estatais de capitais mistos, com o objetivo de atrair capitais estrangeiros. Para Bandeira (1998):

O objetivo de Castro, desde que ele percebera a inevitabilidade da restauração do capitalismo em Cuba, sempre foi apenas o de salvar as aparências e, resguardando, como serviços públicos, a educação e a saúde, conquistas democráticas da revolução de 1959, suavizar o desmoronamento do socialismo real, montado ao longo de 36 anos, a fim de não perder o controle sobre os acontecimentos e a honra, muito importante para ele (1998, p.625)

Segundo Pomar (2016), as privatizações e abertura de capital estrangeiro em estatais, propiciaram que criassem um mercado dual em que se arrecadam divisas para o custeio dos gastos sociais, que representam o legado da Revolução Cubana de 1959. Os convênios de missões

de profissionais cubanos para países pobres ou em desenvolvimento representaram uma importante fonte de arrecadação para a economia de Cuba.

Com mão de obra historicamente bem qualificada, o intercâmbio de médicos, professores universitários e de áreas militares, já na década de 1980, sinalizavam como um mecanismo de forte de arrecadação em momentos de crise. Assim, há uma maior atenção aos convênios de trabalho de seus médicos e com o mundo acadêmico com países emergentes, tendo essa política de dirigir seus profissionais ao exterior.

### **Roraima e Cuba: a construção de laços migratórios**

Como já exposto acima, historicamente os governos local e federal fomentaram a ocupação de Roraima não só por mão-de-obra nacional com alta e baixa qualificação, mas também com profissionais para atender aos interesses de instituições locais.

Com a criação da Universidade Federal de Roraima<sup>171</sup> e implantação de cursos universitários de licenciatura e bacharelado, o então Reitor Hamilton Gondim da Silva, nomeado pelo Ministério da Educação para implantá-la, adotou uma política de ensino universitário voltada para a formação de professores e demais profissionais, como tarefa da primeira instituição de ensino superior do estado.

---

<sup>171</sup> A Universidade Federal de Roraima teve autorização para a sua criação através do Projeto de Lei nº 7.364/85 e fundada pelo Decreto nº 98.127/88.

Nesse contexto, a UFRR realizou seu primeiro convênio com o Ministério da Educação de Cuba no ano de 1993, para atender aos cursos de Física, Matemática e Letras e a introdução da Informática na instituição. No dia 16 de Março, o jornal Paricarana<sup>172</sup> anunciava o acordo entre a UFRR e a Universidade de Matanzas Camilo Cienfuegos - UMCC, um programa de trabalho de caráter científico-cultural com intercâmbio de professores entre as duas universidades.

Com foco na área de docência em Matemática, Física, Informática e Espanhol, por um ano, os professores cubanos tinham a tarefa de aplicar novas metodologias de ensino superior e contribuir com o aperfeiçoamento dos currículos e matrizes dos cursos da UFRR. Os primeiros cubanos vindos para a UFRR foram: Oscar Tintorer (Física), Alberto Martinez Castañeda (Matemática), Elias Herreras (Matemática), Reynaldo Hernandez Camacho (Matemática), Heloísa Suarez Aymé (Letras) e Vivían Estrada Sentí (Matemática).<sup>173</sup>

Como forma de agradecimento e para estreitar os laços com a academia de ciência cubana, o Reitor Hamilton Gondim, respaldado pelo Conselho Universitário da UFRR, outorgou ao Presidente Fidel Castro o título de Doutor Honoris Causa. Em seu discurso, Gondim destaca: “A Universidade Federal de Roraima deve ao governo de Cuba o apoio decisivo nas suas horas mais difíceis nestes primeiros cinco anos de vida e de luta em favor do

---

<sup>172</sup> Jornal Paricarana: Informativo da UFRR. 16 de março de 1993. Nº25.

<sup>173</sup> Jornal Paricarana: Informativo da UFRR. 16 de março de 1993. Nº25.

progresso e desenvolvimento do Estado de Roraima e da Região Amazônica”<sup>174</sup>.

A política de atração de mão-de-obra cubana para Roraima não ficou só no âmbito educacional da UFRR. O Governo de Roraima, desde a administração de Ottomar Pinto (1991-1994), vinha estabelecendo convênios de cooperação técnica, trocas comerciais e de contratação temporária de médicos cubanos. O governador Neudo Campos (1995-2002), no diário oficial nº 211, do dia 17 de Novembro de 1999, firma um convênio de colaboração científica, técnica e comercial com Cuba.<sup>175</sup>

### **Cubanos: memória, trajetória e experiências**

Nesta etapa do trabalho examinamos as entrevistas orais de dois migrantes cubanos: a de um médico, realizada no dia 06/11/2017, que atua na saúde pública municipal e estadual, aqui chamado de Diego; e a de um professor de uma universidade pública, realizada no dia 04/10/2017, aqui chamado Tiago.

Diego, formado na Universidade de Havana, migrara para Roraima “fugido”, como dito suas próprias palavras, da Guiana, onde fazia parte de um convênio entre Cuba e aquele país. Chegando em 1999, o migrante,

---

<sup>174</sup> GONDIN, Hamilton. **Ministério da Educação e do Desporto:** UFRR, Entrega ao Presidente de Cuba, Fidel Castro Ruz, do título de Doutor Honoris Causa. Palácio de la Revolución, Havana, 28 de Setembro de 1994.

<sup>175</sup> Diário Oficial do Estado de Roraima. Boa Vista, 17 de Novembro de 1999. Nº 211. Disponível: <http://imprensaoficial.hospedagemdesites.ws/diarios/doe-19991117.pdf>. Acesso em: 18 de Junho de 2018.

que era solteiro, clinicou em regiões de garimpo, levando atendimento médico não só para guianenses, mas também a muitos brasileiros que trabalhavam no extrativismo mineral no país vizinho. Sua fuga para Roraima se deu após o embaixador cubano em Georgetown proibi-lo de permanecer na Guiana. Ele explica:

Eu falei diretamente com o Embaixador, ele me disse que já tinha comprado minha passagem de volta para Cuba. Eu falei a ele: Como eu posso voltar agora com essas novas leis que eu devo ficar 05 anos lá... Se eu já casei e tenho esposa aqui? Ele disse - Bom! Você pode levar ela para lá? Eu disse: Para quê? Para passar necessidades comigo? Nós tínhamos uma vida mais ou menos estável lá, ela era enfermeira. Eu disse: eu não vou voltar! E ele disse - Então, você é um traidor. Isso dói, dói muito! Tu ficar longe do teu país, mas infelizmente, é uma decisão que tu tem que tomar, não por mim só, mas também por minha família [...] Simplesmente, eu queria ser livre (Diego, 2017).

O relato nos permite pensar no desejo de liberdade, almejada não apenas no que tange a livre circulação, mas também uma liberdade econômica. O desejo de ficar na Guiana, de trabalhar livremente e fazer suas próprias economias sem interferência o moveram a desafiar do Estado Cubano.

Já Tiago, professor universitário, chegou por meio de um intercâmbio entre a sua universidade e a Secretaria de Educação do Estado de Roraima, no fim do ano de 1996. Esse convênio, segundo o próprio entrevistado, visava dar suporte ao Programa Nacional de Tecnologia Educacional - PROINFO. Com o mesmo prazo de permanência dado a outros profissionais designados para o estado, Tiago deveria

permanecer 01 ano em Roraima e contribuir com parte do salário pago pelo governo local para a embaixada cubana.

Tiago diferentemente de Diego, ao chegar a Roraima, a partir do 3º mês decidiu permanecer no estado e romper com o Regime. Não tinha constituído família em Boa Vista e ainda possuía uma filha em Cuba. Parte de seus familiares defendia a ideia de que ele voltasse. A decisão de Tiago de permanecer em Roraima, sabendo que não poderia regressar, por ser um “traidor da pátria”, era muito difícil, principalmente para alguém que migrara sozinho, com mais de 30 anos e sem nenhum familiar no lugar de destino, o que tornou essa decisão muito mais dramática.

Quanto as suas experiências migratórias, incorporamos para os dois entrevistados questionamentos sobre a adaptação na sociedade receptora, a inserção na comunidade roraimense, as retaliações por ser estrangeiro e as atuais relações com familiares em Cuba e com o país. O único campo em comum nos dois relatos refere-se às atuais relações com Cuba e a volta ao país após tantos anos distante. Para Diego, voltar ao país, mesmo sem ter os pais para visitar (os pais morreram enquanto ele não podia voltar a Cuba, depois de 2013), se mostrou uma experiência pessoal muito benéfica. Já para Tiago, apesar de ter uma boa experiência retornar não há essa conectividade com a pátria cubana:

É uma coisa indescritível. Uma coisa maravilhosa. Ir e ver a tua família, caminhar pelas ruas onde você se criou encontrar amigos que ainda estão em Cuba, poucos. Mais velhos... Ver os jovens-velhos em cuba. O país é o país da gente (Diego, 2017).

Foi significativo sim. Claro que foi um custo grande com minha saída. Mas, eu tenho consciência. Claro que eu me senti feliz depois de ver minha mãe e meu pai. Eles ainda estão vivos. [...] o recebimento meu foi muito bom [...] Queira ou não queira, eu tenho minhas raízes em Cuba e minha formação. Só volto ao país enquanto eu tiver minha família. Quando não os tiver, eu não pretendo ir mais. (Tiago, 2017).

Esse sentimento de pertencimento se mostra bastante complexo nos depoimentos. Para Diego, sentir-se um cubano faz parte de sua subjetividade, apesar de a todo o momento declarar seu amor pelo Brasil. O ser cubano é apropriado em vários trechos da entrevista, no que diz respeito à juventude, formação e trabalho em Cuba. Esse sentimento de nacionalidade é reproduzido para denunciar autoritarismos de autoridades cubanas e para que Diego afirme o fracasso econômico da Ilha.

Já para Tiago, o sentimento de pátria cubana é negado e reafirmado a todo o momento. Ele reivindica para si sua nacionalidade quando denuncia as arbitrariedades do governo e o quadro político e econômico de Cuba. Porém, na construção de sua narrativa, esse sentimento desaparece ou é claramente ignorado e negado para definir suas relações atuais com o país. Para Tiago, o “ser cubano” não existe depois que ele deixou a Ilha, em 1996. A nós parece que é um sentimento reprimido e resgatado quando lhe convém.

Porém, quanto à adaptação e enfrentamento de adversidades, os dois entrevistados apresentam diferentes experiências. Enquanto Tiago assegura não ter vivenciado qualquer tipo de preconceito ou rejeição por parte dos

roraimenses, Diego narra vários episódios de xenofobia e de intimidações, tanto de alguns docentes da UFRR, de autoridades políticas e pacientes atendidos no Sistema Único de Saúde de Roraima.

Para se candidatar ao processo de revalidação do diploma expedido pela Universidade de Havana, Diego conta que enfrentou grande resistência do curso de medicina da UFRR à época. Foi necessário se deslocar para Manaus e ter seu diploma revalidado pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Ainda assim, relata ainda que o Conselho Regional de Medicina de Roraima impôs vários empecilhos para registrar o seu diploma:

Por exemplo, eu cheguei aqui e revalidei meu diploma depois de 4 anos lutando. Eu revalidei meu diploma em Manaus. Eu fiz um exame lá. Após 05 anos, quando eu chego aqui no CRM-RR o conselho não queria [revalidar]. Primeiro disseram que eu deveria ter o certificado de português avançado. Eu falei - o MEC não exige isso, exige português básico. Em fui atrás de liminar [judicial] e até que consegui. Um filho da puta carimbou meu diploma, o que ele não pode fazer, dizendo "Esse CRM foi dado por decisão de justiça". Isso é um ato de xenofobia clara por parte do CRM e classe médica (Diego, 2017).

Ao tratarmos de suas memórias sobre Cuba, nos pautamos pelo que diz Pollack (1989), que uma abordagem construtivista dá voz às memórias subterrâneas e encaram os fatos sociais não como coisas, mas sim como esses fatos sociais se tornaram essas coisas. A memória dos indivíduos, oculta, silenciada ou até oprimida, antagoniza com a memória nacional coletiva e hegemônica.

Neste caminho, Diego faz duras críticas ao governo de Castro, mostrando uma dualidade no ressentimento

quanto à sua trajetória. Apesar dos seus familiares o visitarem após estabelecer residência fixa em Roraima, o governo cubano não permitia o regresso de “traidores da pátria” – como eram classificados aqueles que abandonaram as missões no exterior – para o país. Só com a reforma migratória de 2012 é que esses cubanos puderam retornar, mas ainda assim com visto de turista, válido por 90 dias, e não como genuínos cidadãos cubanos. Ao longo desses 13 anos, Diego perdera os pais. Mesmo esse agravante não fora suficiente para as autoridades cubanas expedirem um visto para o seu direito ao luto.

Quanto às memórias de vida em Cuba, o Tiago apresenta uma narrativa carregada de ressentimentos e rechaço a qualquer ligação sentimental com o país de origem.

Então, existe disso uma influência da minha formação, da minha preparação. Mas, com lembranças muito amargas. Realmente, meu pior momento de vida são meus primeiros 34 de vida. Eu vivia de forma péssima. São mais lembranças más que boas. Cuba para mim é uma lembrança amarga (Tiago, 2017).

Parte desse ressentimento do professor se deve, segundo ele, a uma política de chantagem feita por autoridades cubanas para com instituições e governos locais. Os representantes diplomáticos e chefes de delegações ameaçavam as autoridades caso fossem dado empregos para os cubanos considerados traidores.

A construção de uma narrativa de ressentimento é fruto da própria memória que, na sua subjetividade, constrói elementos, exclui os indesejáveis, privilegia aquilo que interessa e esquematiza um discurso pronto

para um tipo de pergunta que desperta essa narrativa, como explica Portelli (2010). Esse ressentimento, muitas vezes, não aparece na entrevista em outros elementos nas memórias no país de origem.

### **Considerações Finais**

Sendo assim, o estudo mostrou que os deslocamentos de cubanos para o estado de Roraima resultaram de fatores inseridos em uma conjuntura internacional, marcada pela Globalização aliada à forte crise econômica que Cuba vivia após a dissolução do bloco soviético (1989), que desembocou na busca de divisas pelo Estado cubano através do programa de misiones. Agregado a isso, percebe-se ainda um histórico de políticas públicas de estímulo à ocupação humana da região Roraima que antecede a década de 1990, sendo os cubanos um deslocamento pensado, temporário ou não, pelas autoridades do estado com intuito de expandir os serviços públicos.

As fontes orais, ainda que abordadas brevemente aqui, permitiram reconstituir o impacto desses deslocamentos nas subjetividades dos migrantes cubanos em Roraima, bem como dar voz às experiências migratórias e trajetórias que constituem esse processo. Os migrantes cubanos mostraram que seus deslocamentos não se resumiram a um processo simples de rompimento com o lugar de origem, pois emergiram dessas narrativas experiências de ressentimentos contra a antiga pátria, duros processos de separação familiar por entraves burocráticos e por políticas de rejeição aos cubanos que “abandonaram”

Cuba, assim como uma certa dificuldade com a adaptação e reorganização profissional no Brasil.

Suas presenças em Roraima, bem como a de outros como eles, configura-se como uma importante contribuição social e profissional para a sociedade local. A experiência migratória cubana em Roraima, realizada em um contexto histórico especial dos dois locais, Cuba e Roraima, possibilitou que esses profissionais com excelente qualificação pudessem realizar essa migração, com todos os bônus e ônus decorrentes disso. Suas memórias mostram que neste processo pertencimentos são redefinidos e ressentimentos se fortalecem.

## **Bibliografia**

AYERBE, L. F. A Revolução Cubana. São Paulo: Unesp, 2004.

BANDEIRA, L. A. M. De Martí a Fidel: A Revolução Cubana e a América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

BRASIL. Decreto-lei nº 98.127/89, de 8 de setembro de 1989. Fundação da Universidade Federal de Roraima. Diário Oficial [Da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 8 set. 1989.

\_\_\_\_\_. Lei nº7.364/85, de 12 de setembro de 1985. Criação da Universidade Federal de Roraima. Diário Oficial [Da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 12 set. 1985.

BRESSER-PEREIRA, L. C. Globalização e Estado Nação. Textos para discussão: Escola de Economia de São Paulo-FGV, nº160, Abril de 2007.

BECKER, B. Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

Conselho Federal de Medicina. Parecer jurídico nº 119/97. Disponível em: < [http://www.portalmedico.org.br/notasdespachos/CFM/1997/119\\_1997.pdf](http://www.portalmedico.org.br/notasdespachos/CFM/1997/119_1997.pdf) >. Acesso em: 19 de Jun. 2018.

D'AVILA NETO, M. I; NETO, J. Anais do XV ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO: Psicologia Social e Política da existência: fronteiras e conflitos. Maceió, 30/10 a 02/11/2009.

RORAIMA. Diário Oficial do Estado de Roraima, de 17 de Novembro de 1999. Nº 211. Boa Vista, RR, 17 nov. 1999. Disponível: < <http://imprensaoficial.hospedagemdesites.ws/diarios/doe-19991117.pdf> >. Acesso em: 18 Jun. 2018.

FERNANDES, F. Da guerrilha ao socialismo: A revolução Cubana. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

IANNI, O. Teorias da Globalização. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

Jornal Paricarana: um informativo da UFRR. Boa Vista, 16 mar. 1993, nº 25.

\_\_\_\_\_. Boa Vista, 27 abr. 1993, nº 37.

\_\_\_\_\_. Boa Vista, 22 nov. 1993, nº 49.

\_\_\_\_\_. Boa Vista, 06 abr. 1995, nº --.

MARQUES, R. L. A Condição Mariel: memórias subterrâneas da experiência revolucionária cubana. UNB: Brasília, 2009.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO, UFRR: Entrega do título de Doutor Honoris Causa ao Presidente de Cuba, Fidel Castro Ruz, 1994.

MONTENEGRO, A. História Oral e Memória: A cultura Popular Revisitada. São Paulo: Editora Contexto. 2003.

PASSERINI, L. A memória entre política e emoção. São Paulo: Letre e Voz, 2011.

POLLACK, M. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, CPDOC-FGV, 1992.

\_\_\_\_\_. Memória, Esquecimento e Silêncio. 1989. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15

SANTOS, N. P. D.. Roraima: possibilidades e impossibilidades da formação de uma elite regional. In: Roraima/Boa Vista: Temas sobre o regional e o local. Orgs Maria das Graças de S. Dias Magalhães e Carla Monteiro de Souza. Boa vista: Editora da UFRR, 2012.

\_\_\_\_\_. Política e poder na Amazônia: o caso de Roraima 1970-2000. Edurrf, 2012.

SASAKI, E; ASSIS, G. (Org.). Teorias das migrações internacionais. XII Encontro nacional da ABEP, 2000.

SAYAD, A. Imigração ou os paradoxos da alteridade. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, M. A. D. Cuba e a eterna guerra fria: isolamento ou reinserção? São Paulo, 2006. Tese (Doutorado Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina).

SOUZA, C. M. Boa Vista/RR e as migrações: mudanças, permanências e múltiplos significados. Revista Acta Geográfica, Ano III, Nº5, JAN/JUN de 2009. P 69 72.

POMAR, W. Cuba: revolução e reforma. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

PORTELLI, A. Ensaio de História Oral. Tradução de Fernando Luíz Cássio e Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

SADER, E. Cuba: um socialismo em construção. Petrópolis: Vozes, 2

# IMIGRAÇÃO E TRABALHO

## Imigração japoneses para a Vila Amazônia e o trabalho da Juta (Parintins - AM)

Mayra de Oliveira Uchôa<sup>176</sup>

### Introdução

No século XX, o Japão passa por relevantes reformas políticas, contraindo com isto, grande insatisfação social em razão de seu regime político em foco, que caracteriza-se inclusive, rigidamente controlador de suas fronteiras e dos canais de entrada e saída dos emigrantes.<sup>177</sup> Bem como, revela-se detentor de diversos problemas internos<sup>178</sup> decorrentes do período pós-guerra, o que culmina por impulsionar os governantes japoneses a recorrerem aos mecanismos da diplomacia para a flexibilização de sua inserção e maior participação no cenário internacional.

Enquanto isto, em outro cenário o Brasil estava a todo vapor com suas lavouras de café, visava conquistar posição no mercado internacional. Diante de seus interesses, adotava manter posição de ampla relações político-econômicas com outros países, principalmente com aqueles que objetivavam o estabelecimento de

<sup>176</sup> Paper produzido para a composição de nota da disciplina “Tópicos Especiais em História II: Imigração e Trabalho”, ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Luiza Ugarte Pinheiro no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

<sup>177</sup> FOEGER, Andreia; DADALTO, Maria Cristina. Imigrantes japoneses no Espírito Santo e mídia capixaba. Espírito Santo, 2010.

<sup>178</sup> Neste período o Japão se vê diante de uma situação grave de excesso populacional, de sensíveis flutuações econômicas que provocam crises periódicas de penúria na população. (SHAKURAI, 1995, p. 35).

parcerias e realizações de acordos de interesses em comuns. Neste período em que ficou caracterizado pela abertura dos portos para o ingresso de estrangeiros, facilitando os tramites burocráticos da imigração.<sup>179</sup> Nessa fase é de importância destacar que o Brasil consolidou seus laços diplomáticos com o Japão, através do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação<sup>180</sup>.

Neste contexto, a partir de negociações internacionais entre os dois países, a partir de 1929, os japoneses aportaram em diversas regiões brasileiras dentre elas, destacou-se o Sudeste e o Norte, que segundo Homma<sup>181</sup> (2009), com objetivo principal de força de trabalho, agricultores para trabalharem com plantações, o Japão obtinha de muitas táticas, técnicas e estudos relacionados a agronomia e formas de plantações. O foco principal dessa aproximação entre os dois países foi para o Brasil, a viabilidade de mão de obra e o Japão a abertura de portas para o uso de políticas que permitiam que o país estivesse ativo no cenário internacional, como mecanismo de resolução de seus problemas internos.

A partir de 1930 com a segunda leva de migração japonesa, chegaram ao Amazonas com o primeiro rumo a

<sup>179</sup> Sasaki, Elisa Massae; Assis, Gláucia de Oliveira. Teoria das Migrações internacionais, 2000.

<sup>180</sup> O tratado assinado 5 de Novembro de 1895, representou a iniciativa de selar amizade, o tratado visava aproximação, logo depois negociações e incentivos sobre imigração, o que possibilitou futuramente grande acordos entre os mesmos.

<sup>181</sup> Alfredo Kingo Oyama Homma é Engenheiro-agrônomo com Doutorado em Economia Rural, e possui grande relevância nos estudos de imigração japonesa para o Amazonas, pela contextualização nos trabalhos referente agronomia, práticas, desenvolvimento agrícola da região e mão-de-obra.

Maués para trabalharem no cultivo de guaraná. Devido a problemas locais com a epidemia da malária, os japoneses retiraram-se da região e migraram para próximo destino Parintins, formando assim a colônia japonesa conhecida como Vila Amazônia. Na região começaram a trabalhar com a plantação de juta, homens e mulheres, logo depois do desenvolvimento da agricultura no município de Parintins.

O tema imigração é um assunto que pode ser analisado diante de várias áreas de formação, como por exemplo na sociologia, o campo que tem a sociedade como objetivo de estudo, as relações internacionais que estuda as interações entre os diversos países do globo e a história que estuda os acontecimentos do passado, como forma de referências para o presente, para um povo ou nação em um período específico. Desse modo as três áreas irão complementar este trabalho nas análises da imigração japonesa. O objetivo deste trabalho é contextualizar a imigração japonesa para a Vila Amazônia, partindo das iniciativas do Brasil e Japão a participarem do fenômeno da imigração, seus motivos, fatores, suas relações diplomáticas, contratos, e interesses dentro da necessidade de cada país.

## **Desenvolvimento**

O processo de imigração por sua vez, é o fenômeno de entrada em um novo território, ou seja, é a chegada de pessoas de um país em outro, independente de cultura e aspectos socioeconômicos, o ato está ligado a mobilidade populacional que é gerada a partir do processo de mudança.

À diferença de designações [imigrantes e emigrantes], atribuídas afinal aos mesmos indivíduos, correspondem também diferentes estatutos sociais: o emigrante é um nacional ausente, com perda pouco significativa de direitos no país de onde provém e, talvez até, uma certa diminuição dos deveres e obrigações inerentes à sua qualidade de cidadão. Em contrapartida, como imigrante, é um estrangeiro vindo de fora, encontrando uma sociedade que provavelmente desconhece e onde terá de inserir-se, sujeitando-se às leis que a administram. (ROCHA-TRINDADE, 1995, p. 31).

Quando trata-se do conceito de imigração, precisamos dar voz aqueles que precisam ser ouvidos, dá atenção ao processo como um todo, primeiramente faz-se necessário distinguir os dois maiores conceitos quando trata-se do ato de deslocamento. A diferença de emigração e imigração, o primeiro está ligado o estudo das condições sociais e suas transformações, neste, necessita-se de uma ordem cronológica para entendimento do processo. No segundo ato, ainda assim, encontramos a emigração dentro do conceito, nesse ponto precisa-se de ordem epistemológica, nos estudos de uma ordem, e uma sociedade, e seus dados. Deste modo concluir que os dois processos são duas fases de uma mesma realidade.<sup>182</sup>

O fenômeno de imigração está constituído de diversos âmbitos, com por exemplo os questionamentos as condições de vida e as condições de trabalho, que envolvem-se nos problemas sociais e os designados aos problemas da imigração. A face destes que são colocados e questionados pela sociedade o que desta forma ratifica que imigração trata-se de um fato social completo, os caminhos, os destinos do imigrante pode ser considerado um itinerário epistemológico, onde cada período

<sup>182</sup> SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os Paradoxos da Alteridade*/ Abdelmalek Sayad; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo;

pode obter investigação e estudado. Encontra-se diversas disciplinas distintas, com várias formas de análises diferentes.<sup>183</sup>

Por certo, a imigração é, em primeiro lugar, um deslocamento de pessoas no espaço, e antes de mais nada no espaço físico; nisto, encontra-se relacionada, prioritariamente, com as ciências que buscam conhecer a população, espaço ou seja a *grosso modo*, a demografia e geografia, e principalmente porque está, ao tratar da ocupação dos territórios e da distribuição da população, inclina-se a anexar aquela-não é por nada que a demografia é uma questão, em parte dos géógrafos, e em parte dos historiadores. Mas o espaço dos deslocamentos não é apenas um espaço físico, ele é também um espaço qualificado em muitos sentidos, socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente (sobretudo através de duas realizações culturais que são a língua e a religião) etc. (SAYAD, Abdelmalek 1998, p. 15)

Cada processo referente ao fenómeno da imigração pode-se constituir uma análise e objeto de estudo que representa uma ciência particular, a imigração trata-se de um fato social total<sup>184</sup> pela dimensão em que torna-se a uma sociedade, recepção de um povo diante ao fenómeno, repercussão por parte da sociedade diante ao processo.

O etnocentrismo<sup>185</sup> é tido como uma forma de obstáculo de abertura para conhecimentos à um determinado assunto,

<sup>183</sup> SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os Paradoxos da Alteridade/ Abdelmalek Sayad*; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo;

<sup>184</sup> “do ponto de vista das estruturas presentes da sociedade e de seu funcionamento” (SAYAD, Abdelmalek 1998, p. 16)

<sup>185</sup> “só se conhece o que se tem interesse em conhecer, entende-se apenas o que se precisa entender, a necessidade cria o conhecimento; só se tem interesse intelectual por um objeto social com a condição de que esse interesse seja levado por outros interesses, com a condição de que encontre interesses de outra espécie.” (SAYAD, Abdelmalek 1998, p. 16)

neste caso, impossibilita a sociedade de aceitar de braços abertos o fenômeno da imigração. A sociedade, por sua vez, faz parte do processo de imigração a transformação social, das mudanças das realidades sociais, tanto em mercado de trabalho, questão populacional, territorial, etnicidade e presença de outras nações e outras culturas.

Neste ponto, chama-se atenção, não se pode escrever inconsciente sobre um determinado tema, principalmente sobre o fenômeno da imigração, precisa-se questionar, o que significa o ato em si, como se deu o processo dos países envolvidos, contratos, atos, aproximações fazem-se necessidade para amplo entendimento do processo.

No século XX o Japão foi marcado por diversas reformas políticas e econômicas que o país visava superar em decorrência dos acontecimentos dos anos antecedentes. No antigo governo, o país conservava rigorosas políticas controladoras, que por sua vez o impedia de ampliar sua participação no âmbito das Relações Internacionais.

Ainda neste século cita Foeger (2010, p. 01), “Até esse período, o movimento de pessoas que dirigiam-se ao exterior era rigorosamente controlado, em função de uma política de isolamento imposta por *Shogunato Meiji*, que impedia a saída da população nativa.” Verificou-se que o Japão é palco de várias transformações, desencadeadas por uma reforma, visto sua necessidade de reestruturação em âmbito político e econômico. Reforma esta, plenamente relacionada a sua identidade no cenário internacional, caracterizado pelas ocorrências das questões decorrentes a abolição do sistema feudal, liberação de mão-de-obra,

aceleração da modernização e de sua economia interna, intrinsecamente relacionada aos objetivos de construção de uma potência mundial.

O país japonês, apresentou problemas internos, relacionados a reestruturação do governo que estava assumindo o poder. Com reformas e intensa pressão populacional, também verificou-se dificuldades econômicas, esse cenário proporcionou uma série de novas medidas repressivas, estabelecidas pela nova administração, tais como: a prática do aborto e do infanticídio.

Segundo Ninomiya (1995, p.247) “Após a Restauração Meiji, o novo governo enviou missões ao exterior a fim de tentar renegociar os “tratados desvantajosos”. O país estava sofrendo um excesso populacional o que levou aos seus governantes a buscarem interesses em estabelecer relações com países que permitissem a imigração dos japoneses.

O Japão, por sua vez, se vê diante de uma situação grave de excesso populacional, de sensíveis flutuações econômicas que provocam crises periódicas de penúria na população. O meio rural japonês fica a mercê das cotações internacionais do preço do arroz, do algodão, num momento em que o país se volta para a industrialização. A abertura de indústrias modifica as relações sociais no campo, além de atrair para as cidades o contingente excedente. No período posterior a Primeira Guerra Mundial até a crise de 1929, a indústria japonesa, ainda não solidificada no mercado externo, sofre uma série de reveses que afeta profundamente a população urbana do país”. (SAKURAI, p. 35, 1995).

Em momento delicado, o Japão analisa a possibilidade de imigração para outros países, que conforme Sakurai (1995), o Brasil foi o último local para onde foram enviados

japoneses, que saíam de seu país desde de 1884 para o Havaí. Os japoneses tentaram imigrar para diversos países, no qual não obtiveram sucesso, um exemplo o Peru, que não teve estrutura suficiente para suportar grande demanda ou os Estados Unidos que fecharam suas portas para a imigração japonesa.

Segundo Shakurai, (1995), “o Peru, que vinha recebendo japoneses desde de 1899, fecha suas portas em 1924, e os Estados Unidos proíbem definitivamente a entrada no ano seguinte”. O que fez o país japonês criar táticas de negociações para analisar outras opções para melhor resolver seus problemas internos.

Destacando-se assertiva de Ninomiya, (1995, p. 245), “O Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e o Japão foi celebrado em Paris no dia 5 de novembro de 1895”. O tratado afirmava a ampla relação tanto diplomática quando comercial entre os dois países.

A partir dos laços diplomáticos já estabelecidos com o Tratado de Amizade, firmado entre Brasil e Japão, facilita suas relações objetivando negociações referentes a liberação de imigrantes para o Brasil, conforme assertiva abaixo.

Era conveniente ao Brasil importar a mão-de-obra japonesa, visto que, dada a elevação dos preços do café no mercado internacional, os cafeicultores paulistas expandiam suas lavouras, necessitando, assim, de pessoas que pudessem nelas trabalhar. FOEGER (2010, p. 2)

Desta forma, com o transcorrer dos acontecimentos em âmbitos diferentes e em ambos os países, realizou-se o primeiro contato através de um acordo internacional, que teve início com suas relações diplomáticas com o Brasil.

O Brasil no século XIX foi visto como um país de portas abertas para a imigração de diversas nações. Segundo Shakurai (1995) “Antes dos japoneses, italianos, portugueses, espanhóis, alemães tinham formado o grande contingente de imigrantes que aportou no Brasil desde de meados do século XIX”.

O país estava tentando entrar no cenário econômico mundial com suas lavouras de café, e assim firmar-se como uma nação capitalista, sistema político que encontrava-se em franco desenvolvimento no mundo.

O Brasil estava crescendo no contexto internacional com a comercialização da sua produção de café. E, vislumbra na imigração japonesa a oportunidade, tanto de ampliar o seu comércio na Ásia, quanto de trazer mão-de-obra para suas lavouras que estavam em desenvolvimento. Assim, facilita o processo migratório, estabelecendo acordos que permitiam a reciprocidade de interesses entre ambos os países.

Conforme, afirma Shakurai (1995, p. 35) em sua assertiva abaixo:

A grande questão para o Brasil é a fixação da mão-de-obra na lavouras cafeeira de São Paulo. Por isso, a condição para a vinda dos japoneses é a de um contrato de trabalho de no mínimo dois anos nos cafezais do oeste paulistas. A fuga da mão-de-bra italiana do café para as cidades havia causado uma série de problemas para os cafeicultores paulistas. Por isso, o contrato com os japoneses prevê a vinda de famílias com no mínimo três pessoas em condições de trabalhar nos cafezais, estipulando cotas de pés de café a serem tratados por cada uma delas. Até 1925, parte da viagem para o Brasil é subsidiada pelos fazendeiros, o que significa que as famílias tem uma dívida a ser saldada com seu trabalho.

Essas condições, seriam razões para reter os novos imigrantes na cafeicultura. SAKURAI (1995, p. 35)

Pode-se concluir que a negociação e interesses foram de ambos os lados, onde os países envolvidos saíram ganhando, e satisfazendo suas necessidades. O Brasil com a necessidade de mão-de-obra para ampliação do mercado de café no mercado exterior, e o Japão diante de suas dificuldades econômicas e de superpopulação.

A imigração japonesa para a Amazônia pode-se constatar uma das formas de contato que possibilitou o início do processo migratório na região. Segundo Daigo (2015, p. 25) “Em 1925, o agrônomo Serizawa solicitou uma carta de apresentação ao então Embaixador Tashichi Tatsuke permitindo-o conhecer a Amazônia”. Os colonos se dividiram por toda Amazônia, entre Roraima, Amazonas, Acre, Rondonia e Pará, como pode ser observado na assertiva de Homma (2009, p. 3):

A imigração japonesa na Amazônia foi iniciada 21 anos depois da vinda dos primeiros imigrantes do Kasato Maru, cujo centenário foi comemorado em 18 de junho de 2008. Na época em que foi iniciada a imigração japonesa na Amazônia, a economia regional era essencialmente extrativista e em estagnação, devido à crise da borracha provocada pela biopirataria de um produto ativo da economia.

Ainda a luz dos registros encontrados na obra de Homma (2009), pode-se constatar o importante processo de imigração dos japoneses para a região norte, os primeiros imigrantes aportaram em Tomé-Açu, cidade localizada no Estado do Pará, logo depois seguiram rumo aos municípios de Maués e Parintins situados no Estado do Amazonas.

Diversos grupos de japoneses imigraram para várias regiões da Amazônia entre eles destacam-se os estados de Roraima, Acre, Pará e Amazonas. Onde se depararam com diversos aspectos e processos econômicos diferenciados dos de sua origem, encontrando um mercado que propiciou ao desenvolvimento da comercialização que processava das lavouras de café, o algodão e a extração borracha, principais produtos exportados para o exterior naquela época. Conforme os relatos da história do Amazonas, inclusive registros de Homma (2009), esse período, é marcado pelo estado decadente da economia do Amazonas, dada a crise da borracha, fomentada pela biopirataria.

No ápice desse processo migratório à região norte, os japoneses encontraram grandes oportunidades favoráveis a seus objetivos. Segundo Homma (2009) “Quando a imigração japonesa foi iniciada na Amazônia ainda prevalecia a saga do imaginário amazônico, que servira de relato a diversos exploradores, cientistas e escritores”.

Aqui chegando os japoneses constataram que a saga imaginária amazônica, tratava-se a priori da impressão da ideologia popular e ausência de conhecimentos a cerca das maravilhas da sua região, os estimulando aqui a investirem seus recursos culturais e tecnológicos, estabelecendo a evolução e progresso de seus ideais.

A saga da imigração japonesa no Amazonas começa através do governo de Efigênio Salles, a partir de negociações com o governo japonês para oportunidade de mão de obra para a região, o que possibilitou a vinda para o Estado do Amazonas.

A história da imigração japonesa no Amazonas começa no Pará, com um acordo firmado entre o governo paraense e o governo japonês que visava a concessão de alguns hectares de terras para imigrantes. O governador Efigênio Salles do Estado vizinho, preocupado com a falta de perspectivas com a decadência da borracha, e na tentativa de salvar o sistema aproveitou a idéia e também ofereceu sua parte: um milhão de hectares amazonenses foram destinados a quem se compromettesse a trazer novas opções agrícolas à região.<sup>186</sup>

Ao aportarem nas terras amazônicas os imigrantes japoneses trouxeram para grandes aprendizados, principalmente relacionados as técnicas agrícolas e consequentemente as suas tradições e culturas.

No dia 2 de janeiro de 1930, desembarcaram no Amazonas os primeiros japoneses, conforme as negociações do governador Efigênio Salles. Esses primeiros imigrantes dirigiram-se diretamente para Maués, onde se dedicaram ao cultivo do guaraná. Entretanto, em 1941, com uma epidemia de malária que matou várias famílias, fazendo com que esses japoneses se dirigissem para a colônia japonesa na Vila Amazônia, próxima a Parintins. Porém, antes da chegada desses japoneses ao local, lá estavam os primeiros colonos, os koutakuseis, que já tinham migrado alguns anos antes, haviam sido mandados nas primeiras remessas antes da Segunda Guerra Mundial.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> KOUTAKUKAI, Amazon. A saga dos Koutakuseis no Amazonas. Manaus: Associação Koutaku do Amazonas, 2011;

<sup>187</sup> KOUTAKUKAI, Amazon. A saga dos Koutakuseis no Amazonas. Manaus: Associação Koutaku do Amazonas, 2011;

Os imigrantes japoneses a pedido do governador do Estado do Amazonas foram instalados primeiramente nos municípios de Parintins e Maués, dada a disponibilidade territorial, suporte financeiro, destinado ao desenvolvimento agrícola da região. A juta foi o principal impacto econômico causado por eles naquele período. Desta forma, desenvolveram com grande destaque os mecanismos de agricultura, expondo assim parte de sua cultura na região.

A imigração japonesa para Parintins afirma Ishizu (2007) a partir das facilidades para o processo de entrada dos japoneses, foram formando-se diversas colônias nos municípios, entre eles com relevância para este projetos: Pará, Maués, Parintins, Amazonas. Em 1981, por exemplo, Kotakuseis, que fundaram a Colônia Vila Amazônia no município de Parintins.<sup>188</sup>

De acordo com Araújo (1998 p.12-13), como desenvolvimento e crescimento da Vila Amazônia, que a partir de 1931, o pedaço prometido para aqueles que iriam trabalhar nas terras amazônicas, foi criado um instituto de pesquisa da Amazônia, com setores de saúde, agricultura e pesquisa, e a partir daí houve crescimento, nasciam estradas entre os rios, casas para os funcionários, hospitais, etc.

A partir do artigo de Medeiros (2013), a autora que escreveu sobre alguns aspectos da Vila Amazônia, podemos ter acesso a localização de onde encontra-se a Vila Amazônia para nos situarmos a partir disso, podemos

<sup>188</sup> ISHIZU, Tatsou. Imigração e ocupação na fronteira do tapajós: os japoneses em monte alegre - 1926-1962. Bélem, 2007;

ter um norte geográfico para este projeto de pesquisa, segue abaixo a citação.

Vila Amazônia - a comunidade de Santa Maria - fica cerca de meia hora de barco de Parintins (estado do Amazonas). As terras que compõem Vila Amazônia compreendem mais de trezentos mil hectares, sendo compostas por inúmeras comunidades. (MEDEIROS, 2013, p 1)

Considerando a maior colônia japonesa, para o estado do Amazonas, o deputado Tsukasa Uetsuka, após visita à Manaus, recebeu a missão para colonizar uma área que foi concedida pelo Governo do Estado para desenvolvimento agrícola, a região tinha confluência do rio Paraná do Ramos com o rio Amazonas, e obtinha localização estratégica, região próxima ao rio, solo próprio e com ciclos rápidos, lá os japoneses puderam se adaptar e fazer testes na principal missão a semente de juta Indiana que foi resignada a ser plantada na região.<sup>189</sup>

Quando existe o encontro entre duas culturas de origens, línguas, costumes, políticas e doutrinas diferentes acontece o choque cultural, que é decorrente das identidades de um país, sendo elas culturais e religiosas, causam impactos externos internos, que de certa forma desencadeia o choque cultural, derivado de incertezas, desorientação ao contato com cultura diferente.

Com o fim da guerra fria (1945) o mundo que era bipolarizado por dois sistemas econômicos predominantes, o capitalismo e o socialismo, é definido a partir da

---

<sup>189</sup> LIMA, Daniel. Formação das colônias japonesas no Estado do Amazonas (1929-1945). Manaus, 2016.

prevalência do sistema econômico capitalista na guerra, o que ocasionou em um novo desenvolvimento de uma nova ordem mundial.

O “choque de civilizações” de Huntington visa interpretar a evolução dos acontecimentos internacionais nos últimos tempos, tendo como paradigma o enfoque civilizacional e o impacto que a cultura tem na política mundial. Segundo Huntington, no mundo pós-Guerra Fria, a coesão, a desintegração e o conflito entre as nações são baseados nas identidades culturais. (DIAS, 2008, p.17)

Com os avanços da globalização, proporcionou-se as Relações Internacionais ainda maior entre os povos, de modo que estimulou a cooperação e diplomacia entre eles, torna-se conveniente mas ao mesmo tempo gerando discordia sobre as infinidades de temas.

O choque cultural segundo a visão de W. J. Redden é a desorientação psicológica causada por mal-entendimento ou desentendimento causado pelas diferenças culturais, ele ocorre devido à falta de conhecimentos, experiência e/ou rigidez pessoal. L. Stressen afirma que é causado pelo desconforto e mal-estar causados pelas inúmeras diferenças, costumes, sistemas de valores, atividades e hábitos. O ato pode ser observado a partir do momento em que exista contato entre duas culturas diferentes, pode até gerar reações agressivas e conflitos, que pode significar em sensações de reconhecido de alívio.<sup>190</sup>

De certa forma, os dois conceitos estão interligados com o conceito de imigração internacional, os conflitos são gerados a partir de contato com cultura de diferentes raízes.

---

<sup>190</sup> FRAGA, Valderez. Choque cultural como aprendizado profissional. RAP, Rio de Janeiro, 1999;

Pode ser visto a partir de dois âmbitos, onde o indivíduo que faz parte desse processo pode ver como um choque mas ao mesmo tempo pode ver como oportunidade de novos conhecimentos.

No mundo atual decorrente de grandes processos migratórios, da globalização e da mundialização cultural, existe a tentativa da resistência cultural, a partir de grupos de imigrantes para outras regiões onde buscam produzir sua identidades, similaridades e familismo. Desse modo, a partir de identidades, associações, combinações e conexões de idéias, com objetivo de criar canais para interliga-se as gerações anteriores as posteriores, temos o associacionismo.<sup>191</sup>

Os mecanismos de reconstrução da identidade temos as criações de associações, as instituições tem objetivo de preservação de valores culturais, enfrentamento de diversas situações, aproximação da população da mesma nação, reconstrução da identidade japonesa. Nese quesito temos, a Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira, a Associação Cultural de Tomé-Açu, a Associação cultural Nipo-Brasileira de Manaus, a Fundação de Beneficência Nipo-Brasileira.<sup>192</sup>

A valorização e o reconhecimento do trabalho designado e deixados pelos japoneses a partir da imigração, o desenvolvimento e crescimento econômico da

<sup>191</sup> Conceito contextualizado a partir da leitura da obra "Associacionismo, familismo e imigração: dinâmicas de reconstrução de italianidades no sul do brasil. TEDESCO, Carlos João. Caxias do Sul, RS, 2015.

<sup>192</sup> EMMI, M. F. Um século de imigrações internacionais na Amazônia Brasileira (1850-1950). Bélem, 2013.

região de Parintins, que deu grande reflexo para o Estado do Amazonas, pode ser visto a partir de manifestações folclóricas que espelham histórias e acontecimentos da história das regiões.<sup>193</sup> O boi bumbá Garantido reflete sobre essa questão na Toada chamada Povo de Fibra do ano de 2006, que está presente no tema explorando Terra a grande maloca, abaixo um trecho da toada.<sup>194</sup>

Um povo de fibra cultiva a sua vida  
Em poesias inundada de esperança  
Das águas douradas do rio Amazonas  
Beijam várzeas e sementes de bonanças  
O povo do sol nascente deixou um legado  
Ao povo caboclo pra geminar nas manhãs  
Uma nova canção  
Na vila Amazônia a jutecultura resplandeceu  
E em Parintins um novo  
Ciclo de fatura alvoreceu  
Juteiro tem a fibra da coragem  
Toada – Povo de Fibra. Boi Garantido, 2006. Parintins-AM

Importante destacar que na toada referente ao trabalho dos juteiros<sup>195</sup>, é refletida como forma de lembrança ao representante o Sr. Ryota Oyama e aos imigrantes da região que desenvolveram o trabalho da Juta, e deixaram os ensinamentos para os nativos da terra, no sentido em que os japoneses fizeram parte da história de Parintins.

<sup>193</sup> Sá, Michele Eduarda Brasil de. A presença japonesa no municípios de Parintins. UFPR – Curitiba, 2012.

<sup>194</sup> No Festival folclórico de Parintins, as músicas são chamadas de toadas, por possuírem vários tambores que fazem parte da composição da melodia.

<sup>195</sup> Trabalhadores de Juta.

## Considerações finais

O diálogo abordado por Abdelmalek Sayad nos permite compreender o fenômeno de imigração por outra ótica, a visão do imigrante, como protagonista do fato, sua recepção, seu choque cultural ao migrar para um país diferente do seu, os relatos utilizados a partir da história oral em que nos permite chegar perto da realidade daqueles que vivenciaram as consequências do fator, ainda assim se faz importante a análise socióloga/ histórica, em que ambas trazem o estudo da sociedade, como se da essa formação, desta forma, Sayad dá voz aqueles que precisam ser escutados, analisados e estudados. A visão do autor nos chama atenção para outras análises dentro da imigração, quais os fatores que cada país envolvido está lidando, qual a vantagem, qual a necessidade das trocas.

A autora Marília Ferreira Emmi, em sua obra “Um século de imigrações internacionais na Amazônia brasileira (1850-1950)” expõe as imigrações que antecederam este período, onde os japoneses estão incluídos, dentro do recorte historiográfico da obra, que expõe cronologicamente os acontecimentos do fenômeno na Amazônia, ainda cita sobre a reconstrução da identidade japonesa na Amazônia, citando festas, tradições, comemorações que hoje a tentativa de manter esses laços culturais fortes, que faz-se importante por citar este ato como parte da permanência dos imigrantes.

Analisado por outro prisma, a autora Michele Eduarda Brasil de Sá, escreveu em sua obra “A imigração japonesa à luz da teoria das Relações Internacionais”, com

objetivo de colocar em ampla análise a imigração na ótica de interação ente os países, acordos e interesses envolvidos dentro do ato, um fenômeno que se transformou viável a partir das necessidades e da globalização. Ainda assim, a importância de citar o sucesso dos japoneses com suas plantações como a juta e a pimenta do reino, para o crescimento econômico do Estado.

Nas análises acima, nos chama atenção a imigração japonesa como forma de trabalho, os japoneses vieram para trabalhar, levantaram a economia do estado, mas ainda assim, compartilharam de suas técnicas e estudos relacionados ao plantio referente a Juta como o povo local. Um fator diferencial sobre a imigração japonesa para a Amazônia, foram os jovens formados na Escola de Estudos Avançados e Colonização do Japão, os chamados de *Koutakusseis*, as turmas que se preparavam e estudavam a Amazônia, o solo, um período antes de virem para a região. Os japoneses enriqueceram-nos com ensinamentos agrícolas.<sup>196</sup>

O associativismo japonês, ainda hoje, a presença japonesa na Amazônia, destaca-se a Associação Nipo-Brasileira da Amazônia Ocidental (Manaus-AM) que promove eventos durante o ano inteiro, como eventos culturais do Japão, *Kêndo* (arte macial japonesa), celebração *Bon Odori*, celebração do dia dos mortos no Japão, com barracas de venda de comidas típicas, com uma forma de resistência cultural.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> EMMI, M. F. Um século de imigrações internacionais na Amazônia Brasileira (1850-1950). Bélem, 2013.

<sup>197</sup> Elaboração própria. Participação do autor para assistir nos eventos citados acima para maior aproximação e entendimento cultura japonesa e o associativismo presente na cidade de Manaus, no ano de 2016.

## **Bibliografia**

ARAÚJO, Carlos. Histórico da Imigração Japonesa no Estado do Amazonas. UA, 1998.

Boi Bumbá Garantido, Cd Terra a grande Maloca, faixa numero 13, O povo de fibra, 2006.

DAIGO, Masao. Pequena História da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: Gráfica Paulos. Disponível em: <http://www.imigrantesjaponeses.com.br/Pequena%20Historia%20da%20Imigracao%20Japonesa%20no%20Brasil.pdf>. Acessado em: 23/06/2015.

DIAS, Tatiana da Silva de Almeida. O choque de civilizações na política internacional contemporânea. Monografia de Relações Internacionais. Brasília, 2008.

EMMI, M. F. Um século de imigrações internacionais na Amazônia brasileira (1850-1950). 1ed. Bélem: Naea/ UFPA, 2013. V. 1000. 200p.

FOEGER, Andreia; DADALTO, Maria Cristina. Imigrantes japoneses no Espírito Santo e mídia capixaba. Espírito Santo: Revista Iniciacom, 2010.

FRAGA, Valderéz. Choque cultural como aprendizado profissional. RAP, Rio de Janeiro, 1999.

HOMMA, Alfredo. A imigração Japonesa na Amazônia. Bélem, PA, 2007. Embrapa.

HOMMA, Alfredo. Os japoneses na Amazônia e sua contribuição ao desenvolvimento agrícola. Bélem: Somanlu, 2009. ano 9, n. 1, janeiro/junho;

\_\_\_\_\_. A imigração japonesa na Amazônia sua contribuição ao desenvolvimento; Imigração e sociedade: Fontes e acervos da imigração italiana no Brasil/ organizadores Roberto Radünz, Vania Beatriz Merlotti Herédia. – Caxias do Sul, RS: Educus, 2015.

ISHIZU, Tatsou. Imigração e ocupação na fronteira do tapajós: os japoneses em monte alegre – 1926-1962. Bélem, 2007.

LIMA, Daniel Ayrton Santos. Formação das colônias japonesas no Estado do Amazonas (1929-1945). Manaus, 2016.

MEDEIROS, Mônica Xavier. Memórias, Histórias e Reforma Agrária em Vila Amazônia (Parintins/AM). Artigo, VII Encontro Nacional Sul de Historia Oral. 2013.

KOUTAKUKAI, Amazon. A saga dos Koutakuseis no Amazonas. Manaus: Associação Koutaku do Amazonas, 2011.

NINOMIYA, Masato. O centenário do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão. São Paulo: Revista USP, 1995-1996.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. Sociologia das migrações. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

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

SÁ, Michele Eduarda Brasil de. A presença japonesa no municípios de Parintins. UFPR – Curitiba, 2012.

SASAKI, Elisa Massae; ASSIS, Gláucia de Oliveira. Teoria das migrações internacionais. XII Encontro Nacional da ABEP 2000. Caxambu, 2000.

SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil: Um exemplo de imigração tutelada- 1908-1941. In: XXII Encontro Nacional da ANPOCS. GT 9 MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS. Caxambu-MG, Outubro, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. A imigração ou os Paradoxos da Alteridade/ Abdelmalek Sayad; prefácio Pierre Bourdieu: tradução Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

# SOCIABILIDADE E IDENTIDADES: CLUBES E SOCIEDADES ÉTNICAS E RECREATIVAS EM MANAUS, 1900-1920<sup>198</sup>

Kívia Mirrana de Souza Pereira<sup>199</sup>

Uma das principais características da modernidade é a possibilidade de mudança. É a chance de experimentar através de sua própria vida as transformações do mundo em suas diversas esferas, sejam elas econômicas, geográficas, políticas, administrativas e/ou sociais. É a oportunidade de compartilhar com os seus pares e a sociedade formas de organização, resistência e solidariedade que se constitui por meio da união de várias identidades. É concordar com Berman, quando diz:

A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Paper produzido para a composição de nota da disciplina “Tópicos Especiais em História II: Imigração e Trabalho”, ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Luiza Ugarte Pinheiro no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e apresentado no Simpósio Temático “As migrações e as sociedades amazônicas” no I Encontro Estadual de História da Anpuh – RR e a X Semana de História da UFRR.

<sup>199</sup> Discente no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) com o projeto “Sociabilidade e Identidades: Clubes, Associações e Sociedades Recreativas em Manaus, 1890-1915”. Bolsista CAPES. E-mail: [mirranakivia@gmail.com](mailto:mirranakivia@gmail.com).

<sup>200</sup> BERMAN, Marshall; MOISES, Carlos Felipe; IORIATTI, Ana Maria L. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.11.

Manaus, na virada do século XIX para o XX, passou por esse processo. Graças à explosão gomífera, a partir de 1890 nota-se um investimento econômico na região com o objetivo de construir uma cidade moderna, limpa, a frente de seu tempo. Tal período, conhecido como *Belle Époque*, caracterizou-se pelas grandes mudanças urbanas e arquitetônicas, crescimento da população e introdução de elementos e costumes europeus, “podendo-se fazer uma analogia desta fase de mudanças com a montagem de uma vitrine” (MESQUITA, 2006, p. 142). Essa comparação se deu justamente para explicar as modificações culturais, políticas e econômicas que Manaus estava passando, onde a “cultura local despia-se das tradições de origem indígena e vestia-se com características ocidentais” (MESQUITA, 2006, p. 145).

Apesar das significativas mudanças arquitetônicas da cidade, a maior transformação atingiu o cotidiano e a vida de seus habitantes. Homens e mulheres, nacionais e estrangeiros, urbanos e indígenas se moldaram segundo as normas impostas a eles por meio da cultura, das leis, dos decretos e padrões da modernidade, mas também deram à cidade uma nova roupagem, um novo significado, à medida que nela exprimiam as suas vivências e experiências. Experiências essas que muitas vezes não iniciavam na capital amazonense<sup>201</sup>, mas chegavam em malas junto com os sonhos, metas e desejos de melhores

---

<sup>201</sup> Sayad apresenta a possibilidade de estudarmos a emigração através de dois pontos de vista: a do emitente e a do receptor. Dessa forma, conheceremos as condições, motivações, desejos e percursos dos que migram, evitando análises fragmentadas e preconceituosas que consideram apenas um viés. (SAYAD, 1998, p. 11)

condições de vida e trabalho. Foi com essa esperança que muitos migram à Manaus.

Antes mesmo do período áureo da borracha, os administradores da Província, negociantes e intelectuais ligados a imprensa local começaram a debater sobre a migração. Porém, esses investidores tinham uma missão, a de transformar a imagem negativa que se tinha da Amazônia em uma forte e atrativa ideia de entreposto comercial. Com isso, além de mudar a arquitetura da cidade, promover obras públicas e vantagens para a elite investidora, era necessário pensar e oferecer políticas públicas para atrair também mão-de-obra qualificada. Nesse intuito, era esperado que tanto investidores como trabalhadores se mudassem para a Amazônia a fim de garantir o seu crescimento econômico, político, cultural e social.

Para poder alcançar a modernização e o desenvolvimento do capital na região, os administradores não pouparam esforços em investir financeiramente em propagandas e em políticas públicas que tinham o objetivo de seduzir migrantes para a região. Em 1873, por exemplo, houve um investimento de 10:000\$000 com a emigração nacional ou estrangeira<sup>202</sup>. Visto como os mais qualificados para o trabalho, os estrangeiros eram alvos da política do governo local que oferecia trabalho, casa, alimentação e a concessão de terras pelo preço menor da lei<sup>203</sup> para que as famílias estrangeiras se mudassem para a Amazônia.

---

<sup>202</sup> Boletim Oficial da Província do Amazonas. Manaus, 21 de junho de 1873.

<sup>203</sup> Jornal do Amazonas. Manaus, 13 de abril de 1876.

Outro exemplo é a criação da “Revista do Amazonas” em 1876, que tinha como objetivo “combater o tão pernicioso engano em que laboram os nossos concidadãos residentes no Sul, e para que fora do Império se conheça a importância do grande vale do Amazonas e quais as vantagens que ele oferece ao comércio”<sup>204</sup>. Além do mais, a revista, dotada de contribuidores dentre eles médicos, sanitaristas e administradores, também discutiu a questão da migração com o propósito de incentivar o investimento do Governo nos povos europeus:

Os povos do continente europeu são os mais cultos do mundo, sua emigração para a América nos é de vantagem.

Emigração com eles a própria civilização da Europa representada na cultura das ideias, no conhecimento prático das indústrias, na posse de cívicas atitudes criadas pelo respeito da lei, e por fim os hábitos adquiridos do trabalho, elemento de máxima valia para os povos que se acham ainda envoltos nas faixas de sua infantilidade; e disto são contestes os resultados produzidos por essa plêiade gloriosa acampada no Sul, onde realizam os prodígios de sua atividade, honrando a velha e a nova pátria.

É realmente de vantagem incontestável a imigração europeia, considerada em geral, de um modo absoluto; mas em relação ao Amazonas ela oferece no presente dificuldades bem sérias. A corrente de emigração, por natureza das circunstâncias atuais, não pode ser espontânea, ela exigirá sacrifícios iguais aos que tem feito o país, sacrifícios avultados, que mal comportam os onerados cofres da Província<sup>205</sup>.

Unindo as propagandas, políticas públicas e investimento econômico com as dificuldades dos

<sup>204</sup> Revista do Amazonas. Manaus, 05 de abril de 1876.

<sup>205</sup> Revista do Amazonas. Manaus, 05 de abril de 1876.

imigrantes em seus países de origem, o fenômeno da imigração ocorreu em todo território nacional. Segundo os estudos de Celso Furtado, pelo menos 500.000 pessoas migraram para a região entre os anos de 1872 e 1910<sup>206</sup>. Por meio dos dados do IBGE<sup>207</sup>, para o Amazonas isso significa o crescimento anual de: 0,0155 entre os anos de 1872 a 1890; 0,265 entre os anos de 1890 a 1900 e 0,0254 entre os anos de 1900 a 1910. Mais especificadamente, esses números representam que, de 455.284 habitantes, 8.721 eram estrangeiros:

**Tabela 1: População do Brasil por nacionalidade segundo os recenseamentos de 1872, 1890 e 1900**

População do Amazonas por nacionalidade e sexo							
Ano	Brasileiros			Estrangeiros			População Total
	Masculino	Feminino	Total	Masculino	Feminino	Total	
1872	29.702	25.709	55.411	1.768	431	2.199	57.610
1890	78.516	66.122	144.638	2.405	872	3.277	147.915
1900	134.213	112.298	246.511	2.423	822	3.245	249.759

Fonte: IBGE – Instituto de Geografia e Estatística. Consulta online.

Em dados mais expressivos, isso significa dizer que 2,4%<sup>208</sup> da população tinha origem estrangeira, maioria

<sup>206</sup> FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil, p. 129-35 apud PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no Porto de Manaus (1899-1925) – 3ª Ed. – Manaus: FUA, 2015, p. 62.

<sup>207</sup> Dados coletados no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 16/02/2016.

<sup>208</sup> Dados detalhados: Em 1872: 3,8% da população era estrangeira, 1890: 2,2% e 1900: 1,2%. Saliento que essa é uma amostragem e que precisa de análises mais acentuadas, mas que podem contribuir para outras problematizações a respeito da migração estrangeira no Amazonas.

européia, principalmente portugueses, espanhóis e italianos (COSTA, 2014, p. 56). Além disso, do total de brasileiros existentes na região, ao menos 20% eram imigrantes nacionais de origem nordestina (COSTA, 2014, p. 56) que tiveram suas passagens subsidiadas para deixarem o Ceará e se dirigirem ao Pará e/ou Amazonas para fugir da fome e seca que assolava a província. Entretanto, é necessário salientar que além dos problemas geográficos e econômicos que atingiram as cidades nordestinas, muitos migraram pelos seus próprios meios e força de vontade a fim de procurar alternativas de sobrevivência (CARDOSO<sup>2011</sup>, p.151). Considerar as vontades e desejos dos indivíduos em migrar para uma nova terra em busca de melhores condições e com o intento de refazer as suas vidas, significa evitar a análise de caráter epistemológico que reduz o sujeito a meros objetos do governo, insetos de subjetividades e ação<sup>209</sup>.

Com o ímpeto de “fazer a América” ou “fazer a Amazônia”, muitos europeus chegaram e se consolidam em Manaus. Entretanto, uma diferença crucial se apresentava a esses imigrantes. Se nos primeiros séculos de colonização brasileira, eles se portavam como conquistadores, nesse

<sup>209</sup> Como bem pontuado por Cardoso: “Em outras palavras, ao criticar a dedução que caracteriza os migrantes como vítimas, existe o indicativo de posicioná-lo como sujeitos da História, dando atenção às suas ações no bojo do processo. Entende-se que os migrantes não tiveram que cumprir uma sina predestinada por fatores externos a sua vontade, e nem seus caminhos foram feitos ao acaso, sem nenhuma reflexão sobre as possibilidades da travessia. Refuta-se o posicionamento que articula seus argumentos através da anulação impotente diante de imperativos estruturais, lidos através de cânones teóricos que superdimensionam os poderes de ordem econômica e política.” CARDOSO, 2011, p. 155.

momento eles são tratados como mãos-de-obra para o capital que teriam de “ceder e adaptar-se ao mundo tropical circunjacente para sobreviver em meio às surpresas, incertezas e agressividade de um ambiente exótico e desconhecido” (BENCHIMOL, 2009, p.74). Sendo o trabalho definidor para a migração, Sayad define o imigrante como

O imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em transito. Em virtude desse princípio, um trabalhador imigrante (sendo que trabalhador e imigrante são, neste caso, quase um pleonasma), mesmo se nasce para a vida (e para a imigração) na imigração, mesmo se é chamado a trabalhar (como imigrante) durante toda a sua vida no país, mesmo se está destinado a morrer (na imigração), como imigrante, continua sendo um trabalhador definido e tratado como provisório, ou seja, revogável a qualquer momento. A estadia autorizada ao imigrante está inteiramente sujeita ao trabalho, única razão de ser que lhe é reconhecida: ser como imigrante, primeiro, mas também como homem – sua qualidade de homem estando subordinada a sua condição de imigrante. Foi o trabalho que fez “nascer” o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz “morrer” o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser. E esse trabalho, que condiciona toda a existência do imigrante, não é qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que o “mercado de trabalho para imigrantes” que atribui e no lugar em que lhe é atribuído: trabalhos para imigrantes que requerem, pois, imigrantes; imigrantes para o trabalho que se tornam, dessa forma, trabalhos para imigrantes.( SAYAD, 1998, p. 54-55.)

Compreendendo a imigração como fato social completo<sup>210</sup>, entendemos que inúmeras questões se põem diante da pesquisa além dos números e dos acontecimentos socioeconômicos. Dessa maneira, torna-se necessário analisar e compreender as ambiguidades que permeiam o universo das migrações, tendo em vista que as experiências dos sujeitos não foram dadas de uma única forma. Cabe analisar as complexidades que perpassam a vida dessas pessoas que chegavam em uma nova terra, diante de inúmeras incertezas ou possibilidades. Como parte da pesquisa, devemos perguntar: Quem foram esses imigrantes? Em que se tornaram? Quais foram os seus legados? Quais foram as suas lutas e resistências? Como se fizeram em uma nova terra? Essas indagações servem para colocarmos os e/imigrantes no centro de análise e não considerarmos a emigração apenas em termos de custo e benefícios econômicos, mas nos possibilita refletir sobre identidades, solidariedades, culturas, assim como as opressões, exclusões e preconceitos como parte do processo de constituição dos sujeitos e de suas vidas além-mar.

A historiografia tradicional durante longos anos ignorou o estudo sobre a realidade do cotidiano desses imigrantes. Ao preferir abordar e privilegiar o sucesso da economia gomífera, realçando a imagem de Manaus

---

<sup>210</sup> Ou “fato social total”, conforme pontua Sayad ao falar da imigração francesa: “‘Fato social total’, é verdade; falar da imigração é falar da sociedade como um todo, falar dela em sua dimensão diacrônica, ou seja, numa perspectiva histórica (história demográfica e história política da formação da população francesa), e também em sua extensão sincrônica, ou seja, do ponto de vista das estruturas presentes da sociedade e de seu funcionamento.”. (SAYAD, 1998, p. 16)

como a “Paris dos Trópicos”, os estudos sobre as esferas econômicas e políticas por vezes serviram para fortalecer estereótipos, como a ideia de sucesso desses imigrantes na nova terra, e suprimiram os debates sobre a real condição dessas pessoas seja na capital ou no interior do Estado. Porém, estudos recentes<sup>211</sup>, de caráter revisionista, consideram a presença desses sujeitos em diversos espaços e com diferentes formas de atuação.

A presença e o legado dos imigrantes na cidade de Manaus são múltiplos e diversos. Analisando especificamente os portugueses e espanhóis, muitos ligados a elite ou com forte poder aquisitivo se constituíram como importantes comerciantes e empresários, criando lojas, mercearias, padarias, estivas, fábricas, etc.<sup>212</sup>; criaram também jornais com o intuito de trocar informações e

---

<sup>211</sup> Como os de Maria Luiza Ugarte Pinheiro: “A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no Porto de Manaus (1899-1925)”, “Portugueses e ingleses no Porto de Manaus (1880-1920)”, “Portugueses no universo do trabalho manauara (1880-1920)”, “Migração, trabalho e etnicidade. Portugueses e ingleses no porto de Manaus, 1880-1920”, “Imigração e imprensa espanhola em Manaus”; Deusa Costa: “Quando viver ameaça a ordem urbana: trabalhadores de Manaus (1890-1915)”; Geraldo Sá Peixoto Pinheiro: “Imprensa, Política E Etnicidade: Portugueses Letrados Na Amazônia (1885 - 1936)”; Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro: Imigração, trabalho e imprensa em Manaus, 1890-1928 e Valdirene Porto: “Imprensa, imigração, trabalho e sociabilidades femininas na Belle Époque Manauara, 1880-1920”.

<sup>212</sup> Samuel Benchimol registrou mais de 150 lojas e empresas criadas por portugueses só entre os anos de 1940 a 1998, in: BENCHIMOL, 2009, p. 95-97. Ver também: PINHEIRO, Maria Luíza Ugarte. Imigração e imprensa espanhola em Manaus. In: PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. Imprensa e sociedade na Amazônia (1870-1930). Curitiba: CRV, 2017, p. 193; e EMMI, Marília Ferreira. Um século de imigrações internacionais na Amazônia brasileira (1850-1950). Belém: NAEA, 2013.

manter a comunicação com os seus países de origem ou como forma de manutenção de sua cultura e de sua identidade, como por exemplo, em Manaus vinte jornais foram criados por colônias portuguesas<sup>213</sup> e seis por colônias espanholas<sup>214</sup>.

Pinheiro (2017) também informa a existência de sociedades de caráter beneficentes ou recreativas em Manaus, que tinham o fim de promover e fortalecer a solidariedade entre os seus, como a *Luzitânia Repatriadora* (1908), *Sociedade Beneficente Portuguesa do Amazonas* (1873), *Centro Español* (1902), *Sociedade La Union Española* (1905), *Sociedade Hespanhola de Beneficencia Cervantes* (1905), *Sociedade Española de Socorros Mútuos* (1916), *Sociedade Espanhola Recreativa* (1919) e *Union Sportiva Espanhola* (1919). Para Emmi, essas associações serviram para a constituição de um referencial cultural e mobilização de interesses vinculados à cultura, aos negócios, ao trabalho, à saúde e ao lazer, e serviam para a preservação e reconstrução de identidades na Amazônia (EMMI, 2013, p. 52).

Boris Fausto apresenta a imigração com duas características distintas: “primeiramente como um profundo corte, com vários desdobramentos, no plano material e no plano do imaginário, mas isso não simboliza o apagamento

<sup>213</sup> Ver a tese de Geraldo Pantaleão Sá Peixoto Pinheiro, “Imprensa, Política E Etnicidade: Portugueses Letrados Na Amazônia (1885 – 1936)” que analisou a portugalidade por meio do mapeamento de trinta jornais portugueses em Belém e vinte em Manaus entre os anos de 1874 a 1937. (pp. 96 – 98).

<sup>214</sup> Maria Luiza Ugarte Pinheiro catalogou: *El Hispano-Amazonense* (1901); *La Voz da España* (1901-1907); *Centro Espanhol* (1902-1903); *La union* (1903); *El Español* (1903) e *El Hispano-Amazonense* (1918-1921). PINHEIRO, 2017, p. 194.

de uma fase passada, muito pelo contrário, integra-se no presente com muita força” (FAUSTO, 1998, p. 14); e a segunda característica “diz respeito a sua condição de outro, a uma alteridade composta por olhares cruzados: do imigrante para o nacional e deste para o imigrante” (FAUSTO, 1998, p. 20). Ou seja, a tentativa de reprodução e/ou reconstrução de etnicidades em outros lugares é significativa, tendo em vista a criação e manutenção de meios materiais, simbólicos e culturais tende a diminuir as distâncias geográficas e culturais, além do mais servem para afirmação e reafirmação de sua identidade em outra terra.

Em meio a esse turbilhão de possibilidades, os imigrantes formam grupos identitários e étnicos que agregavam sentimentos e práticas assistencialistas e culturais, “com o objetivo de preservar valores e tradições, fornecer apoio econômico tanto no país de origem como no de acolhida e de reivindicar determinados direitos na sociedade de imigração” (SARMENTO, 2014, p. 560). Nesse sentido, os clubes recreativos fundados por e para imigrantes em Manaus atuam como importantes espaços de interação social.

Como espaços de sociabilidade, esses os clubes ou sociedades recreativas se constituíram na cidade como importantes recintos de identificação de grupos e/ ou classes. Não diferentes para os imigrantes, os clubes se apresentam como uma possibilidade para o desenvolvimento de sua cultura, seus gostos, seus hábitos e alternativas para o lazer.

Para tanto, procuramos identificar como em meio as diversões e festividades, os imigrantes criam, fortalecem

os laços identitários, nacionais e de solidariedade em duplo sentido, com a terra natal e com a terra receptora.

A primeira notícia que tivemos acesso sobre a formação e/ou existência de clubes recreativos com características étnicas informava a reunião de alguns membros da colônia italiana no *Club dos Girondinos* como fim de tratarem da recepção do maestro Carlos Gomes em 1880<sup>215</sup>. Apesar de não encontrar mais notícias sobre o clube, o que nos deixa rastros para análises é a informação da existência de colônia italiana em Manaus ainda no final do século XIX que embora pouco numerosos, os italianos tiveram um papel significativo no povoamento da região e na formação empresarial em Manaus e no interior da Amazônia<sup>216</sup>. Assim sendo, expressaram a sua etnicidade na formação de associações, festas, jantares, etc. Em 07 de janeiro de 1900 a Sociedade Italiana de Socorros Mútuos<sup>217</sup> foi fundada, tendo como fim o socorro mútuo, a fraternidade, a concórdia, a união dos elementos que constituíam a colônia italiana no Amazonas e manter o alto prestígio da Pátria. Para adesão na sociedade era necessário ser italiano ou filho de cidadão italiano ou mesmo ser geograficamente italiano; ser apresentado por

<sup>215</sup> Comércio do Amazonas, 31/08/1880.

<sup>216</sup> Samuel Benchimol catalogou os empresários e estabelecimentos comerciais de italianos e descendentes no Pará e no Amazonas entre 1888 a 1970. In: BENCHIMOL, 2009, p. 454-463.

<sup>217</sup> A Sociedade apesar de ser mutualista, fornecia aos seus associados festas, comemorações, jantares e solenidades, e era composta: Michele de Stephano - Presidente, Carlos Bertoghatti - Vice-Presidente, G. Pagam Vulcani, Bartoletti Giovani, Cesaré Veroseni, De Biase Vincenza - Conselheiros, Jiulio de Cesaré Roberti - Secretário. Diário Oficial, 06/11/1900.

um sócio o qual assumirá a responsabilidade de admissão; ter completado a idade de doze anos e não ter mais de cinquenta, gozar de boa saúde e reputação de pessoa honesta. Para mais, a Sociedade Italiana tinha como “associações irmãs” as entidades que tivessem os mesmos fins, tendo obrigações de reciprocidade com elas, ao ponto de que se fosse dissolvida um terço dos bens financeiros seriam doados à Santa Casa de Misericórdia, um terço à Sociedade Beneficente Portuguesa e um terço à Federativa Irmã que tinha sede no Rio de Janeiro. No que se refere as festas, a sociedade tinha a responsabilidade de celebrar três festas: 1ª no dia 7 de janeiro – data de fundação da sociedade, 2ª no dia 20 de setembro e 3ª no dia 15 de novembro. Nos jornais locais, a animação das celebrações tomava conta das páginas, como é o caso da celebração do dia 20 de setembro, dia de comemoração da data de unificação da Itália:

#### **Festa Patriótica**

Revestiram-se de máxima importância os festejos realizados, ontem no Parque Amazonense, pela colônia italiana, em comemoração à data de unificação da grande pátria de Dante.

As solenidades foram iniciadas às quinze horas com uma sessão cívica, bastante concorrida, sob a presidência do Cav. Dr. Eurico Bombieri, cônsul da Itália, nesta Capital. [...]

O sr. Giulio Cesare Roberti, ocupando a atenção do auditório, explicou os fins da festa, fazendo sentir a necessidade de se prestar o devido auxílio aos bravos soldados italiano tuberculosos que se sacrificando pela pátria, foram restituídos ao berço cálido dos seus afetos. [...]

O orador lembrou ao auditório que era descendente de italiano, tendo os seus pais abandonado o seu próprio

lar, acossados pelas lavas comburentes do Vesúvio, para buscar asilo em outra terra, que fizera sua pátria – a pátria dos seus filhos. Mostrando assim a afinidade existente entre o Brasil e a Itália, cujos ideais de liberdade e progresso, de amor e civismo se conglomeraçam.

[...]

A noite no Polytheama teve lugar o espetáculo de gala promovido pela Cruz Vermelha Italiana, sendo extraordinária a concorrência de pessoas a essa festa de caridade.

O Jornal do Comércio, solidário com as manifestações de regozijo da colônia amiga, pela grande data, fez içar na fachada de seu edifício o pavilhão nacional.<sup>218</sup>

Apesar de não se tratar de uma associação recreativa, a Sociedade Italiana de Socorros Mútuos realizou diversas festas e comemorações com tons patrióticos e nacionais até pelo menos a década de vinte. Há indícios de outras sociedades italianas em Manaus, como a Sociedade Italiana Pro-Pátria que também promovia os contatos e relações entre a Itália e Manaus<sup>219</sup> e a delegação Cruz Vermelha Italiana (1917). A Cruz Vermelha Italiana<sup>220</sup>, com diversas delegações nacionais, teve ação na cidade desde de 1917 e

---

<sup>218</sup> Jornal do Comércio, 21/09/1918.

<sup>219</sup> O jornal “A Capital” informou a existência dessa Sociedade através da seguinte notícia: “Ontem pelas 16 horas, na sede da Associação dos Retalhistas, reuniram os sócios da Sociedade Italiana Pró-Pátria, cuja diretoria tratou de diversos assuntos de alta relevância. Presidiu a sessão o Sr. Júlio de César Robertil, que é também presidente da Associação dos Retalhistas e delegado da Cruz Vermelha Italiana, tendo comparecido o Sr. Dr. Henrique Bombieri, cônsul da Itália neste Estado e avultado número de membros dessa colônia amiga”. A Capital, 19/08/1918.

<sup>220</sup> Notícias sobre a sua atuação e os seus eventos promovidos na capital foram divulgados nos periódicos locais, como Jornal do Comércio, Imparcial e A Capital. É nosso desejo trabalhar e investigar essa entidade em Manaus.

promovia disputas, torneios, teatros, cinemas, futebol entre outras práticas de recreação consideradas lícitas a fim de informar os italianos residentes em Manaus sobre a situação da I Guerra Mundial e levantar recursos financeiros para enviar nos auxílios e cuidados com os feridos.

Estudos afirmam que o contingente de imigrantes portugueses e espanhóis na Amazônia era superior ao de italianos. Entretanto, nota-se que em Manaus a colônia italiana, embora pequena, foi significativa, pois a sua presença em eventos locais como promotora ou participante evidencia o seu caráter beneficente e identitário. Não podemos afirmar ao certo a existência de *italianidades*<sup>221</sup> como seu deu em São Paulo e nas regiões do sul do país, pois precisaremos de estudos aprofundados sobre essas associações e sobre a atuação dos imigrantes italianos em Manaus. Todavia, é certo que um dos meios de os imigrantes permanecerem conectados com suas famílias e seus países de origem se dá através das associações sejam elas beneficentes, recreativas ou esportivas, promotoras de auxílio mutuo, assistencialismo ou festividades. Assim como em outros locais e como outras nacionalidades, para

---

<sup>221</sup> Por italianidades, Tedesco entende: “As formas, as ações, os vínculos, as intencionalidades, as seletividades de sujeitos pertencentes; as correlações histórico-culturais e territoriais transfronteiriças; as temporalidades entrecruzadas; as repressões, as emergências e os temores atuais fazem parte do quadro caleidoscópico amplo, diversificado, não homogêneo e redimensionado temporalmente; por isso denominamos de italianidades “no plural)” TEDESCO, João Carlos. Associativismo, familismo e imigração: dinâmicas de reconstrução de italianidade Sul do Brasil. In: RODUNZ, Roberto; HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (Orgs.) Imigração e Sociedade: fontes e acervos da imigração italiana no Brasil. Caxias do Sul, RS: Edusc, 2015, p. 260.

os italianos a cultura e identidade étnica se produziu e reproduziu em múltiplos dimensionamentos,

No campo organizativo-assistencial, jornalístico-ideológico, institucional (agências consulares), educacional e lúdico (língua italiana, bandas, corais, etc.), com um grande eixo do caráter étnico (sentimento pátrio, solidarístico e valorativo), buscando demarcar territórios na sociedade de destino, para ligar-se à pátria-mãe, cruzar tempos; presentificar passados recentes, selecionando-os, e fortalecer sentimentos de pertença territorial-étnica e transfroteiriça. (TEDESCO, 2015, p. 263)

Outra sociedade de caráter étnico e recreativo foi a Sociedade Espanhola Recreativa e de Beneficência<sup>222</sup>, fundada em 1918, que tinha o intuito de agregar todos os espanhóis e oferecer funções teatrais genuinamente espanholas, reuniões literárias e musicais, bailes de sociedade, quermesses e outras diversas distrações honestas; a sociedade também pretendia abrir aulas noturnas e gratuitas com turmas de 1ª e 2ª série para os sócios e familiares. Com fins beneficentes, a sociedade pretendia acolher do mesmo modo e tratamento homens, mulheres, crianças e anciãos, e ressalta que as mulheres poderiam se associar à Instituição e por ela não seriam desamparadas, como o Estado fazia.

A festividade em uma data simbólica para os espanhóis era muito importante. Assim como a sociedade

<sup>222</sup> Era assim composta: Assembleia Geral: Presidente – Sr. Manuel Máximo Piña Rodrigues; Secretário – Sr. Júlio Minuesa Merchán e Anselmo Garcia y Garcya; Junta Diretiva: Presidente – Sr. Manuel Parada Corbacho; Vice-Presidente – Sr. Amancio Rey Gil; Secretário: Sr. Jesús Cota Janeiro e Aquilino de la Casa; Tesoureiro – Sr. Eládio Suarez Pastor, Orador – Joquin Azpilicueta, Biblioteca´rio – Sr. José Rodriguez Viñas. (El Hispano Amazonense, 27/07/1918)

italiana e outras sociedades étnicas comemoravam datas como a independência ou descobrimento do país residente pelos seus colonos conterrâneos, a Sociedade Espanhola Recreativa e de Beneficência externava a sua identidade e unia-se para o conagraçamento e fortalecimento de relações afetivas. No caso espanhol, no dia 12 de outubro era celebrado o descobrimento da América com grande festa e banquete. Nesses momentos, o discurso valorizava tanto a terra de origem como a nova terra:

Se passaram quatro séculos do dia em que Cristovam Colombo gritou “terra!” ao visualizar com algo fantástico, o contorno de uma praia ao longe. Mas o sentimento em relação a Colombo não morreu nos corações espanhóis, em direção ao feliz navegador que colocou uma jóia única, magnífica e brilhante, na coroa de uma grande rainha.

Os espanhóis de Manáos, unidos em abraço fraterno com os filhos nobres desta simpática terra brasileira, para celebrar o aniversário da descoberta da América, vêm a Espanha como pátria dos espíritos e a celebram com festivais cheios de intelectualismo e beleza.

Que os partidos de hoje, no Clube Ideal e nas Sociedades espanholas, servem para fundir ainda mais os laços de amizades que unem o Brasil à Espanha. <sup>223</sup>

Além dessas ocasiões serem abertas ao público geral, há uma clara manifestação do desejo de inserção numa nova cultura por meio do reconhecimento e enaltecimento da pátria receptora. Esse desejo pode ser interpretado como uma de resistência e adaptação à nova sociedade, pois os imigrantes “demonstravam o desejo de inserção numa nova cultura, estabelecendo uma relação simbólica

---

<sup>223</sup> El-Hispano Amazonense, 12/12/1918

de reciprocidade, ao compartilhar com os moradores locais seus valores, seus símbolos, sua arte, suas visões de mundo e suas memórias” (VISCARDI, 2014, p. 209).

Considerando o que foi dito e exposto, é necessário pontuar que essas sociedades italianas, espanholas e associações portuguesas realizaram algumas festividades, jogos e atividades recreativas juntas em Manaus. Nesse sentido, notícias nos jornais evidenciam o apoio que as entidades davam umas às outras que engloba desde parabenizar as instituições em alguma data comemorativa até realizar campanhas, eventos e jantares beneficentes em prol de seus associados, outros imigrantes e países que precisavam de algum recurso financeiro em momentos de crise, guerra e outras carestias. Apesar dos conflitos, rivalidades e preconceitos que se davam muitas vezes no cotidiano dos imigrantes, as associações parecem ser um dos elos de representatividade das vivências e experiências em comum. Não queremos dizer com isso que em alguns momentos essas sociedades não divergiam, mas podemos considerar que o “mutualismo apresentava-se como um contraponto a esse tipo de inserção, saudando, em suas festividades e cerimônias, o conagraçamento entre povos de origem distinta.” (VISCARDI, 2014, p. 209).

Outro ponto que consideramos é o caráter pluriclassistas das associações<sup>224</sup>, pois a existência de sociedades que exercem ao mesmo tempo o assistencialismo, o recreio, as festividades, o socorro mútuo, as artes não nos permitem enquadrá-las em uma única denominação. Resta também pontuar a importância de estudar as sociedades recreativas, mutualistas e das categorias dos trabalhadores como um conjunto, sem ignorar as suas particularidades, pois sabemos que muitos imigrantes ligados as sociedades étnicas poderiam se associar a outras entidades, assim sendo, poderia se estabilizar financeiramente e socialmente, fazer circular ideias e informações, constituir e agregar em diversos outros espaços.

Por fim, saliento que essa é uma pesquisa inicial que tende muito a avançar em suas análises e investigações, entretanto o que aqui foi posto nos possibilita compreender

---

<sup>224</sup> Concordamos com Jesus em sua análise sobre o “caráter pluriclassistas” das associações em dois sentidos: “A existência de associações exclusivamente beneficentes, filantrópicas, artísticas e comemorativas, convivendo com outras que exercem todas ou algumas dessas funções ao mesmo tempo, impõe a necessidade de se investir continuamente na construção de uma tipologia do fenômeno associativo, ainda que tal investimento não deva se apresentar como o objetivo final de qualquer pesquisa” e “embora os estudos de associações de socorro mútuos organizadas por categorias profissionais sejam, desde sempre, os mais numerosos, será preciso ampliar a análise, abrangendo cada vez mais os componentes do fenômeno associativo do século XIX que não se limita à participação exclusiva de trabalhadores.” JESUS, Ronaldo P. de. Associativismo entre imigrantes portugueses no Rio de Janeiro Imperial. In: BATALHA, Cláudio H. M.; CORD, Marcelo Cord. (Orgs). Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX). Campinas, SP: Editora unicamp, 2014, p. 129.

e debater sobre o universo da migração e dos seus participantes na Amazônia.

## **Bibliografia**

BATALHA, Claudio H. M. Batalha. Sociedades de trabalhadores no Rio de Janeiro do século XIX: algumas reflexões em torno da formação da classe operária. Cadernos AEL, Campinas: Unicamp/IFCH, vol. 6, n. 10/11, 1999.

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

BERMAN, Marschall. Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

CÁNOVAS, Marília Klaumann. Imigrantes Espanhóis na Paulicéia: trabalho e sociabilidade urbana (1890-1920). São Paulo: Edusp/Fapesp, 2009.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. A Imprensa e História do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Contexto/Edusp, 1994.

CARDOSO, Antônio Alexandre Isidio. Nem sina, nem acaso: a tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico (1847-1877). Dissertação de Mestrado em História. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2011.

ESCUADERO, Camila. Imprensa de Comunidades Imigrantes de São Paulo e identidade: estudo dos jornais ibéricos Mundo Lusíada e Alborada. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista, 2007.

EMMI – Marília Ferreira. Um século de imigrações na Amazônia Brasileira (1850-1950). Belém: NAEA, 2013.

FAUSTO, Boris. Imigração: cortes e continuidades. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998, p. 13-61.

LANA, Aquém e além-mar: imigrantes e cidades. *Vária História*, Belo Horizonte, vol.28, n 1º 48, p.871-887: jul./dez.2012.

MENEZES, Lená Menezes de. Os Indesejáveis: desclassificados da modernidade. Protesto, crime e expulsão na Capital Federal (1890-1930). Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Imigração e Imprensa Espanhola em Manaus, 1901-1921. In: PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto (Org.). Imprensa e Sociedade na Amazônia (1870-1930). Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 183-209.

PINHEIRO, Geraldo Sá Peixoto. Imprensa, Política e Etnicidade. Portugueses Letrados na Amazônia, 1885-1936. Tese (Doutorado em História). Porto: Universidade do Porto, 2012.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. Portugueses e Ingleses no Porto de Manaus, 1880-1920. In: SOUSA, Fernando; MARTINS, Ismênia; MENEZES, Lená de Medeiros, MATOS, Izilda; FERLINI, Vera. SARGES, Nazaré, ARRUDA, Jobson (Orgs.). Portugal e as Migrações da Europa do Sul para a América do Sul. Porto (Portugal): CEPESE - Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 2015, p. 52-73.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. Nem Tudo Era Italiano: São Paulo e Pobreza (1890-1915). São Paulo, Annablume, 1998.

SARMIENTO, Érica. Associativismo espanhol/galego no Rio de Janeiro: Conflitos, visibilidade e lideranças étnicas. In: SOUZA, Fernando et al. (Org.). Portugal e as migrações da Europa do

Sul para a América do Sul. Porto, Portugal: CEPESSE, 2014, v. 1, p. 560-576.

SAYAD, Abdelmalek. A Imigração: ou os Paradoxos da Alteridade. São Paulo: Edusp, 1998.

MESQUITA, Otoni Moreira de. Manaus: História e Arquitetura - 1852-1910. 3ª ed. - Manaus: Editora Valer, Prefeitura de Manaus e Uninorte, 2006.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no Porto de Manaus (1899-1925) - 3ª Ed. - Manaus: FUA, 2015

COSTA, Deusa. Quando viver ameaça a ordem urbana - Trabalhadores de Manaus (1890-1915). Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2014

RODUNZ, Roberto; HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (Orgs.) Imigração e Sociedade: fontes e acervos da imigração italiana no Brasil. Caxias do Sul, RS: Edusc, 2015.

JESUS, Ronaldo P. de. Associativismo entre imigrantes portugueses no Rio de Janeiro Imperial. In: BATALHA, Claudio H. M.; CORD, Marcelo Cord. (Orgs). Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX). Campinas, SP: Editora unicamp, 2014.

VISCARDI, Claudia Maria Ribeiro. O ethos mutualista: valores, costumes e festividades. In: BATALHA, Claudio H. M.; CORD, Marcelo Cord. (Orgs). Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX). Campinas, SP: Editora unicamp, 2014

**PARTE VII**  
**PATRIMONIALIZAÇÃO E AS**  
**RELAÇÕES DE DESIGUALDADE,**  
**VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E PODER**  
**NA HISTÓRIA DE RORAIMA**



# PROJETO RAÍZES

## O caso e o descaso do Patrimônio Histórico de Boa Vista - RR

Lyjane Queiroz L. Chaves<sup>225</sup>

O patrimônio faz parte da formação da memória, logo, constitui símbolos e representações e está associado a determinado grupo. Por isso ocorrem disputas de diferentes grupos, pois cada um deles almeja que suas manifestações sejam consideradas patrimônio histórico e cultural.

Os bens patrimoniais vão se institucionalizar com a criação dos primeiros instrumentos de preservação. As discussões em torno do patrimônio no Brasil têm início em 1937, a partir da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e da lei de tombamento. No município de Boa Vista essas discussões sobre patrimônio vão começar na década de 1990, com a criação do Projeto Raízes. A intenção do projeto era preservar o patrimônio cultural e histórico da cidade.

Esse trabalho objetiva analisar, a partir do Projeto Raízes, a situação dos bens tombados como patrimônio cultural do município e a atuação dos órgãos agentes de preservação. O tombamento consiste em um ato administrativo legal, instituído pelo Decreto nº 25/37, e se associa aos bens móveis. Através do ato de tombamento se tenciona preservar a memória, a cultura, símbolos e representações. A questão não é só aplicar o tombamento, mas de dar uma continuidade ao seu processo, como por

<sup>225</sup> Licenciatura em História - Universidade Federal de Roraima (UFRR)

exemplo, a fiscalização periódica dos bens, e assim evitar um abandono e sua completa transformação.

O Centro Histórico de Boa Vista é onde se concentra o maior número de bens patrimoniais, inclusive os tombados pelo Projeto Raízes. No marco inicial da cidade é possível encontrar edificações em sua maioria outrora pertencente a elite local e Igreja. Era ali que se chegava à cidade e, de longe, tinha-se a visão da cidade a partir do rio Branco. A primeira rua, Floriano Peixoto, a sede da Fazenda, o Bar meu Cantinho, o primeiro hospital, se encontram ali, e nada mais justo do que criar políticas para que se mantenha esse sítio preservado.

Para se criar um sentimento de preservação em Boa Vista foi que, em 1993, foi elaborado o Projeto Raízes. Com o Decreto nº 2.614/93<sup>226</sup> foram estabelecidas quais as edificações iriam ser tombadas na época. O Projeto Raízes teve continuidade, mas o que se observa é que está havendo uma falta de compromisso do poder público em preservar os bens que ele mesmo selecionou. Em nossa cidade existem leis de preservação que não são normatizadas. O que não existem são as políticas de preservação, que demandam ações contínuas e eficientes. Percebemos que, mesmo após a formulação de um corpo legal, as edificações estão abandonadas ou foram transformadas, visando principalmente o comércio e a especulação imobiliária.

Nas últimas décadas assistimos a uma ampliação das discussões que envolvem a temática do Patrimônio

---

<sup>226</sup> BOA VISTA. DECRETO n. 2.614, de 15 de outubro de 1993. Decreta o tombamento do acervo do Patrimônio Histórico de Boa Vista. Diário Oficial do Município de Boa Vista, Roraima, BV, 26 nov. 1993.

Cultural. Essas discussões se processam nos mais diferentes campos e envolvem diferentes agentes, como universidades, órgãos governamentais e sociedade civil. Conceito extremamente complexo, ele orienta as práticas de preservação e as políticas patrimoniais.

Nessa pesquisa adotamos o conceito de patrimônio cultural que se vincula ao exposto na Constituição de 1988<sup>227</sup>, na qual patrimônio cultural são bens que referenciam a ação, a identidade e a memória dos diferentes grupos sociais. São manifestações materiais e imateriais da história, das interações sociais e da construção da memória coletiva.

O conceito de patrimônio cultural possui uma história e, como tal, foi produzido em contextos sociais e políticos específicos. Por isso, “as lutas de definição são, em realidade, lutas sociais, e o sentido a ser dado às palavras revelam questões sociais fundamentais” (CUCHE, 2002, p. 12).<sup>228</sup>

Antes de adentrarmos no caso específico do Projeto Raízes traçaremos um breve panorama do campo do patrimônio cultural o estado de Roraima e na cidade de forma, especialmente no que se refere a atos legais e políticas preservacionistas.

Nossas pesquisas apontam para o fato de que a temática do patrimônio cultural ganhou destaque em Boa Vista a partir do processo de construção de uma praça em frente à Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo, ocorrida

---

<sup>227</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Editora do Senado, 1988.

<sup>228</sup> CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Tradução de Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru (SP): Edusc, 2002.

em 2009 e realizada pela Prefeitura Municipal de Boa Vista (PMBV). As mobilizações contrárias a construção dessa praça partiram de autoridades políticas e populares, principalmente pertencentes às chamadas famílias pioneiras de Roraima. Esses agentes pautaram-se em um discurso preservacionista, na medida em que alegava que a referida praça descaracterizaria a Rua Floriano Peixoto, considerada a primeira da cidade e, portanto, histórica e patrimônio (RAMALHO, 2012).<sup>229</sup>

Tais manifestações repercutiram em órgãos como o Ministério Público Estadual (MPE),<sup>230</sup> o Conselho de Cultura do Estado de Roraima e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, através de sua superintendência no estado, e na própria Divisão de Defesa do Patrimônio Histórico do Município de Boa Vista. Discussões que abordaram a realidade do patrimônio cultural local foram realizadas e, dentre outros, resultaram em relatórios e grupos de estudo.

Embora tanto estado e município tenham realizado a maioria de seus tombados antes do movimento, é a partir dele, como dissemos, que um novo olhar sobre os bens tombados, principalmente no que se refere ao estado físico geral dos mesmos, será lançado.

Cumpre-nos destacar que esses bens não eram protegidos e regidos por lei específica, que só se

<sup>229</sup> RAMALHO, Paulina. Lugar de Memória: o plano urbanístico de Boa Vista/RR. Dissertação de mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

<sup>230</sup> MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL DE RORAIMA. Construção de Praça. Disponível em: <<http://mprr.jusbrasil.com.br/noticias/1608292/construcaodepraca>>. Acesso em: 13 julho 2016.

concretizaram, no estado e no município, através da Lei nº 718 de 6 de julho de 2009<sup>231</sup> e da Lei nº 1.427 de 15 de junho de 2012<sup>232</sup>, respectivamente.

A lei estadual, ao conceituar patrimônio cultural, se referencia no artigo 216 da Constituição Federal de 1988 e assim se expressa:

Art. 1º São considerados patrimônio cultural do Estado de Roraima os bens de natureza material ou imaterial, quer tomados individualmente ou em conjunto, que sejam relacionados à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade roraimense, dentre os quais se incluem:

I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - as cidades, os edifícios, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, arquitetônico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico, científico e inerentes e relevantes narrativas de nossa história cultural; VI - a cultura indígena tomada isoladamente e em conjunto; e VII - as paisagens culturais (RORAIMA, 2009).

A legislação estadual, além do conceito de patrimônio cultural em si, aborda a competência dos poderes estadual e municipais quanto ao tema, os incentivos a preservação, além de disciplinar os procedimentos de tombamento e

---

<sup>231</sup> RORAIMA. LEI Nº 718 DE 6 DE JULHO DE 2009. Dispões sobre a preservação proteção do Patrimônio Cultural do Estado de Roraima. Diário Oficial do Estado de Roraima, Boa Vista – RR, ano. XIX, 1097.

<sup>232</sup> BOA VISTA. Lei nº. 1.427, de 15 de junho de 2012. Institui o tombamento e o registro de bens e organiza a proteção do patrimônio cultural e museológico do município de Boa Vista e dá outras providências. Diário Oficial do Município de Boa Vista, Boa Vista – RR, 27 de junho de 2012.

registro, dentre outros. Entretanto, em termos de políticas de preservação, não há avanços e a lei não é posta em prática.

A lei municipal que instituiu o tombamento e o registro de bens e conceitua o que vem a ser patrimônio de Boa Vista nos diz que:

Art. 1º Constituem patrimônio cultural do Município de Boa Vista os bens de natureza material e imaterial, individual ou conjuntamente considerados, portadores de referência à identidade, à ações, a fatos memoráveis ou relevantes da história de Boa Vista e de seus diferentes grupos formadores ou que tenham alguma representatividade de conotação transindividual para a sociedade, objetos de proteção (BOA VISTA, 2012).

A referida lei, em seus dispositivos subsequentes, versa sobre os procedimentos para a realização do tombamento e registro dos bens materiais e imateriais, nessa ordem, e seus efeitos legais, assim como explicita sobre os incentivos à preservação e as penalidades aplicáveis em casos de infração. Se considerarmos que os primeiros tombamentos municipais ocorreram no início da década de 1990 e sua lei de proteção ao patrimônio cultural é de 2012, há uma imensa lacuna temporal entre os dois fatos.

No entanto, não alisaremos todos os bens tombados pelo Projeto Raízes mas selecionamos um dado recorte temporal e de conjuntura representado pelos bens tombados pelo projeto da PMBV denominado Projeto Raízes instituído em 1993. O Projeto Raízes foi implantado pelo Decreto nº 2.176, de 16 de abril de 1993<sup>233</sup>, sob o

<sup>233</sup> BOA VISTA. Decreto nº. 2.176, de 15 de abril de 1993. Decreta a criação do Projeto Raízes de Preservação do acervo Histórico e Ambiental de Boa Vista e seus bens culturais. Diário Oficial do Município de Boa Vista, Roraima, BV, 22 abr. 1993.

governo da prefeita Tereza Jucá. Segundo o citado decreto, seu objetivo consistia em preservar o patrimônio cultural de Boa Vista, respeitando suas raízes históricas, considerando os valores significativos da nossa história. Sobre os objetivos gerais do Projeto Raízes, é expresso no artigo 1º que:

Art. 1º. Fica criado o Projeto Raízes de Preservação do acervo histórico, e ambiental de Boa Vista e seus bens culturais.

I - Criar mecanismos técnicos institucionais que permitem a gestão pelo poder público municipal de todo patrimônio histórico-cultural e ambiental da cidade de Boa Vista;

[...]

III - Promover a preservação (conservação, restauração e revitalização) do acervo histórico e ambiental inventariado, adequando aos interesses de seus proprietários e ao desenvolvimento sócio-econômico do Município. [...] (BOA VISTA, 1993).

Os bens tombados são todos bens imóveis construídos em períodos diferentes, sobre os quais, infelizmente, não conseguimos traçar um histórico devido à falta de fontes. Percebemos, no entanto, que eles se referem a bens da igreja, pertencentes ao próprio poder governamental e das chamadas famílias pioneiras de Roraima. Relacionam-se, portanto, a valores e critérios que eram utilizados pelo IPHAN nas primeiras décadas de sua atuação, não tendo incorporado a dinâmica atual da área do patrimônio.

Outro aspecto perceptível no Projeto Raízes foi que o mesmo desconsiderou os bens de natureza imaterial, embora os mesmos já fossem objeto de discussão e até incluídos na carta constitucional de 1988. Mas, justiça seja

feita, o instrumento para a proteção dos bens imateriais, denominado registro, só foi efetivado através do Decreto n. 3551/2004.

A pesquisa que realizamos não nos permite afirmar se os bens tombados pelo Projeto Raízes são significativos para a sociedade boavistense, o que demandaria pesquisas de opinião com um recorte bem abrangente. Nesse sentido, optamos por propor uma análise desses bens a partir de conceitos como monumento histórico e documento, particularmente presentes nas obras de Françoise Choay e Jacques Le Goff, e de memória e esquecimento de Michael Pollak.

Respeitando o sentido filológico do termo latino *monumentum*, derivado do verbo *monere* (fazer recordar), os monumentos são tudo aquilo que nos faz lembrar, evocar acontecimentos, situações passadas. Sendo assim, “a natureza afetiva do seu propósito é essencial: não se trata de apresentar, de dar uma informação neutra, mas de tocar, pela emoção, uma memória viva” (CHOAY, 2001, p. 18).<sup>234</sup>É impossível negar a sua atuação mediática sobre a memória. Essa característica do monumento é particularmente manifesta nas conclusões de Choay.

O tombamento de bens visa fornecer aos indivíduos um sentimento de pertencimento, de compartilhamento de valores e crenças. Pretende ser um símbolo de unidade, continuidade e coerência para determinado grupo ou grupos sociais (POLLAK, 1989).<sup>235</sup>Por isso há um alto

---

<sup>234</sup> CHOAY, Françoise. A Alegoria do Patrimônio. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP, 2006.

<sup>235</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

investimento na constituição de órgãos de preservação e de políticas públicas de proteção. Esse investimento é particularmente trabalhado em Estados conformados recentemente. Lembremo-nos que a época do tombamento dos bens pelo Projeto Raízes em 1993 Roraima perfazia apenas cinco (5) anos como estado federativo. Necessitava, assim, criar e/ou reforçar seu mito fundador.

O poder público municipal reforçou o mito das origens da cidade ao tomar bens como a edificação da antiga Fazenda Boa Vista, a Igreja Matriz e outros imóveis do considerado núcleo inicial. Reforçou uma visão da sociedade boavistense como o resultado do amálgama de fazendeiros, religiosos e comerciantes, sem o elemento indígena (VIEIRA, 2007)<sup>236</sup>.

Perceptivelmente, nenhum dos bens tombados menciona e/ou referencia a contribuição dos indígenas para a formação local, demonstrando como a memória a “faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando, todas, pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção” (LE GOFF, 2003, p. 469)<sup>237</sup>.

Também entendemos o processo de tombamento ocorrido em 1993 como um *trabalho de enquadramento da memória* realizado através de um processo formal (POLLAK, 1989). Enquadramento entendido, aqui, como

<sup>236</sup> VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, fazendeiros e índio em Roraima: a disputa pela terra - 1777 a 1980. Boa Vista: UFRR, 2007.

<sup>237</sup> LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora Unicamp, 1996.

o processo de construção e manutenção de determinada memória oficial de Boa Vista. O principal agente nesse processo foi a prefeitura, através dos integrantes da comissão especial, que selecionaram fontes materiais, constituídas pelas edificações, para dada interpretação do passado. O mapa abaixo identifica a chamada célula inicial de Boa Vista, onde hoje é o centro histórico. A maioria dos bens tombados pelo Projeto Raízes integra esse centro.



Fonte: Acervo do Laboratório de História da Arquitetura e do Urbanismo/UFRR.

Como já discutimos a lei de proteção ao patrimônio cultural de Boa Vista é recente, mais precisamente de 2012, e durante mais de 20 anos não houve a organização, sistematização e normatização de instrumentos e procedimentos a serem utilizados no processo de

preservação dos bens culturais do município. Embora entre os objetivos do Projeto Raízes, segundo o Decreto n. 2.176/1993, estivesse a proposição de mecanismos legais, estes não foram formulados. Na inexistência de legislação própria, o corpo legal, em nível municipal, que tece considerações sobre a preservação do patrimônio cultural corresponde a Lei Orgânica do Município (1991) e seu Plano Diretor (2006)<sup>238</sup>.

No entanto, as leis citadas acima apenas reafirmam o dever do poder público municipal em proteger o patrimônio cultural sem aprofundar-se no assunto. Sendo assim, entendemos que o descaso com o patrimônio perpassou a própria falta de formulação de uma base legal para protegê-lo.

O Decreto n. 2.176/1993, em seu artigo 1º, também expressa a necessidade da criação de mecanismos técnicos institucionais para a gestão do patrimônio cultural, o que não se efetivou. A preservação de um bem não se encerra no ato de tomar. Ao contrário, se inicia a partir deste ato administrativo. Desse modo, demanda um esforço contínuo e sistemático com a formulação de políticas públicas nesse campo. Ao tomar o poder público assume um compromisso, isto é, o dever de proteger o bem e ao mesmo tempo respalda o direito da sociedade de ter seu patrimônio preservado (RABELLO, 2009)<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> BOA VISTA. Lei Complementar n. 924, de 28 de novembro de 2006. Dispõe sobre o Plano Diretor estratégico e participativo de Boa Vista e dá outras providências. Gabinete do Prefeito, Boa Vista, RR, 28 nov. 2006.

<sup>239</sup> RABELLO, Sônia. O Estado na preservação dos bens culturais: o tombamento. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

O Projeto Raízes foi o que mais se aproximou do que poderíamos denominar política preservacionista municipal. Essa afirmação já é bastante reveladora, considerando-se que esse projeto não conseguiu concretizar os objetivos e ações para o quais se propôs.

O tombamento dos bens no bojo do Projeto Raízes (1993), como já indicamos, não procedeu conforme as diretrizes usuais representadas pela instrução de um processo, no qual diferentes informações sobre o bem são reunidas. A instrução do processo visa subsidiar os debates em torno do mérito cultural do bem, mas também é fundamental para acompanhar e fiscalizar as transformações ocorridas no mesmo, pois cria um banco de dados que serve como referência para ações específicas de preservação para cada bem (FONSECA, 2005)<sup>240</sup>.

Outra grave problemática diz respeito ao fato de que, após os tombamentos não foram realizadas fiscalizações periódicas necessárias para o devido acompanhamento das transformações ocorridas no bem, seja em virtude da dinâmica de seus materiais construtivos ou advindas do uso. Além disso, cumpre-nos destacar que o órgão municipal responsável pelos bens tombados, a Divisão de Defesa do Patrimônio Histórico de Boa Vista, não possui um corpo técnico condizente com suas atribuições. Por tratar-se de bens materiais edificados, necessitam do suporte técnico, no mínimo, de um arquiteto. O que não acontece.

---

<sup>240</sup> FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC - Iphan, 2005.

Para justificar suas ações destrutivas a Prefeitura Municipal de Boa Vista editou o Decreto n. 006/E, de 19 de janeiro de 2015<sup>241</sup>, que em seu artigo 1º, inciso III, autoriza o destombamento de bens em virtude do desgaste sofrido na estrutura do imóvel, em decorrência da ação do tempo, com base em laudos técnicos comprobatórios, em iminente ruína, geradora de danos ou danos a terceiros. Tal decreto, inconsistente conceitualmente, torna-se um dispositivo desagregador das práticas de preservação, ao mesmo em que retiram de proprietários e poder público o dever de conservação os bens.

Para exemplificar as afirmações anteriores, selecionamos alguns bens tombados pelo Projeto Raízes e analisaremos as dinâmicas destrutivas que incidiram sobre os mesmos.

Em meu trabalho foi usado o estudo do caso do tipo intrínseco ou particular. A partir disso será abordado o patrimônio tombado em 1993 pelo Projeto Raízes, enfocando a dinâmica desses bens e a inexistência de políticas preservacionistas.

A falta de uma política de preservação no município pode ser explicitada, por exemplo, pela destruição de quatro (4) bens tombados a partir das discussões do Projeto Raízes e localizados na Rua Barreto Leite, a saber: prédio residencial da família Tavares; prédio comercial da família Salomão; prédio residencial da família Lima e prédio residencial da família Lima. Tais prédios foram

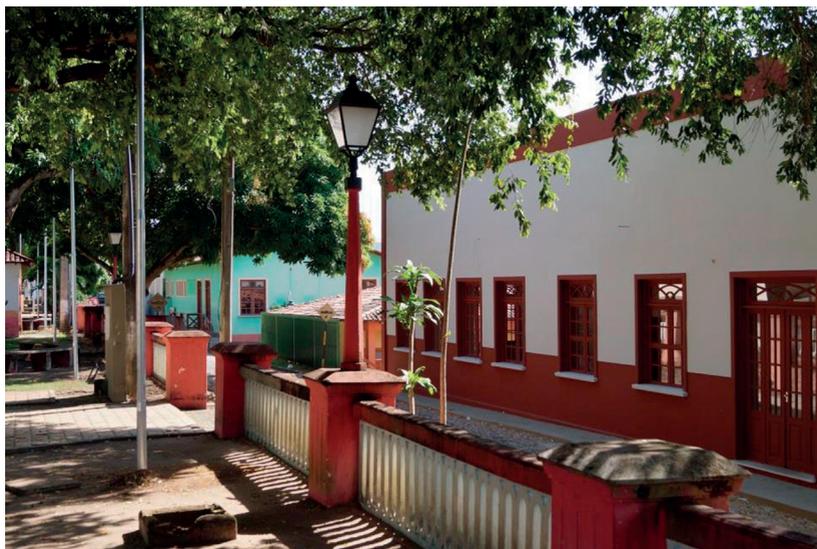
---

<sup>241</sup> PREFEITURA MUNICIPAL DE BOA VISTA. Decreto n. 006/E, de 19 de janeiro de 2015, que regulamenta a realização do destombamento no município de Boa Vista.

destruídos durante a construção do terminal de ônibus José Campanha Wanderley.

As antigas edificações do INCRA e da Secretaria Municipal de Educação foram reformadas e alteradas pela prefeitura. Nelas passaram a funcionar um restaurante e o Centro Multicultural, respectivamente.

### Centro Multicultural



Fonte: Acervo do Laboratório de História da Arquitetura e do Urbanismo/UFRR, 2015.

A Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo é um caso singular. No início do século XX esta edificação apresentava traços arquitetônicos simples com telhado em duas águas. Na década de 1920, sob a responsabilidade de monges beneditinos adquiriu, como é localmente chamada, feições germânicas, incluindo a construção de um átrio, uma torre

e pintura destacada por faixas amarelas horizontais, além de outros detalhes decorativos no exterior e interior.

### Igreja Matriz na década de 1940



Fonte: Acervo da Divisão de Patrimônio Histórico do Estado.

Ao longo dos anos a igreja foi perdendo as “características germânicas”, especialmente em reformas ocorridas nas décadas de 1950 e 1970. Desse modo, quando a igreja foi tombada em 1993, apresentava linhas mais simples, o átrio havia sido levantado e os detalhes decorativos exteriores e interiores retirados. Analisando as imagens presentes, podemos identificar essas mudanças em sua arquitetura ao longo dos tempos.

Entre os anos de 2005 e 2006 a prefeitura realizou na igreja matriz o que denominou “restauração”, com o intuito

de fazê-la apresentar suas características germânicas da década de 1920. Mas, baseando-nos em estudiosos da restauração, como Alois Riegl (2014), percebemos tratar-se, na verdade, de uma reforma/reconstrução, que impactou profundamente na estrutura da edificação, como podemos verificar nas seguintes fotos:

Igreja Matriz na década de 1980:



Fonte: Acervo da Divisão de Patrimônio Histórico do Estado.

As obras realizadas na igreja reconfiguraram características internas e externas da edificação.

## Obras na Igreja Matriz N. Sr<sup>a</sup> do Carmo



Fonte: Acervo da Divisão de Patrimônio Histórico do Estado

A edificação tombada foi a Igreja Matriz de 1993 e não a de “feições germânicas”. Logo, as características presentes no momento do tombamento deveriam ser preservadas e não preteridas em uma suposta restauração.

O patrimônio cultural é um lugar onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas, com isso é preciso incluir nesses espaços, manifestações de distintos segmentos da sociedade. O que vem ocorrendo nesses espaços de memória coletiva são disputas de apropriação por parte de dois grupos, que o professor Mário Chagas (2009) costuma denominar de sociedade civil, que são os detentores de saberes tradicionais e locais, e o Estado, agente nas políticas de preservação.

Essas disputas acabam interferindo no conceito de patrimônio, afetando-o, sobretudo com a ação do Estado.

A função das políticas públicas na área do patrimônio é proteger seu acervo histórico e cultural. Tal processo deveria se basear em critérios técnicos e políticos, pois é preciso inserir os diferentes grupos sociais dentro dessa diversidade cultural para que se reconheçam (FONSECA, 2009)<sup>242</sup>.

Analisando e enfocando a realidade local, o que podemos concluir a partir dos bens tombados pelo Projeto Raízes é a falta de compromisso do poder público na elaboração de políticas relacionadas a questão. As edificações em Boa Vista estão sendo destruídas, transformadas ou abandonadas, principalmente por quem tem o dever de preservar. Segundo o Decreto nº 2.614, de 15 de outubro de 1993, foram 21 bens tombados pelo Projeto. Alguns desses bens foram escolhidos para servir de análise, uma vez que foram os mais prejudicados pela ação da Prefeitura Municipal.

O patrimônio cultural tombado acaba se concretizando num espaço de imposição de poder. Aqui cabe ação da sociedade para que não seja aceito processos de intervenções. Quanto aos órgãos e agentes responsáveis pela preservação do patrimônio, eles também podem reverter esse quadro de abandono. É importante que sejam criados canais de interação com a sociedade para que se torne possível desencadear processos de preservação do acervo cultural de Boa Vista.

---

<sup>242</sup> FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por um concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 59 - 79.

**PARTE VIII**  
**AMAZÔNIA LATINO-**  
**AMERICANA**  
**Literatura, Fronteira e História**



# GAPUIANDO A HISTÓRIA NUM NARCISO INVERTIDO

## A transfiguração do cotidiano em Daniel da Rocha Leite

Amarildo Ferreira Júnior<sup>243</sup>

*em memória de Dona Nina Abreu (\* 1936 † 2017), artesã de miriti e mestra da cultura*

À medida que não há discurso que não seja histórico, pois todo discurso sofre a clivagem temporal em suas formulações e interpretações, ao considerar aqueles criados sobre a Amazônia, com suas sobreposições, entrelaçamentos e divergências, e também seus sujeitos, tempos e lugares, importa-me discutir sentidos que se expressam e que também se escondem em contribuições que a literatura concerne para a construção do pensamento social e de narrativas históricas sobre a região.

Realizar a reflexão crítica sobre as ideias que interpretam ou pensam interpretar uma região e seus heterogêneos sujeitos históricos requer, conforme alertara Bourdieu (2016), submeter os instrumentos de análise à crítica epistemológica alicerçada na história social de sua gênese e de sua utilização. Tanto mais quando, para essa reflexão crítica, recorro à análises historiográficas de produções literárias.

---

<sup>243</sup> Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR). Doutorando em Desenvolvimento Socioambiental, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA). Estudante Tesista de Postgrado no Laboratorio de Procesos Etnopolíticos y Culturales do Centro de Antropología J. M. Cruxent, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Bolsista de doutorado do CNPq.

Em tal percurso reflexivo, importante é compreender os processos em jogo nos quais e por meio dos quais o conceito “Amazônia” – ou, pela necessidade de assumir a complexidade do problema, “Amazônias” –, vem sendo produzido enquanto região. Bourdieu (2016) diz que entre esses processos destacam-se aqueles que se dão no campo universitário, onde historiadores, geógrafos e politólogos, para ficarmos nesses três ofícios, travam as disputas em torno das definições da unidade física e social da região; no campo social e no seu conjunto de reivindicações de unidade política, colocadas em cena por movimentos regionais e/ou regionalistas; e no campo literário, pelas representações e, não raro, pelos estereótipos elaborados e reelaborados, produzidos e reproduzidos por distintos sujeitos coletivos.

Não é trivial enfatizar, a respeito das representações literárias, o recente caudal de dissonâncias e divergências aos discursos hegemônicos que têm sido persistentemente apresentadas para a constituição de novas formas de sentir e pensar relações sociais, políticas e culturais, procedendo o esforço, tanto mais árduo quanto mais constante, de realizar a mudança crítica do eixo que congrega as práticas discursivas sobre as “Amazônias”.

Considerando isso que discuto parte da literatura em prosa do escritor Daniel da Rocha Leite, na busca do que nela discorre o autor sobre concepções e formas de sentir parte da Amazônia brasileira por meio de elementos socioculturais *gapuiados* numa história da vida cotidiana.

São três as obras analisadas: os livros de contos *Invisibilidades* (2013) e *Águas imaginárias* (2004); e o romance

*Girândolas* (2009). Considerando-as, sustento que história e vida cotidiana se enlaçam na escrita de Leite a partir das alteridades da criança, da mulher e do homem amazônicos simples, com o autor recorrendo ao infinitamente pequeno goffmaniano para tratar de distinta maneira alguns dos grandes temas com os quais a Amazônia brasileira fora vinculada e é defrontada.

### **Amazônia, conceito polissêmico**

A ideia da Amazônia como um conceito polissêmico não é inédita nas ciências humanas e sociais, embora seja ignorada nos setores hegemônicos destas e de outras áreas do campo científico. Luís E. Aragón (2013), ao tratar da questão, enfatiza ser este conceito inventado e reinventado conforme as circunstâncias e os interesses que desperta.

Neide Gondim (2007) apontou, que são os cronistas viajantes que oferecerão a visão inaugural da Amazônia. É a partir dessa visão primeira, que é a do explorador-missionário e de quem sofre o exílio ritual, os quais quase sempre enxergavam as terras do “Novo Mundo” como Purgatório (SOUZA, 2009), que serão fundamentadas muitas das deduções teóricas, das imagens e das narrativas históricas sobre a região e sobre os seus sujeitos, espaços e períodos históricos, precariamente oscilando entre a vertente infernista e o pendor edênico das interpretações e percepções do *oikos* amazônico.

Destaco, nesse âmbito, a expedição de Francisco de Orellana (1541/2) pelo rio Amazonas, cujos incidentes foram anotados pelo frei dominicano Gaspar de Carvajal.

Nesta que é uma das primeiras incursões de reconhecimento e conquista das novas terras para os reis católicos, figuram diversos relatos fantásticos ou horrorizados da região na qual teriam sido encontradas aquelas mulheres guerreiras que, se reais fossem as antigas lendas, não deveriam estar neste lado do mundo. Deparando-se com as Icamiabas, donas do rio volumoso, *el río de las Amazonas*, os desbravadores de Orellana rogaram a Deus para que os próximos inimigos a encontrar pelo caminho fossem homens, e não mais essas ferozes mulheres (GALEANO, 2010; OSPINA, 2009).

A respeito, escrevera Carvajal (apud LEONARD, 1992, p. 49):

Han de saber que ellos son sujetos y tributarios a **las amazonas** y, sabida nuestra venida, vanles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios, como capitanes, y **peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaban volver las espaldas**, y al que las volvía, delante de nosotros le mataban a palos, y ésta es la causa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy altas y blancas y tienen el cabello muy largo y entrenzado y revuelto a la cabeza: son muy membrudas, andaban desnudas en cueros y atapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, **haciendo tanta guerra como 10 indios**, y en verdad que hobo muchas de éstas que metieron un palmo de flecha por uno de los bergantines y otras menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín (negrito meu).

O relato acima, além de outros anotados por Carvajal e outros cronistas, junto às antiquíssimas lendas e ao imaginário explorado pelas novelas de cavalaria, populares entre os séculos XIV e XVI, fomentaram a imaginação do conquistador

européu, dando origem a diversas projeções sobre a Amazônia que serviram para encobrir a realidade local.

Essas primeiras interpretações da Amazônia, realizadas ainda no século XVI, implicam um tipo específico de mentalidade, próprio da época em que foi realizada, ao qual seguiram-se diferentes fluxos de racionalização, ainda que não necessariamente sucessivos e cumulativos, e por isso permanecem influenciando a concepção de múltiplas interpretações atuais e perspectivas de futuro para a região.

A realidade amazônica tem sido, portanto, *encoberta* desde as primeiras incursões do conquistador europeu, inibindo-se ou impedindo a apreensão de sua variedade e multiplicidade. O *encobrimento*, distinção teórica em relação à ideia de *descobrimento* (NINAMANGO J., 2009), desde seu início silencia ou vela as vozes dos Outros que aqui já estavam e dos muitos Outros que posteriormente aqui se formaram. No lugar de vê-los como sujeitos concretos, folcloriza ou revela-nos pelo pitoresco, pelo exótico, pelo desmedido, pelo distante, pelo insólito (LOUREIRO, 2001).

Ainda assim, não é certo negar as várias formas de reação e resistências também engendradas nesse processo, pois, se o encobrimento marca uma história conjunta que se nega, frente a ela também se somaram vozes históricas distintas e dispostas ao debate e ao aporte de novos argumentos (GARCÍA CANCLINI, 2002).

Ciente do aspecto histórico dos múltiplos significados que possui, se deve apreender a afirmação de ser a Amazônia marcada por uma polissemia que se

presta a diversas interpretações, atuações e intervenções. No escopo dessa multiplicidade de significados, ganha relevo a dificuldade que há em delimitar o espaço físico da região. Aragón (2013) destaca que a delimitação do espaço físico amazônico dependerá de sua utilidade, ligando-o, portanto, à ideia de área de intervenção, o que dificulta o estabelecimento de uma definição única.

Esse autor apresenta três critérios possíveis para a definição espacial da Amazônia (hidrográfico, ecológico ou biogeográfico, e político-administrativo ou legal), demonstrando a implicação de cada critério para as Amazônias nacionais, isto é, as áreas da região pertencentes a cada um dos nove países que a compõe (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname e Venezuela), e que são delimitadas por critérios próprios e constituem-se em área de intervenção estatal, e para a Grande Amazônia ou Pan-Amazônia, que constitui uma complexa e diversa região, bem além da mera soma das áreas das Amazônias nacionais.

Do ponto de vista espacial, quando se fala em Amazônia não se fala em uma região homogênea, mas em um amálgama de regiões, que a um só tempo compartilham muitas características e possuem diversas diferenças entre si, em sua maioria originárias do tipo de relação de cada Estado autônomo com a faixa territorial de Amazônia que possui, notadamente em respeito à ocupação do solo (ARAGÓN, 2013).

A despeito de toda sua “exuberância” natural e da conversão de seu nome em representação simbólica

também detentora de força mercadológica (ARAGÓN, 2013; FIGUEIREDO, 1999), a reflexão crítica acerca de questões amazônicas deve ter clareza quanto à multiplicidade e complexidade regional. Para isso, é necessário entender como se constrói discursivamente a região, de onde e de quem estes discursos emanam, e por que é necessário ouvir as vozes locais que há tempos falam da região, mas permanecem veladas.

### **Gapuiando a história da vida cotidiana**

**ga.pui.ar**, do tupi *ygapyiar*:

1. Esgotar uma lagoa para deixar o peixe em seco; 2. Apanhar camarões nas pequenas lagoas; 3. Pescar lançando arpão ao acaso; 4. *Procurar (qualquer coisa) ao sabor da sorte.*

Tratei brevemente sobre a constituição histórica dos artifícios movimentados para reduzir a complexidade amazônica, ou seja, sobre alguns dos meios colocados em ação para comprimir, por meio da elaboração de discursos dominantes sobre a região, a regional. Tais invenções discursivas vinculam às “Amazônias” imagens que oscilam em espelhismos, significados superlativos e visões extremistas, normalmente negativas.

As mais frequentes dessas expressões oferecem à região os epítetos de “paraíso verde”, “pulmão do mundo”, “eldorado”, “país da canela”, “celeiro do mundo”, “laboratório de luxo”, “gigante árvore da vida”, “última página do Gênesis”, “terra encharcada”, “santuário intocável”, “anfiteatro do mundo”, “paraíso do demônio”,

“terra sem lei”, “terra sem homens”, “almoxarifado do grande capital”, “inferno verde”, entre outros. Transita-se da exaltação de suas “maravilhas” e “exuberâncias” ao destaque do que se lhe atribui de atrasado e desastroso, um e outro procedimento pouco contribuindo para um conhecimento mais orgânico da região.

Essas invenções discursivas não consistem em declarações isoladas. Ao contrário, se articulam em torno de sentidos que terminam por constituir formas privilegiadas de simbolização (PIZARRO, 2012). Logo, são práticas formadoras e sistematizadoras de representações realizadas por sujeitos que se encontram em condições particulares e que ocupam espaços específicos de enunciação, o que retira a neutralidade que possam vir a reclamar.

É sob essas ressalvas que analiso os livros de Daniel da Rocha Leite. Escritor, advogado e licenciado pleno em Letras, com habilitação em Língua Alemã, Leite nasceu na cidade do Rio de Janeiro, em 1966, e chegou à Belém do Pará aos dois meses de idade. Possui dezesseis livros publicados, entre contos, poesia, romance e infantil, e cerca de duas dezenas de prêmios literários, quatro deles concedidos pelo antigo Instituto de Artes do Pará (IAP), atual Casa das Artes, unidade da Fundação Cultural do Pará.

Discuto sua obra como contribuição da literatura para a compreensão da situação histórica da região amazônica. É assim que abordo concepções e formas de sentir parte da Amazônia brasileira – notadamente aquela que se localiza na sua porção oriental –, a partir de elementos socioculturais de uma história da vida cotidiana, que Leite elege, seleciona

e manuseia para elaborar narrativas que também participam da invenção histórico-cultural da região.

A discussão centra-se, portanto, na articulação de dois dos sete problemas elencados por Murari (2017) na relação história e literatura: a leitura histórica empreendida por uma produção literária em chave ficcional, e o destaque às convergências entre a sensibilidade literária e as visões de mundo, e as percepções e as práticas em vigor em dado momento histórico e em dada espacialidade.

Por meio do primeiro problema, considero a abordagem literária de Leite também possuidora de motivações historiográficas e sociológicas próprias, no que constitui interpretação da história ou do momento presente do narrador (MURARI, 2017). E se essas motivações podem ser conscientes ou não, conforme Murari (2017) alerta, em Leite, que procede pesquisa histórica-etnográfica antes de escrever, a consciência da realização daquelas interpretações é demonstrada, mesmo se nessas obras o leitor encontre distintos sentidos e significados, próprios às agências dos textos e sem qualquer fetichismo da obra literária.

Disso decorre a presença do segundo problema nesta crítica, pois, na análise dos textos, preocupa-me observar uma microsociologia das interações, nutrida pela sensibilidade simbólica, mítica, ritual e dramática na apreciação dos contextos das ações e das situações sociais narradas (CEFAI; VEIGA; MOTA, 2011; GOFFMAN, 2010), sem, contudo, confundi-las ou reduzi-las com meros fragmentos prosaicos do cotidiano.

Estou, portanto, no âmbito da história do tempo presente, na qual há uma proximidade entre o período ao

qual as narrativas fazem referência e a história pessoal, minha e de Leite. Conforme esclarece Hobsbawm (1995), ao pressupor essa proximidade com histórias pessoais, o tempo presente, este nosso próprio tempo, considera que qualquer experiência de vida individual também é coletiva. No caso de Leite, essa experiência individual-coletiva na Amazônia tem sido inspecionada por meio da recorrência à história da vida cotidiana de crianças, mulheres e homens simples, aos quais fica atento ao localmente enraizado e aos modos de ver, pensar e sentir que se transfiguram em seus personagens, dando predileção a visões subjetivas e percursos individuais, e, por isso, privilegiando uma perspectiva também “micro-histórica” (FRANÇOIS, 2006).

Assim, já em *Águas imaginárias* (2004), seu primeiro livro, Prêmio IAP de Literatura - Categoria Contos, vê-se a construção da narrativa literária de Leite dotada da tessitura da história da vida cotidiana como proposta de leitura e interpretação de uma específica dinâmica social amazônica. Dedicado “às sandálias de São Francisco”, o que indica o propósito de contar histórias vistas de baixo, o elemento aquático é recorrente no livro: “[...] aqui a vida é trespassada de águas [...]”, afinal, foi “[...] das águas [que] eu vim [...]” (p. 7).

São águas de uma Amazônia concreta, a Amazônia paraense, que percorrem as páginas desse livro. Mas não apenas dele. Em sua apresentação, Lília Silvestre Chaves (2004) diz das sandálias franciscanas a pisar os passos assustados da miséria - esta, conjunto das desventuras de uma região periférica na periferia do capitalismo

global -, e categoriza com precisão os contos como “[...] águas-emendadas que se respondem, retomando frases, seguindo, para a mesma foz, a viagem tortuosa do ato de narrar” (p. 11).

Águas-emendadas são, aliás, mais que os contos desse livro-primeiro, pois marcam o estilo da narrativa de Leite em todo o conjunto de sua obra. Assim, uma oração aqui escrita, retorna alhures, repetindo-se, invertendo-se e reconstruindo a si mesma e ao ritmo da narrativa. Também temas, situações e mesmo personagens são retomados de um texto a outro e de um livro a outro, no fluir de pequenas histórias encharcadas de uma história mais ampla.

No conto “O irmão”, o escritor fornece as ambiguidades do serviço de catequese na região, que tanto serviu ao projeto colonial, ainda em vigor sob novas roupagens, quanto deu sua contribuição para a luta pela autonomia política indígena.

O conto fala-nos de um padre do Alto Xingu que, para alcançar uma comunhão antropofágica com os sujeitos locais,

Chegou ao Brasil no início dos anos 1970. A catequese foi seu ponto híbrido, equilíbrio entre antropólogo e padre. Viveu 21 anos no meio da floresta, junto aos índios. Do Brasil quase fora deportado, foi perseguido pelos índios, pelas doenças, pelos latifundiários e, ao final, pelo governo militar que o cassou do território nacional. Era para ser banido do Brasil. No último instante, foi escondido e protegido pelos guerreiros que, depois de um longo tempo, começaram a aceitar aquele barbudo branquelo, sorumbático, de olhos fundos e peitos arqueados (LEITE, 2004, p. 23).

“Vida sem nome”, por sua vez, é sobre um menino baldeado pela cobra grande e que, como tantos outros, fez morada no Ver-o-Peso, o famoso *complexo de gentes* localizado às margens da Baía do Guajará, em Belém do Pará, do qual Leite alinhavou algumas histórias em *Peso Vero* (2011), escrito a quatro mãos com o poeta Paulo Vieira. Nesse conto, a vida sem nome desse garoto é também a vida precária de uma grande parcela da população marginalizada da região. São as sobras-viventes, nos dizeres de Simas e Rufino (2018), das quais se chega mesmo a falar “[...] que tudo é mentira, que tudo é lenda, que nada existe, nem garoto, nem índio, nem cobra grande [...]” (LEITE, 2004, p. 33).

Porém, o conto fala das possibilidades de vida ainda onde ela parece se esquivar, e da concretude da existência humana no afirmar-se “menino” por quem sequer possui um nome, ou, se o possui, esconde-o como artimanha de resistência. Esse texto deixa ver como Daniel Leite gapuia os elementos narrativos empregados na feitura de seus livros, recorrendo às lembranças de sua experiência de vida e também à realização de pesquisa de campo. Assim explica em matéria publicada no *Diário do Pará*, por ocasião do lançamento de *Peso Vero*:

Meu medo era que caísse no clichê. Que [*Peso Vero*] fosse mais um livro sobre o Ver-o-Peso. [...] Decidi trabalhar o espaço, não através do aspecto do turista, mas das suas humanidades, dos seus personagens. O Ver-o-Peso da malandragem, das meninas e meninos. O Ver-o-Peso que resiste em função das pessoas que vivem aqui. Da vida verdadeira, além do chão, do rio, do Cartão Postal, das paredes de ferro de **um mercado marcado pela vida e morte**. O Ver-o-Peso em trânsito. Em transe.

[...]

**Vim buscar a poesia das pessoas.** Foram oito meses conversando com elas. Vínhamos às cinco da manhã para ouvir histórias. História como as dos barqueiros que viajam para vender suas mercadorias. Os atravessadores, os carregadores. As **histórias de redenção, de perdição.** O dinheiro molhado com cheiro de maresia dos vendedores de peixe. A partir daí, alinhavei a história destas pessoas com o espaço e o tempo fluido do Ver-o-Peso [...] (LEITE apud LEVY, 2011, p. 9, negritos e itálico meus).

Em “Uma certa carapirá”, ave a se alimentar de restos, uma menina garimpa no lixo o ouro da carne. É importante o sentido que se estabelece pelas palavras tecidas no título: se “uma certa” continua na linha das vidas sem nome, o nome da ave tanto remete, devido às assas da palavra “pássaro”, à liberdade, como aprisiona a menina-personagem à vida retirada dos restos desse lixo-garimpo, serra pelada que desnuda a cidade de pedra e gás nessa precária e excludentíssima urbanidade amazônica. “Resisto, purifico o desprezo e, de alguma forma, curo o ódio” (p. 35), reflete a menina do lixo para que possa ser pelo menos o bicho do poema de Manuel Bandeira.

O garimpo das bandas das Guianas, da fronteira com a Venezuela, Roraima extraindo o mal aos montes, também se faz presente, referido em “O pássaro da índia”. Início dos anos 1970, e o garimpo está aberto ao contrabando e regateio. E também às doenças. Com o caxiri na cuia dos cuidados índios, ao final, o velho avião companheiro de vida é enterrado atrás da casa para ser devorado pela boca da mata: a Amazônia mastigando sua frágil e violenta experiência de modernidade.

Em “A voz que vem do carvão”, a mata em fogo, o desmatamento e “os escombros da floresta nos braços da menina [...]” (p. 57). Trabalho infantil nas carvoarias que fumegam e calcinam a vida em uma região do país com os maiores índices dessa mazela social. O trabalho degradante cravando as presas no corpo de meninas e meninos, que crescem ao signo do beijo desse Nosferatu, espectro do terceiro espírito do capitalismo, que se despe das roupagens “civilizadas” luzidas nos grande centros do capitalismo global e se prostra à beira da “barbárie” do conjunto de relações estimulada pelas elites econômicas e políticas locais e regionais.

O livro prossegue emendando dramas diários e cosendo esperanças. Já demonstra, portanto, o enlaçamento de história e vida cotidiana na narrativa de Leite, possibilitando-lhe tratar de distinta maneira alguns dos grandes temas com os quais a Amazônia brasileira fora vinculada e é defrontada.

Conto a conto, o autor enfileira e entrelaça questões candentes para a região. Aparecem a construção naval artesanal, em ameaça em várias localidades onde ganhara status de tradição; a fome querendo vencer e também, e felizmente, sendo vencida; a “praça que é moradia dura [...]” (p. 69) de todos aqueles que não têm nome nem paz. Na praça, as estátuas e sua voz árdua e fria corroboraram a tese de que

todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão [“A pedra fria da manhã”, dirá Leite (2004, p. 69)]. Os despojos são

carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie (BENJAMIN, 1994, p. 225).

A narrativa de Leite é, portanto, uma narrativa que escova a história a contrapelo, como Benjamin (1994) alertara. É o próprio Daniel quem nos explica esse sentido de sua obra:

“Pesquisar o invisível” talvez venha de uma vontade de escrever sobre um lugar -

**não pela perspectiva apenas de um símbolo cultural e histórico**, mas, sim, pela vida das Pessoas que o fazem, os seus dramas diários, as suas esperanças, os seus diários de muitas lutas, Peso Vero de um lugar de lida de sol a sol, sonhos, trabalho, felicidades, redenção e perdas.

[...]

Escrevo com alguma disciplina. Tiro férias do meu trabalho “normal” para pesquisar sobre o que eu estou debruçado.

[...]

**Interesse-me sobre as pessoas pelas quais toda história é escrita** (LEITE apud MEDEIROS, 2011, s. p., negrito meu).

## A transfiguração do cotidiano

Para Murari (2017), a primeira pergunta que deve ser feita para quem se interessa por estudar história e literatura deve querer saber qual “literatura”, qual “história” e qual tipo de relação se busca investigar. Neste texto, venho explicitando o interesse em discutir uma literatura de

expressão amazônica na qual sustento a tese de realização da transfiguração da vida cotidiana de crianças, mulheres e homens simples.

Ao transfigurar o cotidiano, não há, portanto, uma distinção entre os grandes e os pequenos acontecimentos, porque Daniel Leite “[...] leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (BENJAMIN, 1994, p. 223). A palavra recupera sua condição de encantaria pela narrativa feita dessas pequenas percepções do cotidiano (LOUREIRO, 2017), e assim transfigura o cotidiano em importantíssimo relevo da História.

Em 2007, Daniel publica *Invisibilidades: contos*. Vencedor do Prêmio IAP de Literatura, em *Invisibilidades...* Daniel costura o devir dos relatos e cuida do trâmite e da progressividade da história (TUPIASSÚ, 2013), que são garantidos pela reconstituição narrativa do cotidiano.

Os textos seguem o estilo das frases curtas e nominais, além das repetições, que alguém já apontara contribuir para a atmosfera de acalmia e placidez que se adensa, e, acrescento, para a transfiguração do cotidiano de personagens “[...] tocadas e asfixiadas pela solidão, pela inconsciência, pelo descompasso social” (TUPIASSÚ, 2013, p. 10). Deles, do livro e de seu autor, diz-se que foram capazes de colher

[...] na existência histórica, localizável, datável, palpável em que nos enquadramos, o modelo dos seres que enforma ficcionalmente. Avançamos no trilho das tramas da ficção e ornamo-nos andarilhos deste mundo real. Ou, se atentarmos no real histórico, concluiremos

que bastas parcelas deste nosso universo de verdade borbulham em sua ficção. Os contos nos conferem essa ciência (TUPIASSÚ, 2013, p. 10-1).

A apresentação da obra, feita por Tupiassú (2013), resume bem sua contextura pelo destaque às temáticas de cada conto. Essa autora fala-nos do transe do desemprego presente em “O voo da primeira pedra”, conto também atravessado por vago sentimento de culpa e pelo sentido de partilha que o pão possui – “Atanásio vende pães. Pães caseiros de porta em porta”, é assim que Leite (2013, p. 15) abre o conto. O caráter nominal desse conto é evidenciado em trechos com verbos ausentes ou substantivados:

O som eterno do pilão. As mãos das mães. As mãos das avós. As mãos das crianças. A água quente no queirmar da lenha, a punhada do sal, a massa forte, o descanso de uma noite. A outra fervida, as seis horas do abafo nas folhas verdes, as pedras quentes. O fumegar da brasa. A proteção suave das palhas. O alimento manhã das famílias. As broas de milho, um pão, lição das mães. O outro tempo do beiju e do cará. A hora da fome, o fermentar das raízes nas águas paradas, o amadurecer dos igarapés, a fornada das pedras quentes. Cozinha, fogão de barro no tempo das chuvas, um cheiro inesquecível: beiju. A fome vencida. **A história nossa dos pães. A história das gentes. A história da família de Atanásio** (LEITE, 2013, p. 19, negrito meu).

Recompõem-se os olhares-sentires sobre a história da Amazônia ao buscar o infinitamente pequeno goffmaniano. E esse olhar-sentir também se detém sobre a degradação ambiental à força da busca por lucro a qualquer custo e do egoísmo sem peias, como já aparecera em *Águas imaginárias*, e retornará em outras obras do autor.

Em seu conjunto, a obra de Leite guarda essa coesão dada pela escrita metalinguística e autorreferencial, eivada de recursos hipertextuais e intratextuais que conformam as águas-emendadas em que temas retornam e contribuem para nutrir a foz dos textos.

Especial atenção merece o conto “Narciso invertido”. Dele, Tupiassú (2013) diz o seguinte:

[...] narrado em primeira pessoa, centra-se em questão objetiva, na morte de um rio. O relato, de evidente fundo ecológico e transformador, arrasta larga carga de subjetividade, haja vista informar-se numa fotografia que, contemplada, motiva reflexão sobre razões e desrazões, sobre as **irremovíveis perdas atuais**, apuradas no **balanço de um olhar interior que coteja passado (tempo de plenitude), presente (tempo de desgraça) e futuro (tempo do fim, da loucura sem remissão)** (p. 11-2, negrito meu).

A “invisibilidade” do sujeito humano se deixa ver pelos olhos de um rio morto, “[...] Narciso invertido, olhar líquido, humana água, fitando o homem” (p. 97). Antes desse conto, em “Últimas palavras de um barco”, que compõe *Águas imaginárias*, já estava presente esse olhar líquido com o qual Leite gapuia a história. Neste conto, era um barco que dizia o sentido do rio, do qual se escrevia letra, no tempo de suas mãos. É, então, a “água, uma possibilidade confidente” de tantos Atanásios da vida pequena, de quem Leite sabe ouvir, pois sabe que

bem diferente é o testemunho das pessoas simples e dos excluídos, aqueles que tendemos a considerar os não atores da história, cuja importância passa a ser valorizada pelo simples fato de o historiador solicitá-los e entrevistá-los. Aqui, a suspeita muda de campo. O informante se

pergunta o que sua vida poderia ter de interessante para um intelectual que escreve livros, enquanto este último faz elucubrações fascinantes a partir dos depoimentos sobre simples gestos do cotidiano ou sobre ações de pouco brilho na história nacional (VOLDMAN, 2006).

Gapuiando essas narrativas no contrapelo da história, como numa canoa que sobe o rio contra a maré, ou mesmo como um barco de miriti que se perde numa porfia infantil, como ocorrera com o brinquedo de Tobias no seu romance *Girândolas*, Leite evidencia o que há de épico na história social da Amazônia por meio da complexa simplicidade de suas narrativa dos acontecimentos.

*Girândolas* é o primeiro romance do autor. Sua primeira edição veio a público em 2009, vencedora do Prêmio Samuel Wallace Mac Dowell, concedido pela Academia Paraense de Letras. A narrativa ocorre do final da década de 1970 até meados da década de 2010, entre Abaetetuba e suas ilhas, no interior do Pará, e a capital, Belém. Os elementos de sua tessitura são as desventuras, encontros, desencontros e reencontro entre Maria, benzedeira que sabe dos segredos das formigas de chuva, tema retomado do conto “Formigas de asas”, publicado cinco anos antes, em *Águas imaginárias*, e Tobias, artesão de miriti que tem pesadelos com o vazio das girândolas, personagem-narrador do romance.

*Girândolas* transfigura os outros dois livros que analisei para transfigurar o cotidiano com maior dramaticidade na descrição dos sortilégios da existência humana, de suas angústias e esperanças. Na orelha do livro, Paes Loureiro diz que “nessas ‘Girândolas’ nem tudo são fantasias de

amor. No romance como girândolas, pregam-se as dores desta vida: violência à infância, escarpelamento, injustiças, falta de escolas, e outras desilusões” (s.p.).

*Girândolas* é uma bacia literária onde deságuam as águas-emendadas que Leite imaginou e deixou visíveis ao falar de suas invisibilidades. Aqui, retornam “O rio crucificado”, as “Formigas de asas”, o Tambatajá e suas “Águas de carne”, assim como Tobias e Maria, já presentes no primeiro livro, e outros temas e situações.

Marias são, aliás, personagens recorrentes na história do cotidiano que Leite apanha para nos narrar. “Maria que é Maria sabe de sua sina” (p. 60), escreve-nos ele no conto “A voz que vem do carvão”, anteriormente citado, deixando evidente que seu interesse é contar a História por meio das histórias dessas Marias que, conforme percebeu Benedicto Monteiro (2009), são Marias de todos os Rios.

Em *Girândolas*, Maria atende ao arquétipo que a História das Religiões definiu para a xamã. Fora escolhida para “benzer, rezar sobre as dores, abençoar os emaranhados de todos os caminhos” (p. 31) depois de nascer de um parto extremamente arriscado. Teria chorado na barriga, carregava a dolorosa culpa pelo escarpelamento da irmã gêmea, e, na juventude, veio o glaucoma e a perda da visão. Tudo isso porque fora destinada a se curar física e espiritualmente por meio da cura dos Outros, Tobias entre eles, ainda que em segredo.

*Girândolas* não possui o caráter de romance “histórico”. No entanto, as tramas que tece são tramas históricas e sociais do tempo cotidiano que remontam

suas relações com a história regional. Questões histórico-sociais retornam na pele dessas personagens:

- (1) o escalpelamento da irmã gêmea, “[...] história que tristemente se repete [...]”, quando “um barco, o eixo exposto de um motor” (p. 21) arranca violentamente o couro cabeludo de tantas meninas nos rios da Amazônia;
- (2) a menina menor de idade presa numa cela masculina, estuprada recorridas vezes e sendo notícia nacional;
- (3) o tráfico de drogas na região de Abaetetuba, e seu epíteto de Medellín brasileira;
- (4) a precariedade educacional e as desigualdades sociais nas comunidades às margens dos rios e da sociedade brasileira, cuja primeira mudança vem do trabalho coletivo na palavra puxirum, mutirão para construção de uma escola-porto;
- (5) a grilagem de terras e seus jagunços expulsando os moradores das terras de toda sua vida, anunciando uma morte que causava medo:

Por detrás dos primeiros cabras, o menor homem surgiu.

Ele tinha um documento nas mãos.

Era o documento da nossa terra.

Um título, uma escritura, umas palavras de lei, o jeito certo.

- Eu sou o dono. - o homem disse.

- Dono do quê? - meu pai gritou, avançando sobre

ele.

Os outros sicários seguraram o meu pai (LEITE, 2009, p. 141).

(6) o Círio de Nazaré pelas ruas de Belém, e o pesadelo dos Brinquedos de Miriti de Abaetetuba não percorrerem mais aquelas ruas de fé que aparece nos sonhos de Tobias;

(7) o Velho Tibúrcio contando histórias que faziam a Morte descansar e sentar para ouvir, cansada do seu trabalho e querendo ser gente; entre outras.

### **O narciso invertido**

As pessoas são mais verdades que todos os rios. Que todas as matas. Que todos os deuses. Que todos os sonhos. As pessoas, um mundo, todas as amazônias.

[...]

O rio se olha em nossos olhos. Ele se vê na retina do mundo das cidades que ficam às suas margens. O rio olha pra gente (LEITE, 2009, p. 32 e 129).

Se nas obras de Horacio Quiroga (2010) e José Eustaquio Rivera (1946) a natureza é hostil, com uma grandeza trágica, que tudo e a todos devora e destrói – ainda que esses autores falem da natureza para falarem de si e do humano, como Tobias fala de Maria para falar de si mesmo –, em Leite há outra relação da escrita literária com o ambiente, nutrida pela concepção poética do imaginário que caracteriza a cultura amazônica descrita por Loureiro (2015).

Daniel Leite tece linhas de esperança. Melhor, desenrola linhas de esperança tecidas por mulheres,

homens e crianças da planície amazônica, dos furos de rios e veredas de miritizais. Mas as desenrola não embrenhando-se e isolando-se na *jungla* amazônica e dando as costas para as urbanidades regionais. Há sempre a demonstração da complexidade das realidades levadas em consideração, em que as espacialidades se aproximam e se influenciam historicamente, e em que a região é vista em suas relações com os centros do modelo hegemônico de sociedade, nacionais e internacionais.

Quando em 2014 lhe perguntei sobre como escrevera *Girândolas*, Leite contou-me que

a escritura do romance veio-me, sobretudo, de uma memória afetiva, há muitos anos, eu colecionava peças de brinquedos de miriti. Sempre houve e há muito de um fascínio meu por esse mundos-miritis. Imaginar que esse brinquedo vem de uma palmeira, “palmeira benta, que é vinho, doce, casa, trabalho e brinquedo” é algo que muito me alumbra. Não irei aqui entrar em digressões acadêmicas, algo de um processo identitário, mundos que os brinquedos narram, uma comunicação que há neles, enunciados de um lugar/tempo e suas gentes, algo de uma possível intericonicidade de objetos, enfim, são várias as possibilidades de abordagem destes mundos-miritis. Claro que o meu olhar foi pelo mundo da narrativa – uma verdade inventada – como eu compreendo toda ficção. O brinquedo de miriti, ele, por si só, dentro dos seus silêncios e outras efemeridades, já é um narrador.

Para escrever o romance, fiz uma pesquisa, que levou oito inesquecíveis meses. Estive por várias vezes com a Dona Nina Abreu, que já estava ficando com a saúde debilitada. A filha dela, Merian [Abreu Silva], muito também me ajudou. Ela desenvolve um trabalho semeador em uma escola que leva à frente. Estive muito, também, com o Valdeli [Costa], da Miritong, um cara simplesmente maravilhoso e muito engajado nas lutas e sonhos do miriti. Visitei uma comunidade chamada

Sirituba, um tremedal de miritis. Conversei com vários artesãos. Durante um Círio, acompanhei a vinda de Abaeté e a chegada dos Girandeiros aqui em Belém para os nossos dias de outubro. [...]

O resto foi vontade infinita de contar uma boa história (LEITE, 2014, por meio de correio eletrônico).

Essa vontade infinita de contar uma boa história, marcada pela escrita dinâmica e de célere absorção de suas impostações histórico-sociais cerzidas pela aproximação sensível ao cotidiano e às alteridades da criança, da mulher e do homem amazônicos simples, às claras ou pelo avesso, é demarcada em textos que abordam diversas dimensões e contradições da experiência humana na Amazônia sem vinculá-la exclusiva e apologeticamente ao despojamento, à espoliação e às fraturas histórico-sociais da região, embora não descuide das críticas a elas.

Em seus textos, Leite se assume como sujeito histórico. Neles, manipula a voz narrativa para exprimir críticas e valores sociais e apresentar conteúdo sociológico e histórico críticos acerca da região. Com isso, que denominei como uma transfiguração do cotidiano em sua obra literária, o autor contribui para a história dos discursos que ajudam a formar representações sobre a Amazônia, sem, no entanto, compartilhar o traço mais geral que muitos deles ainda conservam de serem construídos por um pensamento externo a ela.

Trazendo-nos os grandes temas regionais por meio da história da vida cotidiana que realiza em seus textos, Daniel Leite expõe a “frágil” experiência de modernidade da Amazônia brasileira, resultado de progressividades

históricas sob égides (neo)coloniais que, conforme expõem Acevedo e Chaves (1996), condensam paradoxos e se apoiam em argumentos moralizantes, melancólicos e “saudosistas”, refletidos em angústias de perdas e no dilaceramento do sujeito amazônico, consubstanciado na nostalgia que as elites políticas regionais sentem de um suposto tempo de opulência e de harmonia cuja perda nos teria jogado num tempo presente de degradação rumo a um futuro sem indulgências.

Em oposição a isso, o centro da literatura de Leite é ocupado por narrativas de crianças, mulheres e homens amazônicos simples, cuja contextura e dinamicidade dos intertextos e hipertextos permitem vislumbrar histórias conjuntas que, embora socialmente negadas e/ou silenciadas, somam vozes históricas distintas e dispostas ao debate e ao aporte de novos argumentos para a afirmação de um presente e a contraposição de um futuro possível.

## **Bibliografia**

ACEVEDO, R.; CHAVES, E. P. Imagens de Belém, paradoxo da modernidade e cultura na Amazônia. Papers do NAEA, Belém, n. 056, p. 1-9, jan. 1996. Disponível em: [www.naea.ufpa.br/naea/novosite/paper/99](http://www.naea.ufpa.br/naea/novosite/paper/99). Acesso em: 18 set. 2015.

ARAGÓN, L. E. Amazônia, conhecer para desenvolver e conservar: cinco temas para um debate. São Paulo: Hucitec, 2013.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: O poder simbólico. 2. ed. rev. e at. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 107-133.

CEFAÏ, D.; VEIGA, F. B.; MOTA, F. R. Introdução. Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. In: CEFAÏ, D. et al. (Org.). Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2011. p. 9-63.

CHAVES, L. S. Apresentação. In: LEITE, D. R. Águas imaginárias. Belém: IAP, 2004. p. 10-11.

FIGUEIREDO, S. L. Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

FRANÇOIS, E. A fecundidade da história oral. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Coord.). Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 3-13.

GALEANO, E. Memória do fogo, volume 1 – Os nascimentos. Tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GARCÍA CANCLINI, N. Latinoamericanos buscando lugar en este siglo. 1. ed. 1. reimpr. Buenos Aires: Paidós, 2002.

GOFFMAN, E. Comportamentos em espaços públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GONDIM, N. A invenção da Amazônia. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

HOBSBAWM, E. J. O presente como história: escrever a história

de seu próprio tempo. *Novos Estudos*, n. 43, p. 103-112, nov. 1995. Disponível em: [http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/77/20080626\\_o\\_presente\\_como\\_historia.pdf](http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/77/20080626_o_presente_como_historia.pdf). Acesso em: 20 dez. 2016.

LEITE, D. R. *Invisibilidades: contos*. 2. ed. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2013.

\_\_\_\_\_. *Girândolas*. Belém: IOEP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Águas imaginárias*. Belém: IAP, 2004.

LEONARD, I. A. *Viajeros por la América Latina colonial*. Traducción Juan José Utrilla. México, D.F.: Fondo de cultura Económica, 1992.

LEVY, B. *As duas margens do Ver-o-Peso*. *Diário do Pará*, Caderno Por Aí, p. 8-9, Belém, 30 set. 2011.

LOUREIRO, J. J. P. *Encatarías da palavra*. Belém: ed.ufpa, 2017.

\_\_\_\_\_. *Cultura amazônica – Uma poética do imaginário*. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.

\_\_\_\_\_. *A cultura amazônica e suas múltiplas vozes*. In: \_\_\_\_\_. *João de Jesus Paes Loureiro: obras reunidas: teatro e ensaios*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001. p. 377-386.

MEDEIROS, L. Daniel Leite é “Peso Vero” da literatura paraense. *Holofote Virtual*, 30 ago. 2011. Disponível em: <http://holofotevirtual.blogspot.com/2011/08/daniel-leite-e-peso-vero-da-literatura.html>. Acesso em: 29 out. 2018.

MONTEIRO, B. *Maria de todos os Rios*. 2. ed. Belém: Editora Amazônia, 2009.

MURARI, L. "O Velho e o Diabo", ou: do que falamos quando falamos de "História e Literatura"? *História em Revista*, Pelotas, v. 23, p. 07-19, dez. 2017. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ndh/files/2017/12/01.-Luciana-Murari.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2018.

NIMANGO J. L. E. Encubrimiento y usurpación de América. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 2009.

OSPINA, W. El país de la canela. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009.

PIZARRO, A. Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

QUIROGA, H. Cuentos de la selva. 1. ed. Caracas: Ediciones El Trebol Siglo 21, 2010.

RIVERA, J. E. La voragine. Bogotá: Editorial ABC, 1946.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TUPIASSÚ, A. Invisibilidades: ida ao osso da palavra. In: LEITE, D. R. Invisibilidades: contos. 2. ed. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2013. p. 9-13.

VOLDMAN, D. Definições e usos. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Coord.). Usos & abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 33-41.

# MAKUXI TARUMU

## Representações dos cuidados em saúde em folhetos produzidos pela Diocese-RR na década de 1980

Bruno Miranda da Rocha<sup>244</sup>  
Luiz Henrique Chad Pellon<sup>245</sup>  
Wellington Mendonça de Amorim<sup>\*\*\*</sup>

Esta história gira em torno da representação do cuidado em saúde inscritos nos folhetos *Makuxi Tarumu* (Orações Makuxi) produzidos pela Diocese-RR na década de 1980. Primeiramente buscamos entender a aproximação entre a igreja católica e os indígenas Makuxi no século XX, para em seguida verificarmos se houve interferência da religião cristã nas orações inseridas nos folhetos.

A primeira viagem a trabalho que realizei para uma comunidade Makuxi, em 2004, foi um evento marcante na minha vida. A sensação de ser deixado por uma pequena aeronave numa comunidade indígena isolada e vê-la indo embora, desaparecendo no horizonte, é algo difícil de descrever. O suspense se misturou com uma ansiedade. Esse contato com um ambiente e uma cultura tão diferentes é impactante. Tudo é novidade: a imponente natureza, o silêncio quebrado pelo vento e pelos pássaros, a água gelada do igarapé na hora do banho, a bebida indígena (caxiri) que é sempre oferecida. Ainda mais marcante foi um fato que aconteceu na segunda viagem numa comunidade chamada Pedra Branca, Região das Serras.

<sup>244</sup> Universidade Estadual de Roraima. Doutorando em Ciências pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

<sup>245</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Ciências pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Até então meus conhecimentos científicos adquiridos no curso de odontologia da Universidade Federal de Sergipe estavam sendo satisfatórios. Mas vou contar agora uma situação que mudou minha maneira de pensar a odontologia e, conseqüentemente, de trabalhar.

Iniciei o exame clínico em uma criança de três anos e me assustei com a situação terrível dos dentes ântero-superiores. Os quatro incisivos superiores estavam cariados e praticamente só restava a raiz. Esses quatro dentes precisariam ser extraídos. Senti-me indignado pela situação que se encontravam os dentes deste inocente menino. Sendo assim chamei a mãe, que estava acompanhando, e dei um sermão nela, em relação à falta de cuidado com os dentes da criança, que gerou as cáries e agora eu que teria que extrair precocemente aqueles dentes. Ao terminar de falar recebi uma resposta da mãe que me fez ficar calado e reflexivo por alguns segundos. Ela me disse que a culpa não era dela, mas do pai da criança. Fiquei sem entender e perguntei porque a culpa era do pai. E ela prontamente respondeu: - Porque ele não fez o resguardo, trabalhou com lima.

Diante dessa resposta, percebi que meus conhecimentos científicos não iriam me ajudar em nada naquele momento. No final do expediente procurei uma dentista que estava junto comigo e comecei a falar o que havia ocorrido. Ela já trabalhava há três anos nesta comunidade, então ela começou a me explicar que na cultura Makuxi quando nasce uma criança o pai precisa fazer o resguardo e não pode trabalhar com lima senão os dentes da criança cerram.

Fiquei impressionado e então comecei a querer entender sobre a cosmologia indígena Makuxi e como eles viam o processo saúde-doença-cuidado.

Trata-se de um estudo de cunho histórico-antropológico, documental, que utilizou elementos da Nova História Cultural na perspectiva do Historiador Roger Chartier e da etnografia, adotando o modelo de história-problema.

Roger Chartier é um influente historiador francês, professor da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* com uma vastíssima obra publicada, especialmente na área da História da Cultura. Cumpre-nos destacar os seus estudos sobre a História do Livro e da Leitura na Europa (MAGALHÃES, 2014, p. 419).

Roger Chartier propõe um conceito de cultura enquanto prática, e sugere para o seu estudo as categorias de representação e apropriação. Representação pensada quer como algo que permite “ver uma coisa ausente”, quer como exibição de uma presença”, é conceito que o autor considera superior ao de mentalidade. Nesse conceito de representação o social só faz sentido nas práticas culturais e as classes e grupos só adquirem alguma identidade nas configurações intelectuais que constroem, nos símbolos de uma realidade contraditória representada. Compreender as representações dos grupos é compreender como o mundo dos mesmos é construído socialmente.

Com a noção de sentido e representação nos apropriamos da ressignificação do texto, onde este nunca é ingênuo, sempre há relações e impressões para produzir

um sentido. Esse entendimento de representação faz-se necessário para compreender o passado histórico. Quando apropriada essa noção, raciocina-se que o passado é uma reconstrução constante, pois depende do sentido de cada historiador, o olhar que ele volta para determinado período, e as fontes que ele elege para sua pesquisa, as formas da escrita, a materialidade da obra (CHARTIER, 2002, p. 26).

O estudo das representações sobre o cuidado referente ao processo saúde-doença dos povos Makuxi é, portanto, o ponto de partida para a compreensão da sua medicina tradicional na qual o sistema indígena se insere.

Conforme Lúcia Sá (2012, p. 20), a história da literatura ignorou as fontes indígenas, “tanto como antecedentes indispensáveis para escritos posteriores quanto por seu valor intrínseco como corpus literário”. Em outras palavras, enfatiza a autora, que apesar da literatura brasileira (romântica, indianista, modernista) se valer da intertextualidade com a literatura indígena (oral, cantada, falada, ritualizada), esta ação não garantiu o compromisso com a causa indígena.

Ao buscarmos materiais impressos com textos produzidos para os índios da etnia Makuxi ou que contenham um conteúdo específico da cultura Makuxi, encontramos no Centro de Documentação Indígena de Roraima e no Instituto Insikiran (UFRR) publicações produzidas pela Diocese de Roraima escritas nas línguas portuguesa, makuxi e inglesa. Ao foliar diversos folhetos, livros e relatórios, se tornaram do nosso interesse os

textos que trazem as tradições destes indígenas em rituais de cura: *Makuxi Tarumu*, de 1987, em dois volumes, que contém orações em língua Makuxi para prevenir e curar doenças. Também utilizamos outros materiais (folhetos e livros) para realizarmos as análises sincrônica e diacrônica: *Makuxi Panton: Histórias Makuxi*, de 1988 e o folheto *Tradições Indígenas de 1985; Filhos de Makunaimî: vida, história, luta, ou vai ou racha, a luta continua*, publicado em 2004.

Os documentos selecionados possuem um forte teor cultural. As culturas indígenas em grande medida têm conservado sua singularidade em face do mundo moderno, sem isolamento. Até hoje existem códigos culturais autóctones pouco conhecidos das civilizações ocidentais, como são as medicinas tradicionais. A consciência de uma cultura própria é em si um ato libertador, na medida em que vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora.

Desde o século XVIII até os dias atuais os povos Makuxi passam por importantes influências da dinâmica das relações de contato com povos estrangeiros que sempre buscaram exercer domínio sobre eles. Todavia a capacidade de resistência e de adaptação dos Makuxi permite-lhes estar entre as etnias mais populosas do Brasil. Povo ágrafo, de língua milenar e com uma cosmologia riquíssima, viu no século XIX e XX um extermínio que praticamente aniquilou sua gente, seus costumes, suas tradições, sua língua.

O quadro atual de línguas amazônicas já é o resultado de mudanças radicais, ocorridas nos últimos quatro

séculos, período em que muitas línguas foram extintas, outras tiveram seu número de falantes reduzido e outras, de origem europeia, foram introduzidas na região e tornaram-se hegemônicas (FREIRE, 2003, p. 43).

Os índios Makuxi vivem nos campos da Guiana e do Brasil. Pertencem à família linguística Karib. Vem enfrentando um contato interétnico há cerca de três séculos. No entanto conseguiram transpor as diversas etapas deste contato interétnico, mantendo certo equilíbrio populacional e, ao mesmo tempo um relativo conservantismo sócio-cultural.

Os Makuxi são originários da bacia do Rio Orinoco cuja nascente é na serra Parima, no sul da Venezuela, próximo da fronteira do Brasil, a uma altitude de 1.047 m, aonde provavelmente chegaram como um núcleo de dispersão do Caribe. Migrando em pequenas levas por causa das guerras intertribais e depois pelo enfrentamento com os espanhóis, atingiram o rio Branco (FREITAS, 2017).

Com o início de migração de não índios para esta região do Brasil, no final do século XVIII, a relação dos Makuxi com os regionais foi aumentando em virtude das relações comerciais, de trabalho e de vizinhança próxima ou distante. Este contato modificou alguns comportamentos destes indígenas que passaram a vestir roupas ao invés de tangas e modificaram o corte de cabelo à semelhança dos corte de cabelo dos regionais. As ferramentas de trabalho rural dos regionais também passaram a fazer parte das ferramentas dos Makuxi (DINIZ, 1972).

A figura do pajé está em declínio nas malocas. A chegada da religião, da medicina e dos medicamentos industrializados são responsáveis por isso. Todavia ainda

possuem sua relevância e respeito. O que estes povos indígenas fizeram foi adaptar a pajelança, influenciados pelo que observavam entre os brancos, uma forma religiosa do cristianismo. O bom pajé é aquele que tem amplo conhecimento sobre plantas medicinais e eficiência nas suas rezas, uma vez que possui poder sobre entidades sobrenaturais, sendo possível curar feitiço e afastar os maus espíritos. Os trabalhos do pajé não são gratuitos podendo ser pago com mercadoria, como produtos que dependem da roça: farinha, beiju, caxiri (BURGARDT, 2015, p. 27).

Muitas malocas são providas de escolas o que contribuiu para uma mudança vida dos índios. A escola trouxe conhecimentos e culturas diferentes da cultura nativa. Muitos são os índios que deixam de viver nas malocas e passam a viver em cidades do Estado de Roraima. Muitas malocas possuem acesso à internet e televisão (RAPOSO, 2009).

Os Makuxi atualmente dizem-se católicos ou evangélicos (minorias).

Apesar da influência religiosa que receberam, ainda conservam muitas de suas crenças sendo possível um indígena evangélico ir consultar um pajé para receber uma reza, por exemplo. O cristianismo é na verdade praticado ao modo Makuxi surgindo uma prática religiosa sincrética cristã-indígena. Os nomes cristãos são os mais adotados e praticam o batismo segundo o ritual católico. A influência religiosa cristã também modificou alguns mitos inserindo expressões do catolicismo (semana santa, por exemplo) e mencionando a pessoa de Jesus Cristo em substituição ao herói cultural Anikê, que aparece sempre fazendo curas milagrosas em mitos mais antigos (BORTOLON, 2014).

Na década de 1970, a igreja, com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), assumiu que os povos

índigenas sofriam e eram oprimidos e parte para uma prática da pastoral libertadora. Os índigenas receberiam apoio dos missionários para organizar suas políticas. Assim surge na história canais de comunicação entre índios e brancos (VIEIRA, 2014, p.156).

As reuniões realizadas a partir de 1977, com a participação do Cimi, transformaram-se num espaço de discussão dos tuxauas. Os missionários da Consolata<sup>246</sup> se posicionaram a favor dos índios, com a “posição pela causa indígena”, intimamente ligada à defesa das terras e à luta pela autodeterminação indígena, que levaria ao protagonismo em sua história (SIMÕES, 2016).

O incentivo ao aprendizado das línguas e mitos nativos e à realização de rituais tradicionais teve como um dos seus primeiros passos a organização e edição do “Boletim do Arquivo do Setor Indigenista”, iniciada em dezembro de 1981. Os artigos produzidos versavam sobre temas como a organização social, cultura material, mitos e ritos de povos indígenas de Roraima com o objetivo de informar índios, missionários e demais interessados sobre o modo de vida tradicional dos índios de Roraima, ou seja, aquele que poderia ter deixado de existir função do contato com a sociedade nacional (ARAÚJO, 2006, p.117).

---

<sup>246</sup> Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras é uma comunidade de evangelização dos povos, que foi criada em 1901 pelo padre José Allamano. Durante a formação do clero em Piemonte, norte da Itália, Pe. Allamano desenvolveu o projeto de criação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras que é composto por dois institutos: o Instituto Missões Consolata, criado em 1901 e o Irmãs Missionárias da Consolata, criado em 1910.

Os missionários organizaram encontros indígenas nos quais algum tema considerado tradicional estava em pauta. Nestes encontros participavam pajés, rezadores e catequistas indígenas que organizaram uma coletânea de mitos, *Makuxi Panton*, Histórias Makuxi, publicada em três volumes pela Diocese de Roraima e um material com uma coletânea de orações em Makuxi em dois volumes, *Makuxi Tarumu*, que é o nosso objeto de estudo.

O cenário político-social na década de 1980 em Roraima, período da elaboração do folheto *Makuxi Tarumu*, foi marcado pelo fortalecimento do território, com incentivo à imigração, construção de estradas e garimpo.

As transações entre as obras e o mundo social não se constituem, unicamente, na apropriação estética e simbólica de objetos ordinários, de linguagens, de práticas rituais ou cotidianas. Quem explica é Chartier (2010, p. 40): “Elas se referem, mais fundamentalmente, às relações múltiplas, móveis, instáveis, amarradas entre o texto e suas materialidades, entre a obra e suas inscrições”.

Ainda de acordo com ele, o processo de publicação, seja qual for sua modalidade, sempre é coletivo, já que não separa a materialidade do texto da textualidade do livro.

No folheto *Makuxi Tarumu* esse processo de publicação coletiva pode ser considerado bem evidente, uma vez que não há um nome pessoal inserido. Ou seja, não foi atribuída a autoria a ninguém. Não existe o nome de um autor nem de um editor. Tão pouco de quem fez os desenhos ou a diagramação. Diferente de outras obras produzidas na mesma década, e também

pela Igreja Católica, que identificam os responsáveis pelos textos e desenhos, como nos folhetos *Makuxi Panton* (Mitos Makuxi).

O folheto *Makuxi Tarumu* é bilíngue, apesar de possuir pouca escrita em português, mas são trechos importantes. Pelo incipiente contato do povo Makuxi com a escrita a época da elaboração do folheto, por não ter um cunho comercial, pelo fato de ser a primeira produção voltada para orações Makuxi, por ter sido produzida para circulação entre os indígenas das comunidades, pelo fato de o conhecimento de orações Makuxi ser um conhecimento tradicional da coletividade, não havendo autoria individual estabelecida, entendemos ser essa a razão de não ser apontado nomes de autores nem editores.

A única possibilidade de identificação de uma responsabilidade pela publicação do material em análise está no verso da capa do volume II, indicando o Centro de Informação da Diocese de Roraima, com endereço e telefone fixo.

Sendo assim, entendemos que o folheto *Makuxi Tarumu* foi uma dessas publicações intermediadas pela Diocese de Roraima por meio dos encontros marcados com os pajés e rezadores. A autoria não inscrita na publicação justifica-se por ser um conhecimento tradicional e coletivo, que representa um povo, nesse caso o povo Makuxi.

Na sua tese, Diniz escreve sobre os habitantes do interior de Roraima que “a população rural, como um todo da área rio-branquense, não tem preocupações com livros, jornais ou revistas, porém o rádio transmissor já tem alguma penetração” (DINIZ, 1972, p. 41).

Para uma cultura na qual a transmissão do saber se realiza na forma oral, a possibilidade de comunicar com palavras escritas, e mais ainda, que um objeto possa registrar palavras, contém um poder importante, equiparável ao menos ao poder administrado pelos xamãs.

No caso dos Makuxis, o livro é um objeto de poder, tanto quanto certos objetos mágicos utilizados pelos pajés. Em muitos aspectos, parece que não importa tanto o que está escrito no livro, mas sim possuir o “livro” como tal (AMODIO; PIRA, 1988).

O livro é considerado uma memória externa. Saber ler e escrever permite a aquisição de um poder, e assim se percebe (ou se impõe) a necessidade de uma escola para ensinar.

Amodio e Pira (1988) no artigo *Escuela y cambio cultural entre los Makuxi de Brasil* identificaram alguns pontos importantes da relação entre os Makuxi e o livro: atribuição de valor “mágico” ao livro; buscar, por meio do domínio da escrita e da leitura, uma igualdade com os brancos (e um maior prestígio com os demais índios); necessidade de obter estas técnicas para melhor combater aos brancos e buscar conservar a terra.

Todavia nem todos os indígenas Makuxi eram ou são favoráveis a implantação de escolas e utilização de livros nas aldeias, com a argumentação de que a cultura Makuxi vem sofrendo alterações nas quais os costumes dos “brancos” se sobressaem contra os costumes dos Makuxis. Na fala de Odalicio Raposo, makuxi entrevistado por Amodio e Pira, essa posição fica bem clara: “...de muitas coisas que existem em nossa cultura eles (professores

indígenas) não querem falar, não querem fazer; pegam o livro e vão estudar. Depois do estudo já não conhece seus próprios costumes, nem volta a viver, de nenhum modo, suas tradições” (AMODIO; PIRA, 1988, p 125).

Na cosmovisão dos povos indígenas do norte do Brasil, é muito comum encontrar histórias de divindades ancestrais, bem como de um universo humano e não humano que detêm o controle de elementos da natureza, os quais podem ser utilizados para o bem ou para o mal (BORTOLON, 2014).

Essa crença admite que tanto os vegetais, quanto animais e minerais, assim como objetos construídos pelos homens podem estar imbuídos de espíritos ou forças de outros planos de existência (CASTRO, 2007).

Ao contrário do que aparentemente se supõe, a cosmologia dos índios Makuxi e de outras etnias que habitam o estado de Roraima, como os Ingarikó, Patamona, Taurepang e Wapixana, nos apresenta uma complexa e relevante forma de conhecimentos que abarcam toda uma gama de saberes e práticas correlacionadas. Sendo assim, história e mito estão interrelacionados, em que homem, animais, plantas e demais elementos da natureza não são coisas dicotômicas.

Ainda que o contato entre as culturas Ocidental e Makuxi tenha modificado as práticas de cuidado, nenhuma delas se tornou totalmente dominante ou dominada, ou seja, não foi modificado o modelo médico (AMODIO, 1995). O que acontece é o sincretismo nas práticas de cura.

Mesmo com a entrada de profissionais de saúde não indígenas e de medicamentos alopáticos, os indígenas não

renunciaram o seu conhecimento, mas fazem uso dos três sistemas: biomédico, popular e tradicional.

Os folhetos *Makuxi Tarumu* foram produzidos numa tentativa clara de preservar e divulgar o conhecimento da medicina tradicional indígena. O contato entre as culturas também adicionou aos Makuxi a escrita alfabética que passou a ser vista pelos indígenas como sinônimo de poder.

Desta forma a produção e circulação destes folhetos buscou estabelecer o lugar do modelo médico indígena nas comunidades. Diante da crescente entrada de materiais e livros de saúde da cultura ocidental, que acontece até hoje, a circulação de materiais impressos produzidos pelos próprios indígenas proporcionaria ao povo Makuxi, apropriar-se ou “reapropriar-se” do conhecimento que já vinha sendo dividido com o da cultura ocidental.

O volume I possui trinta e cinco orações, sem indicação de remédios, enquanto o volume II possui dez orações e há indicação de remédios tradicionais.

De todos os folhetos e livros que encontramos e analisamos, apenas três continham orações Makuxi: *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II) e *Tradições Indígenas*. De todo o conteúdo escrito em Makuxi encontrado nos folhetos e livros incluídos neste estudo, apenas as orações não foram escritas em outra língua, além do Makuxi.

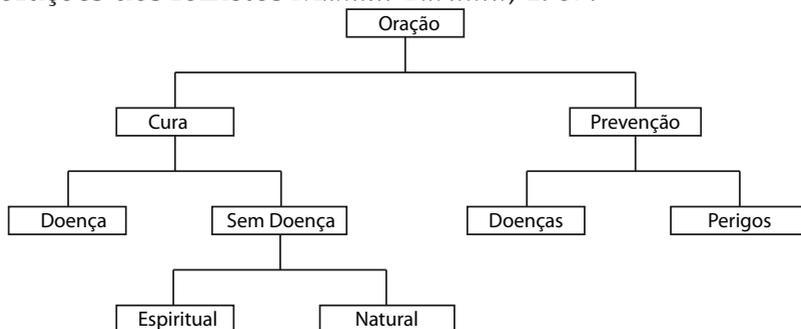
Observando os títulos das orações, as orações realizadas pelos Makuxis atuam tanto na prevenção quanto na cura. No volume I, as orações 1 e 14 são para prevenção de doenças e para prevenir contra os males em crianças, respectivamente. A oração 20 nos chama a

atenção por não ser especificamente sobre saúde, mas é para prevenção também, de perigos. No volume II não há nenhuma oração de prevenção, todas são para curar alguma doença.

Podemos dividir as orações de cura em duas categorias, conforme os títulos: as que são específicas para uma determinada doença e as que não possuem especificidade, podem ser rezadas para qualquer doença. As orações que possuem especificidade apontam para as seguintes doenças: dor no corpo com falta de ar, mal causado pela gordura, “sapim” (feridas na boca), febre, dor no coração, diarreia, mordida de cobra, dor de cabeça, dor de cabeça com fraqueza, susto, quebrante, problemas de parto, reumatismo, susto, vômito, soluço, feridas, dores no corpo, dor de barriga, disenteria, dor de olho, “roi roi” (coceira no ânus), bronquite, sapinho nas crianças, hérnia, dor no estômago, mordida de cobra cascavel, para “quisto”.

As orações que não especificam doença também podem ser divididas em duas categorias: a que envolve questão espiritual e a que não envolve questão espiritual. As orações 11, 19, 25 e 28 possuem uma ligação com questões espirituais: para fortalecer o espírito da pessoa doente, para quebrante, para quando a criança estiver sendo perseguida por espíritos. O organograma abaixo nos oferece uma visão geral das categorias de orações dos folhetos *Makuxi Tarumu* (Figura 01).

Figura 01: Organograma mostrando as categorias de orações dos folhetos *Makuxi Tarumu*, 1987.



Fonte: Elaborado pelo autor, 2018.

Machado (2016) relata que o pajé “possui poderes e é mediador entre diferentes mundos, atingindo estados ampliados de consciência e conectando-se com a terra, com o céu e todos os elementos, água, árvores, animais, pessoas, fogo, sol e lua.”

Dividimos os elementos evocados em seis categorias. **Categoria 1** - elementos e fenômenos da natureza: sol, argila (tabatinga), chuva, vento e trovão; **Categoria 2** - animais, insetos, aracnídeos: puraqué, onça, caba, pássaro, sapo, arara, papagaio, lontra, iraúna, porco espinho, pato, cobra grande, urubu, carcará, tijubina, besouro, aranha; **Categoria 3** - plantas: gangonha (erva), Mirixi, Aracá, Tajá, Jatobá; **Categoria 4** - Espiritual: Insikiran, Kamaran, Ratakon, Arakantî, Ipuimî, Tenprarîmî; **Categoria 5** - Homem: homem mal, homem forte, homem doido, homem avô; **Categoria 6** - Sem compreensão ou tradução: vermelho e preto, sapa-sapa, xirimabó manaká e yauyo, planta tinpray e akrumam.

As evocações nos mostram uma variedade significativa de elementos e figuras que são inseridos nos rituais sem estabelecer um nível de valor nas suas representatividades, ou seja, há uma indiferenciação entre homens e animais, entre mito e história.

Essas construções permitem ver como se elaborou o sentido da existência, por intermédio do apelo à origem e substância comuns, e que resultou num forte laço entre o Homem e a Natureza. A rigor, não seria correto tratar Homem e Natureza como coisas separadas, uma vez que os próprios índios não estabelecem qualquer ruptura entre eles (JUNQUEIRA, 2004).

Ao nomear os fenômenos da natureza, concedendo-lhes características humanas, os índios estão destacando a unidade do cosmos. Tomando-se esta base, os seres tanto visíveis como invisíveis dotam o Homem de conhecimentos, sentimentos e poderes. A natureza é uma e abriga criações enriquecidas que contam com espírito, como os seres humanos e os encantados, e outras que exibem apenas materialidade, como certos animais, plantas, e a matéria inorgânica de modo geral.

As propostas terapêuticas inscritas nos folhetos *Makuxi Tarumu*, trabalham na mente, alma e espírito. As doenças e a saúde resultam de batalhas espirituais, daí o auxílio de figuras mitológicas (de força) para gerar confiança (na mente e na alma) de sua recuperação. As imagens mentais animais, geralmente são maiores e mais rápidas que os homens, ou mais fatal. Isso gera uma “psicossomática positiva”, agora para essa psicossomática

positiva funcionar é preciso existir uma representação de saúde e doença na mente deles que venha a ancorar a proposta terapêutica indígena e ter seus resultados positivos. Isso é importante para pensarmos na construção da representação nas orações.

O que vinha acontecendo, como já discutimos, era a incorporação de hábitos europeus na rotina indígena, desde vestes, alimentos, ferramentas até técnicas de cuidado em saúde e mudanças de cunho religioso. As mudanças que interferiram em técnicas de cuidado em saúde influenciaram diretamente a medicina tradicional indígena Makuxi por um motivo bastante conhecido que é a utilização de remédios alopáticos. Todavia a medicina tradicional indígena não se utiliza apenas de recursos naturais, mas também se utiliza das autoridades espirituais que realizam os rituais de cura e prevenção de doenças, ou seja, para o indígena, ir ao pajé ou rezador é o mesmo que um não indígena ir ao médico ou a um pastor. E esta inserção da medicina ocidental vem até hoje enfraquecendo a autoridade dos pajés e rezadores. Esta representação do Pajé (Piya'san) e do Rezador (Tarenpokon) indicam um poder que dele emana para livrar da morte, o poder de "corrigir" o espírito daquele que está sem ânimo. Em condições normais o Tarenpokon proporciona a saúde necessária para a sobrevivência dos Makuxi.

A natureza está presente tanto na alopatia como nas rezas/orações, mas têm papéis diferentes, em razão das representações da saúde e da doença. O modelo biomédico tem seu grande aparato de cuidado centrado no medicamento - indústria farmacêutica. As nossas

farmácias funcionam como “casa do pajé”, todo o aporte terapêutico é medicamentoso, ou seja, substâncias agindo no corpo (não na mente, não na alma), e isso se dá pela representação que o modelo biomédico nos impôs de que o corpo (soma) adocece.

Cada grupo social possui conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Possui também classificações acerca das doenças, e essas são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade, etiologia.

Esse intrigante imaginário é uma das vias de acesso ao universo Makuxi, que só pode ser conhecido pela mente, e que chega até nós pelos mitos e relatos esotéricos. Por exemplo, quebranto e mau-olhado são consideradas doenças para vários grupos brasileiros, entretanto, não são reconhecidas ou tratadas pelos (bio)médicos. As classificações dessas doenças são organizadas segundo critérios próprios, os quais guiam os diagnósticos e terapias, cujos especialistas detêm elementos e materiais para tratá-las e as reconhecer como curadas ou não.

Seja um elemento da natureza, seja um animal, ou um homem, não há uma distinção de força, poder ou ocupação de privilégio. Por exemplo, no volume II do folheto *Makuxi Tarumu*, há duas orações para dor no estômago. Uma delas evoca a “Cobra-Grande”, enquanto a outra evoca o “trovão”.

Vemos então que, para termos uma compreensão mais fiel das orações Makuxi, não basta uma tradução e leitura destas orações. É necessário um mergulho na cultura vivida por essa etnia, principalmente no século

passado, quando ainda havia uma prática mais constante dos ritos tradicionais. O texto do folheto *Makuxi Tarumu* é recheado de uma infinidade de representações que exigem um estudo mais profundo e metucioso. O que já nos traz a possibilidade de mais estudos sobre cada oração registrada.

Chartier (1990, p. 17) assinala que as lutas de representação têm importância equivalente às lutas econômicas, pois elas permitem compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio”.

A concepção de mundo social representada nos folhetos *Makuxi Tarumu*, evidencia a lógica animista. Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 122) define o animismo “como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social”. Do ponto de vista de Viveiros de Castro, o conceito de humano para a sociedade ocidental é diferente da concepção dos povos indígenas, que vê em todos os seres a humanidade.

Nas orações Makuxi fica evidente a personificação<sup>247</sup> dos elementos/figuras evocados. As frases citadas abaixo foram retiradas de algumas orações proporcionando uma visão de que, no ritual realizado, a “pessoa do rezador” ou “a pessoa do pajé”, “deixa de ser pessoa” e passa a representar um elemento da natureza, um animal ou um espírito:

---

<sup>247</sup> Lurker (1997, p. 540) diz que a personificação é a representação de conceitos ou âmbitos do cosmos, da natureza, do mundo, da vida humana, do saber, das artes e também atividades dos seres vivos, animais ou humanos, geralmente com inclusão de atributos significativos.

Eu (trovão) tirei doença de cima e de dentro dele.

Eu sol, se se prevenirem, se se protegerem, isso serve para a oração e o espírito, para nunca mais pegar doença, eu ofusquei, para a doença nunca mais olhar.

Eu cobra grande, se estiverem com falta de ar e espantarem os novos podem rezar com essa oração, que nunca mais vai suar porque tirei de cima e de dentro dele, ele nunca mais vai se esquentar.

Eu (tucandeira) aliviei para ela nunca mais sofrer.

Eu carcará e urubu, (...), eu a lavei para ele nunca mais ser maltratado.

Eu caba tapa olho, caba amarela, eu aliviei e lavei, eu ajeitei para nunca mais ela sofrer com sapinho.

Eu chuva e a enchente, quando estiverem com dor no corpo, se o seu filho estiver sofrendo, e esquentando sem parar, se rezarem nele, fica pra oração dos novos, eu parei com a dor para nunca mais ele sofrer, eu também aliviei a dor.

Eu sim, o homem tijubina e o homem caba, trouxe a carne para ele, trouxe o espírito do pé dele, se chegarem com seu espírito. Deixo como oração para os novos, eu cheguei com ele para ele nunca mais sofrer.

Eu sou o homem tabatinga. Eu aliviei para ele não mais sentir dor.

O saber tradicional indígena escrito nestes folhetos de orações Makuxi, ao mesmo tempo em que queria manter-se inserido no “sistema” de saúde indígena dessa etnia na década de 1980, procurava sua afirmação na aproximação com o saber reproduzido na escrita e, conseqüentemente, com suas

representações de autoridade, que sempre foi valorizada e mantida pelas tradições orais, mas se viu ameaçado e rendido ao impresso numa busca pela preservação das representações coletivas que norteavam as práticas sociais.

A força da oração está na sua oralidade ou oralização para produzir o efeito terapêutico; mas o folheto tem o efeito de preservação da memória Makuxi, memória que perpetuará a representação necessária para que a mente do grupo continue produzindo ou ajudando na cura de cada um. O livro sagrado do judaísmo, a Torah, por exemplo, não substituía a oralidade dela aos sábados e nas festas semanais para o povo hebreu, ou seja, a representação é escrita, mas a força da representação – energia contida nela – vem pela leitura oralizada ou silenciosa que o grupo pratica ou se submente, resultando no efeito de “realidade”.

Segundo Durkheim (1996, p X) na base de todos os sistemas de crenças de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, tem sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções.

Nos folhetos *Makuxi Tarumu* fica evidente a ordem que a autoridade que os encomendou buscou instaurar (CHARTIER, 1997). As orações escritas revelam a maneira de pensar deste povo e as representações do cuidado possuem uma marca cultural da tradição Makuxi que não recebeu interferências das tradições católicas, mesmo tendo sido produzido pela Diocese-RR.

“As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 1996, p. 212).

Segundo Oliveira (2012) as representações sintetizam o que os homens pensam sobre si mesmos e sobre a realidade que os cerca. Nas práticas rituais das orações Makuxi vemos a relação Homem x Natureza x Mito orientar a sociedade Makuxi para o respeito e a relação que deve existir entre a vida social, a relação dos homens com a natureza e com o universo mítico. Na cultura Makuxi algumas doenças são eminentemente espirituais como o quebrante, que ocorre quando a pessoa se assusta e o espírito dela sai repentinamente e perde o seu ânimo. Na oração número 18 para susto ou quebrante o rezador evoca o besouro para conseguir a cura.

18 Oração para susto e quebrante

História: A doença levou o espírito do filho do homem novo, e o besouro foi cercar ele, e o besouro trouxe ele de volta.

Oração: Nós homens besouros trouxemos o espírito dele de volta pela sua mão, para nunca mais adoecer trouxemos o espírito dele de volta, se trouxerem o espírito do seu filho, os novos tem essa oração.

As representações do cuidado presentes nas orações dos folhetos *Makuxi Tarumu* atuam de modo a promover e incentivar, mesmo que inconscientemente, um comportamento humano desejável para a manutenção da sociedade.

Os rituais de cura, por meio das suas representações, caracterizam o saber da tradição Makuxi, que anseia pela produção de práticas cotidianas que respeitem a natureza, os espíritos e as relações humanas.

Os folhetos estudados mostraram uma cultura Makuxi menos transformada em relação à cultura analisada em trabalhos recentes. Até mesmo mitos coletados por pesquisadores na década de 1980 já mostravam o sincretismo religioso. Ídolos tipicamente católicos como Maria e Jesus começaram a aparecer nos mitos Makuxi. No entanto, nas orações estudadas nesta Tese foi perceptível a manutenção de elementos marcantes da cultura Makuxi, não sendo inseridos elementos de origem alheia à cultura e crenças indígenas, o que nos proporcionou um entusiasmo por esta não interferência da Diocese nas orações estudadas.

Então, mesmo com a participação da Diocese na produção desses materiais impressos, mesmo com a aceitação dessa parceria por parte das lideranças indígenas, não foram agregados valores cristãos às orações contidas nos folhetos, permanecendo, portanto, nesses registros, o conhecimento tradicional autóctone.

Em relação a aspectos sociais, a escrita alfabética e a leitura já estão integradas na rotina dos Makuxis, e são uma representação de poder. A presença de escolas nas comunidades, a existência do Instituto Insikiran (UFRR) para graduação dos indígenas e as cotas nas universidades consolidou a escrita alfabética como necessária para o desenvolvimento dos jovens indígenas.

Sendo assim, nesta investigação, levando em consideração as possibilidades de uma leitura representativa dos documentos e os limites epistemológicos inerentes a toda pesquisa documental, concluímos que a representação do cuidado nas orações inseridas nos folhetos *Makuxi Tarumu*, mesmo sendo produzidos por uma instituição religiosa, a Diocese-RR, apresentou-se fiel à memória Makuxi, respeitando as peculiaridades inerentes à cosmovisão indígena, sem inserir figuras ou elementos do catolicismo.

## **Bibliografia**

AMÓDIO, E. Los nombres del cuerpo. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 1995. N 1 (jan-mar), p 119-146.

AMODIO, E; PIRA, V. Escuela y cambio cultural entre los Makuxi de Brasil. In: *Educación, Escuelas y Culturas Indígenas da América Latina*. E. Amodio (ed). Abya Yala, Quito, 1988.

ARAÚJO, M. Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006. 248p

BORTOLON, D. M. O. Terra indígena Araçá/Roraima: continuidades e transformações envolvendo coletividades Macuxi. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento. Lajeado - RS, junho de 2014.

BURGARDT, V. H. V. Raposa Serra do Sol: atas que contam histórias (1977-1998). XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis-SC, 2015.

CASTRO, E. V. Sobre outras práticas de conhecimento: a natureza em pessoa. In: Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

CHARTIER, R. A história cultural entre práticas e representações. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1990, 244 p.

CHARTIER, R. A história ou a leitura do tempo. Tradução: Antunes, C. 2ª edição. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CHARTIER, R. A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XV. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CHARTIER, R. Os desafios da escrita. Tradução de Fúlvia M.L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2002a.

DINIZ, E. S. Os índios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional. Tese apresentada para doutoramento em Ciências na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo. 1972.

DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália/ Émile Durkheim; tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREIRE, J R B. Uma Constituição Legal para os índios? In: Versiani, M.H; Maciel, I. e Santos, N.M. (Orgs.). Cidadania em Debate. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2009.

FREIRE, J. R. B. Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro, UERJ – Instituto de Letras, 2003. Tese de Doutorado em Literatura Comparada.

FREITAS, M. A. B. Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação superior. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2017. 263 f.: il. color; 31 cm.

JUNQUEIRA, C. Pajés e feiticeiros. Estudos Avançados, 18 (52), 2004.

MAGALHÃES, J. Cinco questões a Roger Chartier. Cadernos de História da Educação – v. 13, n. 2 – jul./dez. 2014.

LURKER, M. Dicionário de Simbologia. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

OLIVEIRA, M. O conceito de representações coletivas: uma trajetória da divisão do trabalho. Às formas elementares. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 67-94, jul./dez. 2012.

RAPOSO, C. A. Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa I. – Manaus, 2009. 120 f.

SÁ, L. Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SIMÕES, M. C. S. R. O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 13, n.1, p. 58-76, jan-jun/2016.

VIEIRA. J. G. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980 / Jaci Guilherme Vieira. 2. ed. Revista e ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

# AS RELAÇÕES DE ALTERIDADE EM CONCERTO AMAZÔNICO

## Angaturama e Caminha sob a lente de Bakhtin

Luiz Eduardo Rodrigues Amaro<sup>248</sup>

Tatiana Da Silva Capaverde<sup>249</sup>

Publicado pelo Ateliê Editorial, contendo 199 páginas, *Concerto Amazônico* (2008) é um romance, que também considerariamos uma paródia sob o entendimento de Bakhtin<sup>250</sup>, em que figuras históricas, como D. Sebastião, Caminha, Pedro Álvares Cabral, Delegado Fleury<sup>251</sup> e outros, convivem em um cronotopo compartilhado.

---

<sup>248</sup> Universidade Federal de Roraima, Pós-Doutorando, PNPd/CAPES

<sup>249</sup> Universidade Federal de Roraima, Doutora

<sup>250</sup> Entendendo como paródia a principal característica da Sátira Menipeia, cuja estrutura se assemelha ao do romance, em oposição à epopeia e à tragédia, trazendo a palavra e a imagem a uma condição de representação da realidade por meio da carnavalização, encontramos, dentro dessa forma composicional, a crítica à moral (GOMES, 2008, p. 161) e estados psíquicos pouco habituais, como os sonhos extravagantes de Cabral (GOMES, 2008, p. 20-23) e de Caminha (GOMES, 2008, p. 43). O trágico está posto ao lado do cômico, as personagens se quebram de forma a não coincidirem consigo mesmas, instaurando um dialogismo, inerente ao diálogo interior, que destrói a unidade do épico.

<sup>251</sup> “Mais tarde surgiu a “Scuderie Le Cocq”, cujo símbolo era uma caveira. Seu presidente era o detetive Euclides Nascimento. Em 1971, ele comandava também uma quadrilha de contrabandistas à qual anexou-se o capitão Ailton Guimarães Jorge, com subalternos que estiveram lotados no DOI do 1º Exército. Em São Paulo, a estrela do “Esquadrão” era o delegado Sérgio Fleury, o matador de Carlos Marighella. As patrulhas de Fleury, como as de Duterte, penduravam cartazes em traficantes mortos. Faltava dizer que eram bandidos de quadrilhas rivais”. (Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/eliogaspari/2018/10/bolsonaro-nao-e-trump-a-alma-de-sua-retorica-esta-nas-filipinas.shtml>)

No cronotopo artístico-literário ocorre a fusão dos indícios espaciais e temporais num todo compreensivo e concreto. Aqui o tempo condensa-se, comprime-se, torna-se artisticamente visível: o próprio espaço intensifica-se, penetra no movimento do tempo, do enredo e da história. (BAKHTIN, 2014, p. 211)

Essa obra possui a arquitetura de um concerto barroco, mesclando características do romance histórico, da paródia, do dialogismo, da alteridade e da carnavalização. O presente estudo faz o recorte do dialogismo, objetivando uma interpretação das vozes de Angaturama e de Caminha, principalmente.

É importante ressaltar que, a exemplo de Dostoiévski<sup>252</sup>, Gomes constrói seus personagens em espalhamentos que nos indicam o *doppelgänger*<sup>253</sup>, o sósia, a começar pelos dois protagonistas. A única diferença é que eles não são exatamente o contrário um do outro de forma destrutiva. A sonoridade de Pedro Álvares Cabral assemelha-se a de Pero Vaz de Caminha (Pedroálva Pe(d)rova), além dos dois sobrenomes começarem com a letra C, o que nos lembra o recuso utilizado por Poe no conto *William Wilson*. Ao analisarmos o discurso, percebemos que há uma cumplicidade entre os dois personagens, o que nos remete justamente à forma composicional do escritor

---

<sup>252</sup> Em *O Duplo* (1846).

<sup>253</sup> Segundo lendas germânicas, o *Doppelgänger* é um monstro que possui o dom de se transformar em uma cópia idêntica de alguém que ele escolher ou quiser se apoderar (uma analogia à ideia de que cada pessoa tem em si própria sua forma negativa). Ele é a perfeita imitação da pessoa copiada em tudo, até mesmo em suas intimidades. O *Doppelgänger* originou-se da fusão das palavras alemãs *doppel* (significa duplo ou duplicata) e *gänger* (andante, ambulante ou que vaga). Antes de Dostoiévski usar essa ideia, Edgar Allan Poe empregou-a em seu famoso conto *William Wilson*.

russo, descrita por Bakhtin, sobretudo, em *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2013).

A questão bakhtiniana está inserida na perspectiva social do romance. O discurso expressa enunciados que estão carregados das vozes, que habitam a sociedade e fazem parte da história. Por meio do diálogo, inclusive satirizado e carnalizado, interpretações e construções se realizam, abrindo horizontes interpretativos para que compreendamos a nossa realidade, artisticamente representada nesse trabalho. Bakhtin ensina-nos:

O prosador, ao contrário, como veremos, tenta dizer inclusive aquilo que lhe é próprio na linguagem de outrem (por exemplo, na linguagem não literária de um narrador, representante de um determinado grupo sócio-ideológico), e frequentemente ele mede o seu mundo em escalas linguísticas alheias. [...] As linguagens sociais são objetivas, caracterizadas, socialmente localizadas e limitadas: a linguagem da poesia, criada artificialmente, será diretamente intencional, peremptória, única e singular. (BAKHTIN, 2014, p. 94)

Quando analisamos pela perspectiva bakhtiniana, nós imbricamos uma série de correlações conceituais. O romance polifônico prevê o dialogismo e este, a resposta do outro. Trata-se de uma condição *sine qua non* para a construção da significação textual.

[...] Foi o que aconteceu comigo: ao deparar a imensidão de águas, as gaiolas, os vapores, as caravelas deslocando-se lentamente, deixando atrás de si uma esteira de espuma, senti como se acendesse, em minha alma lusíada, a urgência de partir. Agradecido, ergui um apreço para aquela Força que, por meio de Cabral, me iluminara e insuflara em mim, mesmo que a contrapelo, a ânsia do Longe, o prazer da aventura.

Cabral acompanhou-me ao aeroporto e fez-me mil e uma recomendações. Por fim, terminou por me dizer:

\_ Se encontrar resistências ao convite, faça promessas de dinheiro e pague o que pedirem.

\_ E se não for somente uma questão de dinheiro? – perguntei já antevendo os entraves, como, talvez, a loucura de El-Rei D. Sebastião, os caprichos de Callas e sei lá mais o quê.

\_ Se não for uma questão de dinheiros, ponha a trabalhar sua imaginação, Caminha! Use de quaisquer subterfúgios para trazê-los. Agora que os escolhi, não conseguiria levar adiante a empresa sem o concurso de uma só dessas pessoas.

\_ Não vejo por quê. Que alterações haverá no empreendimento se uma dessas pessoas não puder vir à comemoração?

Cabral agarrou-me o braço, sacudiu-o e, exaltando-se, proferiu um longo discurso. (GOMES, 2008, p. 42)

Pelo exemplo acima, notamos como as vozes de Caminha e Cabral se embatem em vias de oposição, uma racional e outra emotiva, uma que antevê entraves e outra que apresenta soluções, como se as duas se completassem. E uma voz histórico-social se faz ouvir por Cabral, que impulsiona Caminha: a ânsia do Longe é o destino português das navegações. A questão da viagem faz parte do *ser português*, ou seja, é uma voz identitária.

A partida sempre foi um desejo e uma necessidade do português, equilibrada pela saudade do chão de origem. Muito se tem comentado e mesmo criado sobre estas duas forças opostas e complementares da nossa personalidade colectiva, desde a já clássica obra de Eduardo Lourenço *O Labirinto da Saudade* até ao trabalho musical do grupo rock “Heróis do Mar”. É dessa saudade, entendida aqui não como nostalgia dum espaço de partida, que ainda hoje temos uma imagem viva quando, por exemplo, o emigrante português parte da grande cidade europeia ou americana para vir conhecer ou recordar a aldeia

beirã ou transmontana donde saiu ou donde saíram os seus antepassados. // Estes dois aspectos que temos vindo a referir – aventura/saudade, viagem/regresso – encontram ecos no conjunto das publicações periódicas que constituem o objeto do nosso estudo. Nas revistas do século XX, é possível detectar duas grandes linhas de força antagônicas, ainda que conciliadas por vezes sob o tecto do mesmo título, e que consistem respectivamente numa tendência para a abertura a horizontes estrangeiros e numa orientação de regresso a um espaço cultural de origem. (ROCHA, 1985, p.224)

Existe um jogo entre a realidade amazônica e a perspectiva europeia, o discurso do outro, mediado pelo do narrador-personagem, relativiza-se na contradição entre eles (estrangeiro) e nós (povo amazônico, brasileiro). Pelo pacto narrativo<sup>254</sup>, aceitamos as possibilidades argumentativas do diálogo entre o português e o indígena, representados no livro por Caminha e Angaturama, que aponta para algo “possivelmente” real, porém plasticamente trabalhado de forma que um antecipa o pensamento do outro por meio do micro diálogo. Essa construção é notoriamente dostoiévskiana:

Já dissemos que o diálogo interior (ou seja, o microdiálogo) e os princípios de sua construção constituíram a base na

---

<sup>254</sup> “Em narratologia, a expressão “pacto narrativo”, ou pacto de leitura, designa o contrato que todo enunciado literário supõe acontecer entre o emissor e o receptor, vale dizer, entre o sujeito da enunciação, ou narrador, e o narratário, ou entre o autor, o texto e o leitor; tal acordo implica as regras que presidem a realização do enunciado, tais como, questões do gênero, tipo, forma, de modo que o leitor tenha, com a representação literária, uma outra relação de cumplicidade diferente da que mantém com a realidade. Por essa convenção, está-se no reino do “faz de conta”, onde o discurso cria um mundo fictício, em que o leitor se envolve, vivendo uma outra realidade”. (Fonte: <http://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/pacto-narrativo/>)

qual Dostoiévski introduziu inicialmente outras vozes reais. Agora devemos examinar com mais atenção essa inter-relação do diálogo interior e do exterior composicionalmente expreso, pois é nele que se reside a essência da ciência do diálogo de Dostoiévski. (BAKHTIN, 2013, p. 295)

Vejam os exatamente o trecho em que Caminha antecipa o pensamento de Angaturama:

Angaturama era um velho com a pele curtida, cheia de rugas, os cabelos brancos caindo-lhe pelas espáduas. Vestia apenas uma tanga de pele de animal, trazia colares de ossos e dentes de animais no peito em que havia cortes profundos, como se tivessem sido feridos por garras. Em seu lábio, havia uma rodela de madeira que ele movia para cima e para baixo, à medida que falava ou comia punhados de farinha, lançando no interlocutor uma chuva de perdigotos. Recebeu-me afavelmente e tratou-me com lhanza, posto que mantivesse um ar arreado. Não demorou muito para saber por que o sertanista falhara em sua missão. Ao oferecer ao pajé presentes, tais como espelhos, machadinhas e colares de miçangas em troca de seus serviços, subestimara-lhe não só o orgulho, como também lhe alimentara as desconfianças no que dizia respeito a nossa estada na Amazônia e, sobretudo, à instalação de Cabralia. Acredito mesmo que pensava que estávamos ali para lhes roubar as terras e para escravizá-los. Assim, procurei acalmá-lo, começando por lhe atacar as suspeitas com um discurso que eu não sabia quem fosse me soprava aos ouvidos.

\_ Não somos roubados, que, passando pelas fracas tabas descuidadas, a ferro e a fogo as gentes vão matando, por roubar-lhes as fazendas cobiçadas!

Ele olhou-me desconfiado e perguntou:

\_ Se não veio pra roubar o povo da floresta, o que veio fazer aqui?

\_ Venho atraído por sua fama que se propagou além dos rios e da floresta.

\_ E o que dizem de Angaturama?

\_ Que o senhor é o único pajé da Amazônia que tem

efetivamente o dom de cura.

\_ E dizem também como Angaturama ganhou o poder de cura?

(GOMES, 2008, p. 160)

Destacamos dois pontos principais. O primeiro refere-se à penetração do discurso de Caminha no de Angaturama. Observe que Caminha não insinua, ele “sabe” o motivo da falha do sertanista. E o acreditar, que ele utiliza logo após, é afirmado justamente pela réplica do xamã: “Se não veio para roubar o povo da floresta, o que veio fazer aqui?”. Em outras palavras, a voz de Caminha penetra discursivamente na voz de Angaturama, antecipando sua dúvida em relação às intenções do português.

Esse princípio de combinação de vozes é mantido em toda a obra posterior de Dostoiévski, porém em forma complexificada e aprofundada. É a ele que o romancista deve a excepcional expressividade dos seus diálogos. Dostoiévski sempre introduz dois heróis de maneira que cada um esteja intimamente ligado à voz interior do outro, embora ele nunca mais venha a ser personificação direta dela (exceção do diabo de Ivan Karamázov). Por isso, no diálogo entre eles as réplicas de um atingem e chegam inclusive a coincidir parcialmente com as réplicas do diálogo interior do outro. A ligação profunda e essencial ou a coincidência parcial entre as palavras do outro em um herói e o discurso interior e secreto do outro herói são momentos obrigatórios em todos os diálogos importantes de Dostoiévski: os diálogos fundamentais baseiam-se diretamente nesse momento. (BAKHTIN, 2013, p. 295-296)

O segundo ponto é em referência à pessoa do discurso. Notemos que Angaturama utiliza a terceira pessoa para falar de si próprio: não é apenas uma forma literária de

diferenciar as vozes e caracterizar a fala de um indígena, é um indício do espelhamento, do diálogo interior. Ajuda em nossa interpretação o fato a seguir: não é o pajé quem começa a contar sua própria história, é o português quem faz isso, subtraindo a voz do indígena para depois acontecer o relato pela perspectiva dele. Obviamente que isso nos sugere, dentro da nossa argumentação dialógica, uma aproximação das vozes. Comprove:

Em síntese, foi isso o que o pajé me contou: que no tempo em que os animais ainda falavam (havia perdido esse dom quando um dos animais, o tamanduá, roubara dos céus, mais precisamente, de Tupã, a receita de como cozer a *aytii*, planta mágica, da qual se fazia uma poção que tornava invisível quem a bebesse), os povos da floresta viviam no paraíso, guerreando, caçando, plantando. Não havia doenças e muito menos a morte, porque, quando um homem morria, bastava banhá-lo nas águas de uma fonte sagrada, conhecida como *Y'reêpema*, para que voltassem à vida muito mais jovem e mais belo. Essa ressurreição era de tal modo benéfica que os guerreiros, em vez de querer vencer as batalhas, preferiam ser mortos pelos inimigos, para renascerem mais perfeitos.

\_ E enquanto estavam mortos, onde ficavam?

\_ Ficavam no mundo dos Espíritos, dentro das árvores, dos bichos, mas ninguém queria ser bicho, nem planta, todos queriam ser homens, porque, no tempo em que os bichos falavam, os povos da floresta tinham orgulho do que eram. Tinha muita comida, muita caça e não havia doenças. Mas esse tempo passou; por desgraça, o tamanduá, tentado por Anhangá, quis roubar o segredo da *aytii* de Tupã, e Tupã amaldiçoou tanto bicho, como gente; dos bichos, tirou o jeito de falar, bicho mais não fala, bicho grita, pia, urra, grunhe e, dos homens, tirou a imortalidade e trouxe doença. (GOMES, 2008, p. 169-170).

Observe como o diálogo é orientado para si mesmo: a história contada pelo pajé é perfeitamente inteligível pela

crença cristã do português<sup>255</sup>, ademais, seu olhar diacrônico faz uma releitura do mito, explicitando a questão crítica, a consciência profunda, que agride o português: as mortes dos indígenas são consequências das doenças trazidas pelos europeus. É o mesmo procedimento do diálogo em Dostoiévski no exemplo de Aliócha e Ivan, resgatado por Bakhtin:

Aqui o procedimento de Dostoiévski por nós examinado está patente e revelado com toda clareza no próprio conteúdo. Aliócha diz francamente que responde à pergunta que o próprio Ivan faz a si mesmo no seu diálogo interior. O trecho citado é ainda o mais típico exemplo de discurso penetrante e de seu papel artístico no diálogo. A circunstância seguinte é muito importante. As próprias palavras secretas de Ivan, na boca do outro, provocam nele reação e ódio a Aliócha, precisamente porque aquelas palavras realmente o atingiram em cheio e são uma resposta de fato à sua pergunta. Agora ele não aceita a discussão do seu assunto interior pela boca do outro. Aliócha o sabe perfeitamente, mas prevê que Ivan – “consciência profunda” – dará a si mesmo, mais dia menos dia, a resposta afirmativa categórica: eu matei. Aliás, segundo a ideia de Dostoiévski, não é possível dar a si mesmo outra resposta. E eis que deve ser útil a palavra de Aliócha, precisamente como a palavra “do outro”. (BAKHTIN, 2013, p. 297)

### Continuemos com o diálogo:

Perguntei-lhe então como a doença surgira entre os *waiãpi*.

---

<sup>255</sup> Os Anhangá (*Ahiag*) são seres da mitologia tupi, que protegem os animais de caçadores. Diz-se que eles aparecem para antever a desgraça da pessoa. Por uma interpretação equivocada do mito, eles são retratados como vários demônios (Legião), que seguem *Yurupari*, a personificação do próprio mal (Satanás). O tamanduá, tentado por Anhangá, é como Eva, tentada pela Serpente, que ao roubar o segredo de *aytii* (a maçã), foi punido(a).

\_ Doença veio com os *peró*, *peró* veio numa grande igara<sup>256</sup>, e, junto com ele, os homens de preto que trouxeram a cruz do falso deus<sup>257</sup>, e os homens brancos queriam a maldição do ouro<sup>258</sup>, e nossa gente ganhou doença de branco, porque Tupã castigou a gente *waiãpi* que adorou o falso deus de *Yezu*<sup>259</sup>. E o povo *waiãpi* começou a morrer de febre, de tosse, cuspiendo sangue. (GOMES, 2008, p. 161)

A construção dessa passagem é primorosa. Segundo o *Dicionário de Tupi Antigo*, de Eduardo de Almeida Navarro<sup>260</sup>, *peró* foi o nome que os índios deram aos portugueses, porque muitos deles, inclusive o próprio Caminha, chamavam-se Pero. Isso significa que, ao utilizar o termo dentro da conversação, o narrador aponta, ao mesmo tempo, para o histórico (os portugueses que colonizaram o Brasil) e para o seu interlocutor (Caminha), o português da enunciação. Visto desse prisma, a voz de Angaturama é refratada para Caminha. Observe como acontece nos diálogos do escritor russo:

Estamos diante de uma distribuição dos heróis sumamente típica em Dostoiévski e de uma inter-relação dos seus discursos. Nos diálogos de Dostoiévski não se chocam e discutem duas vezes monológicas integrais, mas duas vezes fracionadas (em todo caso, pelo menos uma fracionada). As réplicas abertas de um respondem às réplicas veladas de outro. A contraposição, a um herói, de dois heróis entre os quais cada um está ligado às réplicas do diálogo interior do outro é o conjunto mais típico em Dostoiévski.

---

<sup>256</sup> embarcação

<sup>257</sup> os padres

<sup>258</sup> *Auri sacra fames* (Virgílio); fome de ouro (Velho do Restelo)

<sup>259</sup> Jesus

<sup>260</sup> Disponível em <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/pero/>. Acesso em: 25 out. 2018.

Para uma correta compreensão da ideia de Dostoiévski, é muito importante levar em conta a sua apreciação do papel do outro como “outro”, pois ele obtém os principais efeitos artísticos fazendo a mesma palavra passar por diferentes vozes que se opõem umas às outras. [...] (BAKHTIN, 2013, p. 298)

[...] e com isso mantém a tendência segundo a qual o homem, diante do seu estado interior íntimo, não pode aceitar a si próprio e, sem consagrar a si mesmo, é causa de seu próprio sofrimento e procura a consagração e a sanção para si no coração de um outro. (BAKHTIN, 2013, p. 300)

A construção do dialogismo em *Concerto Amazônico* (2008) também coincide nas missivas, pois há uma aproximação da estrutura confessional, pelo fato de que a expressão individual se manifesta no conhecimento do outro e de si mesmo, que se torna objeto da enunciação. Isso acontece, inclusive, em cartas de outros personagens a Caminha, como é o caso de Swedenborg, cuja missiva expressa seu estado de espírito, sua visão de mundo sobre a realidade dos índios, metonimicamente representada em Angaturama e sua própria obra. Comprove no trecho a seguir:

Prezado Sr. Caminha:

É com tristeza e com muita dor que comunico a V. S. que minha busca chegou a seu termo, pois que o Senhor me concedeu a graça de visitar o Inferno, para que pudesse relatar as coisas que lá vi e, desse modo, corrigir as parcas e pobres visões do Inferno que registrei em *De Coelo et de Inferno*. Em companhia de Angaturama que, na altura em que V. S. receber esta carta, com certeza terá falecido, vítima dos males que o homem, em sua ganância, criou, vi que o Inferno não são, como ilusoriamente acreditava, as grandes cavernas escuras, onde se escondem os demônios: mais que isso, são altas torres vomitando negra fumaça, largas pontes onde se

deslocam bólidos de ferro, falsos templos, onde se adora o Deus do Metal e uma gente de vícios estranhados que a levam a desconhecer as palavras que o senhor ditou no passado aos Antigos. E essa gente, posso dizer com toda certeza, perdeu de vez a Ciência das Correspondências, e a linguagem que fala só tem um sentido e, por isso, não tem Correspondência com coisa alguma. [...] (GOMES, 2008, p. 188)

O trecho, recortado acima, está no final do livro e retoma a questão da morte dos indígenas. Aqui, Angaturama apenas é citado, supostamente nem está mais vivo. É importante ressaltar que a voz, agora enunciada, tem o mesmo direcionamento histórico da anterior, porque claramente ela releva que o motivo da morte do pajé foi a ganância do homem branco, que trouxe os males, os quais não haveriam sem a presença dele.

Bakhtin ensina-nos que “o papel do outro homem como “outro”, não importa quem seja, manifesta-se [...] com nitidez especial. Nos diálogos confessionais, a voz “do outro” real sempre se apresenta em posição análoga, acentuadamente fora do enredo” (BAKHTIN, 2013, p. 309) Ele complementa, dizendo que “sem exceção”, é o enredo quem as prepara. Percebemos que o procedimento, no livro de Gomes, é similar.

## **Bibliografia**

BAKHTIN, M. Estética da Criação Verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. Problemas da Poética de Dostoiévski. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *Questões de Literatura e de Estética - A teoria do Romance*. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.

BRAIT, B. (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

ESTEVES, A. R. *O romance histórico brasileiro contemporâneo (1975-2000)*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FIORIN, J. L. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1988.

GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editoras, 1978.

GOMES, A. C. *Concerto Amazônico*. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

PONZIO, A. *A Revolução Bakhtiniana*. São Paulo: Editora Contexto, 2016.

RICHARDSON, R.J. *Pesquisa social: método e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1989.

ROCHA, Clara. *Revistas literárias do século XX em Portugal*. Lisboa: IN-CM, 1985.

**PARTE IX**  
**HISTÓRIA, EDUCAÇÃO,**  
**SOCIEDADE E CULTURA**  
**O ensino de História em Roraima**



# SOCIALIZANDO AS DIFERENÇAS E COSNTRUINDO SONHOS: História e Memória da Vila Samaúma na sala de aula<sup>261</sup>

Claudete Alencar Da Silva<sup>262</sup>  
Manoel Aires Da Silva Neto<sup>263</sup>

## Introdução

A Vila Samaúma, núcleo urbano do projeto de assentamento PA-Samaúma, como muitas outras vilas e PAs do estado de Roraima, tem sua história atrelada ao processo de ocupação do próprio assentamento, na segunda metade dos anos 1980, quando milhares de trabalhadores e trabalhadoras rurais acorreram à área em busca de terra para trabalhar. Foi por meio desta luta que os primeiros ocupantes da área sentiram a necessidade de se criar uma sede base que atendesse as demandas básicas das famílias ali assentadas, como a implantação de escolas, creches, rede de energia, unidade de saúde, de telefonia, abertura de estradas vicinais e assistência técnica.

Em 1997, um ano após a oficialização do PA, teve início a estruturação da Vila, com a implantação de uma

<sup>261</sup> Este trabalho é fruto de uma pesquisa em andamento sobre o processo de Constituição da Colônia Nova Esperança (atual PA-Samaúma), iniciada durante a Graduação em História, sob orientação do prof. Msc. Manoel Aires da Silva Neto, co-autor deste artigo.

<sup>262</sup> Licenciada em História pela Universidade estadual de Roraima (2017).

<sup>263</sup> Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de Roraima (2011) e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (2014).

infraestrutura básica para atender a população samaumense. Desse modo, vale destacar inicialmente a construção da Escola Estadual Nova Esperança como marco inicial do processo de urbanização que tornaria a Vila, anos depois, espaço de socialização, trabalho e estudo da comunidade local. História cujos agentes principais são hoje pais e avós de muitas crianças e jovens atendidos por esta unidade escolar.

Nesse sentido, um dos objetivos do presente artigo é promover o conhecimento e valorização da história e do dia-a-dia não só da Vila, como do próprio assentamento pelas crianças e jovens da comunidade nas aulas da disciplina História. Possibilitando “aos alunos a realização de leituras críticas dos espaços, das culturas e das histórias do seu cotidiano” (BRASIL, 1997, p. 15), conforme estipulado nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). Este mesmo documento recomenda que a escolha dos conteúdos relevantes a serem estudados nas séries iniciais deve partir “das problemáticas locais em que estão inseridas as crianças e as escolas (BRASIL, 1997, p. 35).

### **Pa-Samaúma e Vila Samaúma no contexto atual**

A Escola Estadual Nova Esperança foi a primeira instituição a beneficiar os samaumenses, propiciando aos colonos a oportunidade de colocar os filhos para estudar. Mais tarde surgiram outras instituições públicas que vieram dar suporte às necessidades locais. Essas conquistas aos poucos foram-se estabelecendo e os moradores percebendo as mudanças no ritmo de vida e no cotidiano da vila.

Contudo, para que o progresso acontecesse de fato se fazia necessário viabilizar o fornecimento de energia e água encanada, serviços básicos para se viver de forma digna, além de possibilitar o plantio e irrigação de hortas caseiras, comuns nas imediações da Vila e nas vicinais do PA. Segundo Oliveira (2009, p. 67), “em 2002, a Vila contava com um posto médico e um posto telefônico, todas as residências da Vila e os lotes circundantes tinham o fornecimento garantido de água encanada e de energia elétrica ligada a rede de Guri”.<sup>264</sup>

Hoje há duas vias asfaltadas que dão passagem aos municípios de Alto Alegre (RR-205) e a Mucajaí (RR-325). Ambas têm saída para a capital Boa Vista. Quanto às estradas vicinais do PA, somente foi feita a pavimentação (estrada de chão empicarrada), o que dificulta o tráfego no período de inverno. A comunidade é servida além de táxi lotação para Mucajaí, por duas linhas de ônibus para a cidade de Alto Alegre e para a capital, uma de manhã e outra no período da tarde.

As RRs 325 e 205, pode-se afirmar, fizeram Samaúma sair do isolamento, sobretudo no período invernos, ligando-a à capital Boa Vista. A RR-325 foi asfaltada e sinalizada recentemente, dando maior segurança aos usuários – motoristas, motoqueiros, ciclistas, entre outros – e, principalmente, diminuiu o abandono dos lotes, por possibilitar melhor qualidade de vida a acesso aos serviços da

---

<sup>264</sup> Linhão de Guri, interligando o Brasil (Roraima) e a Venezuela. O fornecimento de energia da Venezuela, através da Linha de Transmissão de Guri, para beneficiar o estado de Roraima, foi o resultado de um acordo assinado em 1997 pelos governos do Brasil e da Venezuela. O Linhão transporta energia desde a Hidrelétrica de Macágua II, na cidade de Puerto Ordaz, na Venezuela para boa parte do estado de Roraima. Disponível em: <<http://piniweb.pini.com.br/construcao/noticias/linha-de-transmissao-de-guri-beneficia-roraima-82559-1.aspx>>. Acesso em: 25 de julho de 2018.

capital. E, com a estrada principal pavimentada e transporte trafegando (ônibus e lotação) do interior para as vilas e cidades vizinhas e vice-versa, facilitou a convivência nos lotes.

Para compreender as estratégias de adaptação do homem do campo em um ambiente totalmente diferente do de origem, Santos (2010, p. 102) complementa: “a solidariedade, a adaptação à floresta não representou apenas a sobrevivência, matar a fome, mas se fundamentam na consciência da necessidade de permanecer na terra, para dar continuidade a sua cultura, trabalho e identidade rural”.

Em busca de terra livre para trabalhar e propiciar sua subsistência, o homem do campo, também considerado agricultor caseiro, em defesa de seus interesses e costumes domina e se acomoda facilmente na floresta. Geralmente, as práticas que desenvolvem na agricultura familiar em decorrência da tradição elevam o bem-estar da comunidade tradicional,<sup>265</sup> ao mesmo tempo em que possibilitam seu abastecimento.

---

<sup>265</sup> Para Freitag (2008, p. 80), “o conceito de agricultura tradicional (que valoriza os saberes tradicionais das comunidades que respeitam o ecossistema, apresentadas atualmente como exemplo na agricultura orgânica e na medicina alternativa), nem sempre foi aceito como é hoje. Isso porque remonta a um passado onde essas práticas agrícolas eram sinônimo de atraso e subdesenvolvimento, principalmente, durante a ditadura militar. Porque justamente contrariava os princípios do desenvolvimentismo das décadas de 1970 e 1980, cujas políticas visam incentivar as agriculturas extensivas e de monocultura no país. A partir da Rio/92, crescem no Brasil novos olhares para a agricultura tradicional, cujas maneiras de trabalhar com a terra já há muito existiram. Ou seja, inicia-se um reconhecimento das práticas agrícolas tradicionais, uma vez que os princípios do desenvolvimento alternativo concordam com práticas de impacto mínimo ao meio ambiente realizadas pela agricultura familiar. Significa que as famílias modificam gradativamente sua forma de se organizar enquanto grupo em torno de objetivos comum, bem como sua relação com o Estado, visando sua autonomia face ao clientelismo e assistencialismo político. Portanto, surge a valorização do processo de construção da cidadania a partir da agroecologia como inovação e transformação dos agentes sociais produtores.

Com o Estatuto da Terra<sup>266</sup> e o favorecimento da população nos níveis básicos de saúde e educação, o que existia só melhorou, pois, em 2009, na Vila Samaúma, segundo Oliveira (2009, p. 72), “existia uma creche municipal com duas professoras e toda a estrutura física e administrativa. No mesmo prédio funciona uma turma de alfabetização do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA)”. Com o crescimento da população houve a necessidade de uma escola que apoiasse as crianças nas séries iniciais, desse modo, foi construída a primeira e única creche existente na região, acabada em 2006 e passando a funcionar somente ano seguinte, 2007.

Após as iniciativas do governo estadual na região de Samaúma, foi possível a construção de uma ponte de concreto sobre o rio Mucajaí promovendo uma melhor circulação de pessoas e veículos e, a partir de então, a população de Samaúma de modo geral passou a contar com essa passagem que antes não existia. Estrutura que facilita grandemente a vida cotidiana dos agricultores e suas produções. Significa que resolveu uma parte dos problemas da comunidade, melhorando a qualidade dos atendimentos oferecidos pelos órgãos públicos e garantindo a venda da produção da agricultura familiar.

Antes da construção da referida ponte, as dificuldades de acesso à Vila eram enormes, como lembra a senhora Apolínia Faustino Paula: “era difícil para vim. Nós enfrentamos tudo isso pela misericórdia de Deus. Porque

---

<sup>266</sup> A Lei nº 5.404, de 30 de novembro de 1964, que regulamentava os artigos do Estatuto da Terra, desse ano, relativo à colonização e outras formas de acesso à propriedade (SILVA NETO, 2014, p. 43).

não tinha canoa para atravessar, não tinha uma pessoa ali para quando chegar e trazer a pessoa para cá”.<sup>267</sup> Além do isolamento, havia a demora na travessia do rio que era feita através de uma balsa (pontão). Conforme afirma dona Apolínia, a criação de Samaúma se deu aos trancos, enfrentando as dificuldades e contando para tanto com a “misericórdia de Deus”.<sup>268</sup>

Para resolver a situação, segundo Oliveira (2009), “em 2006, foi inaugurada a ponte sobre o rio Mucajaí, que liga o PA-Samaúma ao município de Alto Alegre. E a balsa de pequeno porte, comporta apenas um carro de médio ou grande porte por vez e caiu em desuso”. A construção de uma ponte de concreto representou para a comunidade samaumense a possibilidade de acesso da “produção dos agricultores para as feiras em Boa Vista”,<sup>269</sup> conforme reiterou dona Apolínia Faustino Paula.

Historicamente, a produção de alimentos sempre foi um dos grandes desafios da humanidade. Assim, o cultivo de hortifrutigranjeiros, hortaliças, a produção de frutas e a criação de animais de grande e pequeno porte são encontrados nos lotes e chácaras no entorno da Vila. De modo que os produtores dão muita importância à agricultura familiar, obedecendo às atividades agrícolas que são bem diversificadas. Enquanto a colheita do que produzem é dividida em partes, uma parcela é para o consumo da

---

<sup>267</sup> Entrevista com a senhora Apolínia Faustino Paula, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, em 05 de dezembro de 2016.

<sup>268</sup> Idem.

<sup>269</sup> Ibidem.

família e a outra para a comercialização. Sem deixar de reservar uma certa quantia de sementes para a próxima semeadura, de plantios temporários e permanentes.

Nesse sentido, dona Apolónia Faustino Paula, como foi dito, relembra o quanto era difícil a ida e vinda dos agricultores até o município mais próximo, Alto Alegre, e as dificuldades que enfrentavam para escoar a produção: “porque não tinha como levar, não havia canoa para atravessar o rio [...], um pouco que poderia levar era amarrado na costa de um cavalo”.<sup>270</sup> Além das dificuldades de acesso aos recursos financeiros, os colonos estavam desprovidos de máquinas e equipamentos. Segundo a entrevistada, “depois chegou a canoa, balsa, caminhão do governo, chegou tudo”.<sup>271</sup>

Não se conformando com o fracasso na colônia, pela falta de preparo para encarar a complexidade de produzir, é comum observar alguns assentados rurais ao longo dos anos vender seu lote de terra por um preço baixo a médios pecuaristas. Estes compram dois ou mais lotes pegados uns nos outros, “acabam transformando vicinais inteiras em fazendas”.<sup>272</sup> Aqueles que permanecem no lote, por falta de opção, acabam se dedicando também à atividade pecuária, conforme relatou a jovem Jocicléia Alencar Scherer.

---

<sup>270</sup> Entrevista com a senhora Apolónia Faustino Paula, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, em 05 de dezembro de 2016.

<sup>271</sup> Idem.

<sup>272</sup> Entrevista com a senhorita Jocicléia Alencar Scherer, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, no dia 17 de março de 2017.

Ao acreditarem que a criação de gado é o único negócio lucrativo, passam a transformar sua pequena propriedade em uma fazenda de médio porte. Essa situação é preocupante na área da Vila Samaúma. Para Jocicléia, a presença dos “latifundiários vai se tornando um problema em Samaúma, assim como no Maranhão”.<sup>273</sup> Ao longo dos anos os pequenos produtores estão substituindo a agricultura familiar pela criação de gado e, assim procedendo, esperam se tornar grandes proprietários de uma vasta propriedade de terra no projeto de assentamento.

Assim, os lotes em torno da estrada principal e ao longo dos terrenos nas vicinais são praticamente a maioria cobertos de gramas (capim), para a criação de gado. Resultado dessa guinada em direção à atividade pecuária é o prédio do Escritório de Atendimento à Comunidade (EAC) na agricultura e pecuária. Funcionando também a Agência de Defesa Agropecuária de Roraima (ADERR), que controla e fiscaliza a pecuária, nas vacinações contra aftosa e demais necessidades.

Vale destacar também que o PA e a Vila Samaúma, quanto a seu processo de constituição, desde 1996, não pararam de crescer, e vêm se desenvolvendo tanto socialmente quanto politicamente, mas não conseguiram eleger representantes para a Câmara de Mucajaí até a última eleição (2016). A título de exemplo, o PA-Vila Nova, vizinho e contemporâneo ao PA-Samaúma já elegeu vereadores que representam as duas comunidades na sede do município.

---

<sup>273</sup> Idem.

Nos dias atuais, a Vila e o PA-Samaúma trilham passagem para a urbanização, pois sua sede (a Vila) é constituída de escolas, posto médico, uma sede provisória do INCRA, posto telefônico e pequenos comércios. A Vila Samaúma, pelo seu dinamismo, acabou crescendo e se tornando uma das principais vilas do município de Mucajaí, em se tratando não apenas de população, como também de produtividade.

A produção agrícola local é rica e variada, a ponto de abastecer o comércio e as feiras roraimenses, tendo alguns de seus produtos exportados até para fora do estado, como se pode perceber na fala da entrevistada Jocicléia Alencar Scherer: “são exportados para o estado do Amazonas-Manaus”.<sup>274</sup>

O PA-Samaúma é dotado das mais variadas paisagens naturais, com trechos semeados de pastagens com gado, carneiro, cavalo. Além dos mais admiráveis sítios de plantações com diferentes qualidades de culturas permanentes, como mangas, laranjas, limão, coco, cupuaçu, caju, goiaba, entre outros. Tudo isso nos arredores das habitações das famílias, estabelecidas no alargamento do PA (ver fotografia 1). Ao se observar a fotografia é possível perceber a presença de fruteiras como laranjeiras, mangueiras, pés de coco, cajueiros e muitas outras árvores frutíferas.

---

<sup>274</sup> Entrevista com a senhorita Jocicléia Alencar Scherer, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, no dia 17 de março de 2017.

Fotografia 1: Paisagem típica do entorno das moradias dos colonos do PA.



Fonte: Foto de Claudete Alencar da Silva (2017).

A vicinal tronco do PA-Samaúma (vicinal 01), hoje é denominada de Av. 1º de Julho, centro da Vila Samaúma. O local é o ponto de encontro dos samaumenses, aonde colocam as conversas em dia, fazem a comercialização de sua produção, funciona também como forma de lazer das pessoas. Recebe adultos, jovens e crianças, que circulam pelas curtas ruas sem sinalização – com exceção da Av. 1º de Julho, dotada de faixa de pedestres, quebra-molas e faixas longitudinais (ver fotografia 2). E alguns acabam por permanecer muitas das vezes até altas horas da noite. Além de receber inúmeros visitantes nos finais de semana, principalmente no período da noite, em busca dos amigos, familiares, bares, festas, o futebol, a internet, redes sociais, o culto, a missa... Enfim, desfrutar da sociabilidade da Vila Samaúma.

Fotografia 2: Av. 1º de Julho, centro de Samaúma



Fonte: Foto de Claudete Alencar da Silva (2017).

A Vila está dotada de uma rede de comércios que distribuem no varejo e atacado, e ainda é notório a existência de açougues onde se encontra a carne de boi, porco, frango, calabresa, linguiça, e os mais variados laticínios. Ainda existem panificadoras que abastecem a população com pães e outras guloseimas.

Para a jovem Jocicléia, a comercialização “trouxe as facilidades de comprar, sempre que [se] precisar de algo [...]. Considerando ainda as frutarias, restaurantes, lanchonetes e distribuidoras de bebidas”.<sup>275</sup> Anteriormente as pessoas tinham que se deslocar até o município de Alto Alegre, situado a cerca de 30 quilômetros para adquirir produtos básicos, passando às vezes dois dias para retornar à colônia.

<sup>275</sup> Entrevista com a senhorita Jocicléia Alencar Scherer, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, no dia 17 de março de 2017.

Quanta à saúde, há uma farmácia que funciona 24 horas servindo a população de modo geral, com medicamentos que não são encontrados na rede pública. Uma Unidade Básica de Saúde (UBS), que no princípio funcionava num prédio cedido pelo INCRA. Porém, no final do governo de Josué Jesús Paneque Matos, em 2016, ex-prefeito de Mucajaí, na sua administração foi construído o Posto Sabino Paulo da Silva, nome do primeiro morador da colônia. Atualmente tem sua sede própria, inaugurado em junho de 2016, e mantém sua estrutura básica de funcionamento. Apesar das limitações, a unidade tem atendimento regular, dispondo de uma estrutura benéfica ao atendimento público, como mostra a fotografia 3.

Fotografia 3: Unidade de Saúde Sabino Paulo da Silva.



Fonte: Foto de Claudete Alencar da Silva (2017).

Segundo a direção do posto, a Unidade Básica de Saúde funciona 24 horas e com as seguintes funções: sala de curativo, sala de odontologia, sala de preventivo, farmácia, sala de endemias, sala de ACS (Agente Comunitário de Saúde), sala de expurgo, sala de esterilização, sala da administração, uma copa, recepção e 5 banheiros. Vale ressaltar que os médicos (clínico geral), dentista e fisioterapeuta, atendem uma vez por semana (médico vindo da sede do município de Mucajá).

Além dos vários estabelecimentos comerciais instalados e em funcionamento, o PA e a Vila contam com eletrificação rural, recebendo a energia de Guri (Venezuela). Hoje o agricultor, do mais próximo à Vila ao mais distante são beneficiados com a linha de energia rural, energizando toda a área de extensão agrícola.

Com a chegada da eletrificação se observa o crescimento cultural devido às mesmas ofertas dadas a outras localidades. Dessa forma, segundo a senhora Eliza Martins de Oliveira,<sup>276</sup> com o advento de eletrodomésticos, “todos têm televisão em casa, tem palestra direto nas escolas sobre as situações. A questão da prostituição, da gravidez na adolescência, a saúde está aí, trabalhando em cima direto [...]. Todo menino hoje em Samaúma tem um celular, usam o WhatsApp”, concluiu dona Eliza.

Deste modo, no âmbito das comunicações, a Vila e localidades próximas são servidas pelo complexo de telefonia celular – anteriormente funcionava a EMBRATEL

---

<sup>276</sup> Entrevista com a senhora Eliza Martins de Oliveira, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, em 02 de novembro de 2016.

(Empresa Brasileira de Telefonia) que caiu em desuso. Existem também antenas rurais, conectadas à uma das operadoras de telefonia celular e ainda o serviço de Wi-fi, instalado em algumas residências no ano passado (2016), tanto na Vila como nas casas, fazendas e chácaras ao longo das vicinais do PA.

Com o advento e massificação da telefonia celular os antigos telefones públicos, que há algumas décadas ostentavam filas de usuários esperando sua vez de ligar, hoje, quase obsoletos, são como peças de museus a céu aberto, representando um contraste entre o novo (o aparelho de celular) e o arcaico (o orelhão). Com o acrescentamento na infraestrutura de Samaúma ao todo, a comunicação, foi algo de extrema importância, principalmente levando-se em conta uma região afastada da cidade onde se encontra uma tecnologia mais avançada. Enquanto que em Samaúma em fase de desenvolvimento, depara-se com uma simples infraestrutura básica, com a operadora da OI no centro da Vila Samaúma, a antena rural e a torre de internet jogam sinal para as antenas de Wi-fi nas residências das chácaras e lotes do PA.

Trata-se, portanto, de uma região extremamente adequada às mudanças que ocorrem no mundo por meio das tecnologias. Tais mudanças muito beneficiaram o desenvolvimento regional. Contudo, convém registrar o fato de que a região tem tido, continuamente, contato com adaptações aos processos mais avançados, como se pode perceber nas perspectivas dos mais jovens, como bem argumenta a senhorita Jocicléia Alencar Scherer:

“podemos viajar por todo o mundo em segundos através da tecnologia – internet”.<sup>277</sup>

Como uma comunidade formada por migrantes de todas as regiões do país e, assim como a própria formação populacional do estado, a região do PA-Samaúma, como já foi mencionado, abre espaço para as mais diversas manifestações culturais, desde as danças indígenas, à culinária e tradições gaúchas e nordestinas, aspectos estes presentes tanto na cultura como nas artes de viver e nos afazeres cotidianos. O mesmo se pode dizer em relação às manifestações religiosas, traços representativos das regiões de origem desses migrantes e seus descendentes.

Por ser uma vila em constante crescimento, a carência de segurança no local pode torná-la no futuro uma área de risco, com ambientes que deixem os jovens vulneráveis, como bares, casa de prostituição, grupos de viciados, galeras e pessoas marginalizadas. Na esperança de que isso não ocorra, dona Eliza acredita que algo como o “esporte”, visto por ela como “vida e saúde, [possa] livrar, ou seja, tirar as crianças, adolescentes e adultos da criminalidade”,<sup>278</sup> pode contornar a situação.

A esse respeito, a senhorita Jocicléia Alencar Scherer, relembando o tempo de sua adolescência e, cotejando aquele tempo com as mudanças que ocorreram, incluindo eletricidade e certas situações constrangedoras, a esses

<sup>277</sup> Entrevista com a senhorita Jocicléia Alencar Scherer, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, no dia 17 de março de 2017.

<sup>278</sup> Entrevista com a senhora Eliza Martins de Oliveira, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, em 02 de novembro de 2016.

casos ressalta que no início da colonização da região de Samaúma não existiam tantos ilícitos, que eram livres e todos se conheciam – considerava como amigos. Mas, “a tecnologia da internet é muito usada para esses fins. [...] a tecnologia é essencial, mas, a partir da mesma vieram os problemas e as preocupações”.<sup>279</sup>

A questão é que com a modernidade chegaram outros agravantes que interferem no cotidiano dos colonos de tal forma que as pessoas não são mais as mesmas e isso mostra que os tempos mudaram. Ao invés de usar os recursos disponíveis para fazer o bem, cometem-se maldades. Interferindo na vida e no cotidiano de muitos, enquanto que alguns decidem seguir o caminho tenebroso das drogas e prostituição, entre outros ilícitos.

### **A História da Vila Samaúma na sala de aula**

De acordo com o estipulado pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs),

O ensino e a aprendizagem da História estão voltados, inicialmente, para atividades em que os alunos possam compreender as semelhanças e as diferenças, as permanências e as transformações no modo de vida social, cultural e econômico de sua localidade, no presente e no passado, mediante a leitura de diferentes obras humanas (BRASIL, 1997, p. 39).

Nesse sentido, é importante para os alunos compreenderem como se processou a história de Samaúma, partindo do momento em que os colonos como

<sup>279</sup> Entrevista com a senhorita Jociléia Alencar Scherer, realizada por Claudete Alencar da Silva, na Vila Samaúma, no dia 17 de março de 2017.

atores de sua própria história sentiram a necessidade de criar uma comunidade que atendesse a seus anseios e agregasse os traços de suas identidades, uma vez que a cultura e os costumes acompanham os migrantes onde quer que se estabeleçam. É desse modo que se percebe no PA-Samaúma sua pluralidade cultural representada por indígenas, maranhenses, gaúchos, e tantos outros migrantes de origens diversas.

Nesse lugar, com representatividade do caráter multicultural do estado, se vê indígenas pondo em prática sua cultura, fazendo suas festas, suas comidas de acordo com a etnia; gaúchos com suas danças, compartilhando do chimarrão e do churrasco bem preparados, ao lado dos seus. Sem deixar de mencionar as famílias de maranhenses que vivem na localidade, além de migrantes de outros estados.

Para que os alunos (as) da rede escolar de Samaúma “possam compreender as semelhanças e as diferenças” da comunidade em que vivem, lembrando os PCNs, é importante que se conte para eles esta história iniciada a partir da aventura de inúmeros trabalhadores em busca de terra para trabalhar, muitos deles seus avós, pais ou tios. Com a leitura crítica da trajetória seguida pela comunidade como um todo - o PA e a Vila - será possível ao público alvo compreender suas semelhanças e diferenças ao longo de sua história. História esta que pode ser contada na sala de aula pelos próprios protagonistas desde que sejam convidados para contá-las em uma aula História.

## **Breves considerações**

Por ser uma pesquisa em andamento não convém estabelecer aqui as chamadas considerações finais, como de praxe, mas simplesmente breves considerações. Assim sendo, ao trazer para ao público escolar das redes municipal e estadual de Samaúma o conhecimento de sua própria história, embora muitas dessas crianças já conheçam a história contada por seus pais, tios ou avós, esta dinâmica tem o caráter não só de conhecimento, mas de valorização da história da comunidade onde estão inseridos.

Esta seria a ideia básica aqui sugerida. O professor de História, em uma aula de história de Roraima para crianças do Ensino Fundamental menor, como mandam os PCNs, convidasse um morador antigo da comunidade samaumense para contar a história local, possibilitando ao público alvo compreender as semelhanças e as diferenças, ou seja, o que permaneceu e o que mudou, partindo de suas próprias vivências na referida comunidade.

## **Bibliografia**

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros Curriculares Nacionais: História, Geografia. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

FREITAG, Valter Diaules Wolschir. Políticas Públicas e Desenvolvimento no Estado de Roraima – O PD/A no contexto da migração e da agricultura familiar na CEPRRA, região do Apiaú. In: VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). O Rio Branco se enche de História. Boa Vista: Editora UFRR, 2008 (p.51-88).

OLIVEIRA, Indira Duarte de. Projeto de Assentamento Samaúma (1987 - 2006): na contramão da política de reforma agrária brasileira. São Luiz: UFMA, 2009.

SANTOS, Maria José dos. Em Busca da Terra: Migração, Organização e Resistência na Política de Colonização no Sudeste de Roraima (1970-1990). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas/AM, 2010.

SILVA NETO, Manoel Aires. Em busca da “terra prometida”: cotidiano e memória de trabalhadores rurais do projeto Jatapu (1970-2014). Dissertação (Mestrado em História). UFAM - Manaus/AM, 2014.

VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). O Rio Branco se enche de História. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

# EDUCAÇÃO HISTÓRICA E O PENSAMENTO HISTÓRICO DE JOVENS

## Concepções de alunos do 9º ano do ensino Fundamental da rede municipal de Manaus/AM

Thalia Abreu De Carvalho\*

### Introdução

Observa-se que mudanças substanciais na educação brasileira vêm ocorrendo desde a segunda metade dos anos de 1990. Podemos apontar toda uma legislação<sup>280</sup> que possibilitou e fomentou uma nova dinamicidade para a educação brasileira de forma geral, e para o ensino de História, de forma específica. Dentre elas, a implementação dos Parâmetros Curriculares Nacionais em 1997, que incorporou discussões recentes da historiografia e propôs avanços singulares no ensino da disciplina.

A proposta dos Parâmetros Curriculares Nacionais para a disciplina de História no ensino fundamental apresenta reflexões amplas para estimular o debate da área. Objetiva levar os educadores a refletirem sobre a presença da

---

<sup>280\*</sup> Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amazonas. Bolsista Cnpq pela Programa de Bolsas de Iniciação Científica. Desde a promulgação da Constituição de 1988, novas demandas tem se colocado para se repensar a educação no Brasil. Ver Lei de Diretrizes e Bases de 1996/PCN's onde consta as mudanças relativas as leis 10.639 e 11.645, ou acessar [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm), [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm)

História no currículo e a debaterem a contribuição do estudo da História na formação dos estudantes (PCN'S 1998).<sup>281</sup>

Os parâmetros enumeram objetivos no propósito de orientar os professores em como desenvolverem o ensino de história, de forma que os alunos sejam capazes de:

“compreender a cidadania como participação social e política, assim como exercício de direitos e deveres políticos, civis e sociais, adotando, no dia-a-dia, atitudes de solidariedade, cooperação e repúdio às injustiças, respeitando o outro e exigindo para si o mesmo respeito; posicionar-se de maneira crítica, responsável e construtiva nas diferentes situações sociais, utilizando o diálogo como forma de mediar conflitos e de tomar decisões coletivas; conhecer características fundamentais do Brasil nas dimensões sociais, materiais e culturais como meio para construir progressivamente a noção de identidade nacional e pessoal e o sentimento de pertinência ao país; [...] questionar a realidade formulando-se problemas e tratando de resolvê-los, utilizando para isso o pensamento lógico, a criatividade, a intuição, a capacidade de análise crítica, selecionando procedimentos e verificando sua adequação;”(PCN'S 1998)<sup>282</sup>

De forma geral, percebe-se que esses parâmetros visam a construção do conhecimento histórico do aluno e a percepção de si como agente histórico numa relação com a sociedade. A construção do conhecimento histórico consistiria no aprendizado de determinados elementos que possibilitariam perceber as relações existentes na comunidade social.

Diante de tais propostas é necessário fazermos alguns questionamentos na relação teoria-prática. Quais

---

<sup>281</sup> Parâmetros curriculares nacionais: história / Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC / SEF, 1998, pag.15

<sup>282</sup> *Ibidem* pag. 7-8.

aproximações e quais distanciamentos podemos observar nas noções de temporalidade, identidade, consciência histórica, do aluno? Essas são questões que procuramos desvelar através da pesquisa. Para sua realização buscamos estabelecer reflexões a partir das perspectivas e entendimentos de alunos do 9º ano da Escola Municipal Agenor Ferreira Lima, localizada na cidade de Manaus, bairro Zumbi. E na Escola Municipal Carolina Perolina Almeida, no bairro São José.

A opção pelos alunos do 9º. ano se dá pelo fato de compreendermos que a referida série encerra a última etapa do ensino fundamental e portanto, os objetivos propostos pelos PCN's para o ensino de História devem ou deveriam estar plenamente consolidados neste momento.

A escolha das escolas se deu ao fato de estas também terem sido espaços onde se desenvolveu o subprojeto de História do Programa de Iniciação a Docência (Pibid), do qual participei como voluntária, oportunizando a experiência docente e uma relação mais próxima dos alunos.

### **A constituição da consciência histórica e da literacia histórica**

Os conceitos de consciência histórica e literacia histórica tem subsidiado de forma fundamental os estudos no campo de ensino de História.

Luis Fernando Cerri<sup>283</sup> nos aponta que o passado e o futuro participam ativamente do presente de nossas sociedades por meio do que denominamos “consciência histórica”, essa noção tem se constituído elemento-chave

<sup>283</sup> CERRI, Luis Fernando. Ensino de história e consciência histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2011

para a construção do conhecimento histórico do aluno que a princípio ainda está avulso e/ou deslocado em sua percepção sobre as funções sociais que a história tem em sua vida de forma indireta e direta.

Entendemos que investigar e compreender as concepções que os alunos/adolescentes tem a respeito da História seja de fundamental importância, pois nos permite refletir acerca de como tem se constituído a consciência histórica, percebendo como os alunos compreendem estas ideias construídas e trabalhadas e como, a partir delas, passam a se perceber enquanto sujeitos históricos.

Para Jorn Rüsen, ideólogo do conceito: “A consciência histórica é a realidade a partir da qual se pode entender o que a história é, como ciência e por que ela é necessária” (RÜSEN, 2001: 56) e a análise da consciência histórica como fenômeno do mundo vital, ou seja, como forma da consciência humana que está vinculada a vida prática.

A consciência histórica, portanto, revela a interpretação que homens, mulheres e crianças trazem de suas experiências temporal do seu mundo de si mesmos. (RÜSEN,2001: 57)

Refletir sobre a conscientização história é indispensável ao processo de ensino e aprendizagem. A formação dessa consciência não depende somente do saber escolar pois tem influência nos meios de comunicação e em todos os espaços de sociabilidade que o aluno faz parte: família, igreja, lugares de lazer que frequenta etc. Dessa forma os alunos, ao entrarem na escola, já possuem uma consciência histórica formada, sob influência de

suas experiências pessoais. No entanto, o saber escolar possibilita meios para a ampliação dessa consciência.

A “literacia histórica”, conceito elaborado por Peter Lee, está vinculada às habilidades para movimentar conceitos sobre História, para interpretação de dada realidade. Mais do que isso – uma competência de leitura e compreensão lingüística – a “literacia histórica” está intimamente ligada à Educação Histórica, como indispensável para que ocorra o desenvolvimento da Consciência Histórica. (BARCA, 2006; SCHIMIDT, 2009)

Peter Lee utiliza o termo “literacy”, como “alfabetização”, a palavra “literacia” vem sendo utilizada mais especificamente pelos pesquisadores ligados ao campo da Educação Histórica. Neste sentido, como explicitado pelo próprio autor, a “literacia histórica” baseia-se nos estudos de Jörn Rüsen sobre a Consciência Histórica, e em suas considerações sobre a função do conhecimento histórico para a “vida prática” enquanto orientador da experiência humana no tempo (LEE, 2006, p. 134).

Para Petter Lee, qualquer consideração útil a respeito na noção de Literacia histórica exige prestar atenção em dois componentes: primeiro, as ideias dos estudantes sobre a disciplina de história; segundo sua orientação em direção ao passado (o tipo de passado que ele pode acessar e a relação deste com o presente e o futuro).

Dessa forma, em busca de compreender a conscientização histórica que alguns alunos do nono ano da rede municipal de Manaus trazem consigo, utilizamos

da história oral, fazendo entrevistas com um grupo de alunos voluntários das escolas escolhidas para a pesquisa. As perguntas bases eram: O que é História pra você? Pra que serve a História? E quem faz a História?<sup>284</sup>

O uso da fonte oral, na pesquisa, deve-se ao fato de entendermos que perceber a consciência histórica não deve ser um processo feito com dados objetivos, as perguntas feitas aos alunos, são subjetivas, e estes também carregam a subjetividade humana. Alessandro Portelli, em *A filosofia e os fatos* nos ajuda a perceber a importância da subjetividade presente naquilo que narramos:

“É inegável que a subjetividade existe e constitui uma característica idestrutível dos seres humanos [...] Nossa tarefa não é, pois, a de exorcizá-la, mas a de distingüir as regras e os procedimentos que nos permitam em alguma medida compreendê-la e utilizá-la. Se formos capazes, a subjetividade se revelará mais do que uma interferência; será a maior riqueza, a maior contribuição cognitiva que chega a nós das memórias e das fontes orais”. (PORTELLI, 1996:59)

Na primeira pergunta, Pedro, 15 anos, respondeu da seguinte forma:

*Pra mim, é uma matéria de estudo que vai mostrar o que aconteceu no nosso passado ne? O que os fatos (...) Os fatos grandes que aconteceu no passado que puderam mudar em alguma coisa agora no futuro.*

Pra que serve a História?

---

<sup>284</sup> Foram entrevistados 10 alunos no decorrer da pesquisa. Todas as entrevistas foram feitas na biblioteca das escolas. Utilizamos para fins deste trabalho a entrevista de três dos alunos entrevistados e utilizamos também nomes fictícios, por serem menores de idade. O uso dos trechos das foram autorizados pelos responsáveis.

*Pra ver nossa origem né? Saber de onde a gente veio, saber como começou a miscigenação da gente. Com os portugueses e os indígenas. Várias coisas né? Tem muita coisa envolvida também, tipo coisas que a gente precisa saber pra agora, coisas que (...) A gente não precisa saber tipo muito de História por que a única coisa que a gente vai precisar em História é pra passar no vestibular, eu tenho isso pra mim. Por que quando eu fazer um curso para arquitetura e urbanismo, eu não vou precisar. Então, eu penso assim ne? Mas pra gente passar no vestibular, vai ter algo envolvido de História que mesmo a gente não querendo saber a gente precisar estudar. É por isso que a gente tem que ter em mente (...) Pra mim o mais importante são as datas, as datas dos acontecimentos, as causas, o resto. (Pedro, 15 anos. Entrevista cedida em 4 de Maio de 2017)*

As repostas acima revelam uma permanência de concepções da história tradicional e oficial focada nos “fatos grandes que aconteceram no passado”.

Também relevam a percepção de que a história está ligada a nossa identidade, no entanto, para Pedro que no momento da entrevista fala sobre seu desejo de ser tornar arquiteto, imagina que história não estaria tão presente no exercício de sua profissão, mas para alcançar seu objetivo é preciso conhecer os assuntos que cairão no vestibular, logo a história tem um valor prático e a curto prazo.

*Quem faz a História? Essa pergunta que ferrou com a gente (risos). E agora? (...) Acho que nós mesmos. Nós mesmos temos assuntos que podem influenciar a história, de repente eu estou aqui, poh um menino qualquer, ou talvez antes de você tá aqui e me conhecer, sabia nem que eu existia, mas é (...) Através de você me conhecer, influenciou. Você não vai se esquecer mais de mim, entendeu? Eu posso fazer história, eu posso fazer alguma coisa aqui e influenciar o futuro. Eu posso fazer, tipo, posso estudar pra caramba aqui, deixar de lado o tempo no celular, ou algumas coisas que eu gosto de fazer pra estudar. Isso vai influenciar meu futuro. Ai daqui a uns cinco anos eu posso ver que o que eu fiz agora não foi em vão (Ângelo, 15 anos. Entrevista cedida em 4 de Maio de 2017)*

Perguntei a Ângelo, como ele acha que o conhecimento do passado pode influenciar o futuro, ele respondeu da seguinte maneira:

*Através de atitudes de certas pessoas do passado, analisando os pensamentos deles, o que eles achavam sobre alguns assuntos que ainda rola nos dias de hoje. Analisar e fazer uma reflexão ou uma (...) introduzir algo que nós pensamos.*

Quando Ângelo fala sobre a influência através das “atitudes de certas pessoas”, parece que se ausentar dessa influência, no entanto, essas atitudes podem ser incorporadas as nossas, por que todos nós fazemos história, o que se tornou resposta comum entre os estudantes. Ele comenta então, sobre a influência que a história pode exercer nas suas relações pessoais e nos seus estudos.

Ainda sobre como a história está presente em seu cotidiano, Ângelo comenta:

*Na minha opinião todas as matérias são essenciais, português e matemática eu sei que são as principais, mas História e Geografia contam muito sobre os acontecimentos, sobre...tem esses feriados, as vezes eu não sei qual é o feriado, tem dia da Independência, Proclamação da República. Mas a História pro nosso dia a dia tem que ser colocada como (...) como, peraí (...) caramba eu esqueci da palavra! Fugiu da mente... No nosso dia a dia ela pode ser introduzida como um mecanismo em que você consegue saber o que tá sendo comemorado, a importância daquele dia, o que aconteceu naquele dia, naquela data. Ela poder ser um marco, vamos dizer um marco, ou algo parecido. (Ângelo, 15 anos Entrevista cedida em 4 de Maio de 2017)*

Maria, 14 anos, fez o seguinte comentário em uma das aulas de história que acompanhava “A História serve pra nós compreender os nossos erros no passado, pra fazer nosso

*presente ser melhor e não cometer esses erros no futuro”. Quando convidei Maria para a entrevista, perguntei-lhe sobre quem, na sua percepção, faz a história”: “Quem faz história são as pessoas que mudaram o passado (...) Que mudaram as ideias, os conceitos, e a ordem. Elas mudam estudando, fazendo algo importante, como reis e rainhas, cientistas. Algumas pessoas assim que mudaram a História”*

E você acha que história está presente no nosso dia a dia?

*As pessoas usam a História pra falar de jogos de futebol, da história do Brasil, de política principalmente (...) mas no dia a dia acho que não, a não ser que a pessoa vá fazer alguma palestra ou algo do tipo...*

*E se a gente for viajar pra um país do exterior, a gente já vai conhecer sua história e ter a oportunidade de conhecer mais ainda, a gente não vai ficar naquele interrogativo toda hora (...) É uma coisa que muita coisa que muita gente usa em História, pra falar do local, o que aconteceu lá. (Maria, 14 anos. Entrevista cedida em 15 de Maio de 2017)*

A forte presença de concepções da história tradicional nas respostas dos alunos dando enfoque as “grandes eventos” ou às datas comemorativas, a forma como percebem a história presente no cotidiano e na identidade de cada um, mas com dificuldade de colocar-se como sujeitos históricos chamou nossa atenção, e tem nos levado a pensar como tem sido trabalhado a conscientização histórica nas escolas e se tem caminhado para o seu fim.

Todos que conhecem qualquer coisa sobre educação histórica concordam que há mais na história do que o conhecimento de lembranças de eventos passados, mas nem sempre há concordância sobre o que esse “mais” deveria

ser, e que, na confusão da vida escolar, a prática pode variar enormemente, mesmo num único sistema nacional (LEE, 2006). Uma forma de superarmos este problema, é pensando em propostas metodológicas que levem em conta os conceitos da consciência e da literacia histórica.

Segundo Rüsen, o pensamento histórico ou consciência histórica exprime a carência humana de orientação das ações no tempo. A partir dessa carência é possível constituir a ciência da história e torna-la inteligível como resposta a uma questão (2001:30)

Tal carência de orientação no tempo que são dirigidas ao pensamento sobre o passado requer critérios de sentido para as mudanças do homem e do seu mundo. Pensando ainda na nesta pragmática, onde a constituição do pensamento histórico serve a vida prática é importante que se trabalhe junto aos alunos que a narrativa história não está ligada somente ao passado, pois como já a muito afirmava Marc Bloch “a História é ciência dos homens no tempo”. (BLOCH, Marc. Grifo nosso)

Portanto, afirmar que “*A História serve pra nós compreendermos os nossos erros no passado, pra fazer nosso presente melhor e não cometer esses erros no futuro*” está dentro dos princípios da Razão História de Rüsen. Mas não deve ser um conceito fechado em si mesmo, é ainda necessário compreender a História como um conhecimento específico, que possui objeto próprio, metodologias de pesquisa e vocabulário característico.

Ao reconhecer a história como algo que transcende a orientação de “senso comum”, mas ainda unindo-a em

caminhos complexos com ações no mundo cotidiano, a consideração de Rüsen sobre a consciência histórica sugere alguns princípios para construir um conceito de literacia histórica. Uma primeira exigência da literacia histórica é que os alunos entendam algo do que seja história, como um “compromisso de indagação” com suas próprias marcas de identificação, algumas ideias características organizadas e um vocabulário de expressões ao qual tenha sido dado significado especializado: “passado”, “acontecimento”, “situação”, “evento”, “causa”, “mudança” e assim por diante” (LEE, 2006: 136)

Isso sugere, de acordo do Peter Lee, que os alunos devem entender, por exemplo:

- como o conhecimento histórico é possível, o que requer um conceito de evidência;
- que as explicações históricas podem ser contingentes ou condicionais e que a explicação de ações requer a reconstrução das crenças do agente sobre a situação, valores e intenções relevantes (BEVIR, 1999, 2002; COLINGWOOD, 1993, 1999; DRAY, 1995; VAN DER DUSSEN, 1981);
- que as considerações históricas não são cópias do passado, mas todavia podem ser avaliadas como respostas para questões e termos (ao menos) do âmbito do documento que elas explicam, seus poderes explicativos e sua congruência com outros conhecimentos. (LORENZ, 1994, 1998; BEVIR, 1994)

Dessa maneira, diante da análise das respostas e do desafio de refletir, sobre natureza epistemológica da História, pensamos em uma proposta metodológica que pudesse orientar a intervenção cognitiva dos alunos. A ideia foi fazer oficinas temáticas de História, mensalmente,

nas turmas das escolas onde foi desenvolvido o projeto de pesquisa. Ao final desse processo, faríamos as mesmas perguntas da entrevista aos alunos voluntários, a fim de avaliar os resultados da pesquisa-ação.

### **A pesquisa- ação: uma práxis dialógica**

As escolhas dos temas das oficinas foram feitas a partir da necessidade dos alunos, levando em consideração suas respostas nas entrevistas, e as conversas dentro e fora da sala de aula. Pois, se há mais na história do que somente acúmulo de informações sobre o passado, o conhecimento escolar do passado e atividades estimulantes em sala de aula são inúteis se estiverem voltadas somente à execução de ideias de nível muito elementar, como que tipo de conhecimento é a história, e estão simplesmente condenadas a falhar se não tomarem como referência os pré-conceitos que os alunos trazem para suas aulas de história. (LEE, 2006)

O objetivo das oficinas não foi de conscientizá-los historicamente, ou ensiná-los tudo a respeito das especificidades históricas, pois como já foi dito, a consciência histórica está presente em cada ser humano, é formada através das experiências de todos os espaços de convívio. Mas executar uma proposta em que o ensino de história seja um espaço de diálogo e possibilidades, para a ampliação da consciência.

Vale ressaltar que processo de conscientização histórica não é transmitida do educador ao educando, como escreve Luis Cerri em diálogo com Paulo Freire:

“Não se trata de imaginar a consciência como algo que se tem ou não tem, ou que se tem do jeito certo ou errado, ou que possa ser doado de um sujeito a outro, pois isso significaria imposição cultural de uns sobre os outros. A consciência do mundo, dentro da perspectiva que aqui é tecida, é inerente ao ser humano, e poder ser mais ou menos aprofundada, mais ou menos adequada ao seu contexto, mais ou menos envolvida por mitos e preconceitos, mas o educador não é aquele que traz luz aos cegos. Pelo contrário, dentro do princípio freiriano ele é uma espécie de parteiro que ajuda no processo de conscientização não lhe cabendo em nenhum momento impor sua própria visão de mundo” (CERRI, 2011: 67)

Portanto, as aulas das oficinas foram pensadas nesta perspectiva, buscando uma relação horizontal entre o professor e alunos e uma dinâmica em que os alunos sentissem a vontade pra participar das aulas.

Foram feitas no decorrer do ano letivo, três oficinas.

Na primeira oficina, com o tema *O que é História?* Foi feita uma roda de conversa com a turmas, a fim de fazer uma sondagem do que os alunos pensavam, na maioria, do que se trata a história. As respostas ficavam quase sempre fechadas em “A história é o estudo do passado” ou “A história serve pra contar como foi nosso passado”

Dessa maneira, observamos neste primeiro momento a necessidade se trabalhar com a noção se temporalidade e apresentar algumas tarefas básicas do trabalho do historiador, enfatizando que não se pode ter conhecimento do passado tal como ele foi, mas podemos ter vestígios, e estes podem ser encontrados em tudo que se relaciona ao homem, como fotografias, objetos, artefatos, cartas, documentos, etc.

Na segunda oficina *O que é pensar historicamente?* enfatizei a importância de nunca aceitar as informações, ideias, dados etc. sem levar em consideração o contexto em que foram produzidos: seu tempo, suas peculiaridades culturais, suas vinculações com posicionamentos políticos e classes sociais, as possibilidades e as limitações do conhecimento que se tinha quando se produziu algo. E nunca deixar de lado que toda ação tem um ou mais sujeitos em sua origem, e é importante saber quem são esses sujeitos, pois isso condiciona o sentido da mensagem/ discurso. (CERRI, 2011:59).

Enfatizamos como frases do senso comum com o “sempre foi assim” e “vai ser sempre assim” são expressões de quem não está pensando historicamente, pois quando julgamos que chegamos a um momento em que as coisas não irão mudar nós estamos petrificando a temporalidade. Colocando as coisas fora da História, como se não pudessem, daqui em diante sofrer a ação do tempo. (CERRI, 2001)

Como exemplo, conversei sobre a frase conhecida na atualidade de que “tempo é dinheiro”, e como esta noção foi construída historicamente e reforçada pelo capitalismo industrial, utilizando os estudos de E. E Thompson sobre o tempo, disciplina e trabalho em *Costumes em comum :estudos sobre a cultura popular tradicional*, como base.

Mostrando aos alunos como antes da invenção dos relógios havia formas diferentes de percepção de tempo, e que estas formas se relacionavam as tarefas domésticas, sendo assim uma orientação por tarefas. Dessa forma, não havia distinção do tempo do trabalhador e seu

próprio tempo. Com a Revolução Industrial, e com a maior facilidade de se ter acesso aos relógios, “o tempo agora é moeda, ninguém passa o tempo e sim o gasta”. (THOMPSON, 1998: 272) O capitalismo industrial intensificou ainda mais a necessidade de produzir mais em menos tempo para gerar lucro, tal noção traz consequências práticas as nossas vidas.

Dessa forma, é possível perceber como os processos históricos influenciam e agem nas expressões do cotidiano.

Na terceira oficina *História do cotidiano e história local* foi trabalhado a importância de se estudar o local, para que haja o sentimento de pertencimento, e a valorização daquilo que é próximo a nós. Ao estudarmos o cotidiano, levamos em consideração que todos são sujeitos históricos, que a história não é feita somente por “grandes personagens” presentes no livro didático, mas é constituída por pessoas comuns. Foi dado como exemplo da história local escrita na perspectiva de pessoas comuns trechos da pesquisa *“Entre os restos: memórias de mulheres garis em Manaus (1985-2015)”* que através de fontes orais, investigou histórias e memórias das mulheres garis na cidade de Manaus, refletindo acerca da constituição das relações sociais na cidade através das questões de gênero e trabalho, no período em que a Zona Franca de Manaus se estabelecia na região.<sup>285</sup>

Após a oficina foi pedido que os alunos fizessem uma atividade que consistia em entrevistar algum morador

<sup>285</sup> PANTOJA, Ramily Frota. *Entre os restos: memórias de mulheres garis em Manaus (1985-2015)*. Manduarisawa-Revista Discente da Ufam. n 1. v 1: História Social do Trabalho na Amazônica, 2017.

antigo do bairro que moravam. Para isso, foi feito também uma oficina de história oral, os alunos foram orientados sobre como realizar uma entrevista e receberam um roteiro de perguntas.

*“Entrevistar estar alguém é uma experiência muito legal, saber como era o passado, entrevistei minha vó e descobri como era o bairro onde moro antes de eu nascer, ver como o mundo está mudando. Jamais pensei em entrevistar minha avó, o mundo está tão conectado com a tecnologia que não damos nenhuma importância para nosso passado e como dizia a professora ‘todos nós fazemos história’, no começo da entrevista foi um pouco tenso mas depois ela foi se soltando e contando com mais clareza coisas sobre o bairro e sobre ela”. (Transcrição da redação de uma aluna, residente no bairro Zumbi)*

Não se pretende, de forma alguma, criar com a oficinas modelos prontos e acabados a ser seguidos por todos os educadores. Pois, concordamos com Charlot quando diz que o papel da pesquisa não é dizer o que o professor deve fazer. O papel da pesquisa é forjar instrumentos, ferramentas para melhor entender o que está acontecendo na sala de aula; é criar inteligibilidade para entender o que está acontecendo ali (CHARLOT, 2002, pg. 01)

Procuramos aqui refletir sobre a necessidade de trabalhar numa perspectiva dialógica, assuntos além dos presentes nos livros didáticos e do calendário escolar. Tais assuntos, que podem auxiliar no processo de conscientização histórica, devem ser pensados coletivamente, o professor deve estar disposto a *ouvir* os alunos, saber quais são suas dúvidas, suas demandas, buscar atrelar o conhecimento prévio dos alunos a cada tema.

Selva Guimaraes no seu livro *Didática e práticas de ensino de História*, nos lembra do óbvio: o professor de História não opera no vazio. Os saberes escolares, os valores culturais e políticos são ensinados na escola a sujeitos que trazem consigo um conjunto de crenças, significados, valores, atitudes e comportamentos adquiridos nos outros espaços educativos.

“Isso implica a necessidade de nós, professores, incorporamos no processo de ensino e aprendizagem variadas fontes, linguagens, suportes e estratégias de ensino. O professor ao diversificar fontes e dinamizar a prática de ensino democratiza o acesso ao saber, possibilita o confronto e o debate de diferentes visões, estimula a incorporação e o estudo da complexidade da cultura e da experiência histórica.” (GUIMARÃES, 2013:69)

A fim de analisar e refletir os resultados da experiência, da pesquisa-ação e da relação dos conteúdos e temas abordados com o processo de conscientização histórica, foi feita uma segunda etapa de entrevistas com os alunos voluntários no final do ano letivo.

Quando perguntei a Pedro, o que achou das oficinas e o que pôde aprender, ele respondeu:

*Achei a surpreendente. Tipo, vocês vieram abrir nossos conhecimentos sobre história, então, já que não sabia, eu tentava responder as perguntas com o que já sabia sobre história. E a gente ficava assim: será que tá certo? Será que não tá? Aí depois eu achei bacana as perguntas que fizeram, lá no hora, e falei: ah! Vou dar uma pesquisada, pra ver se consigo aprender mais. E lá tava falando que a história é o estudo do passado, que pode envolver o futuro, o que a gente achou surpreendente por causa que a história pra gente era uma coisa que a gente não ia precisar levar, era só sobre o que aconteceu*

*no passado, quando a gente for fazer vestibular é pouca coisa que vão pedir de mim. Meu pensamento era esse, que abordasse mais português e matemática, que eram as matérias que tava tentando me especificar mais. E história pra mim, queria saber só o que aconteceu no passado, e o passado tinha nada a ver com o futuro. Mas depois que vocês começaram a falar sobre o estudo do passado, a gente conseguiu entender mais que não é só isso. Que o presente tem a haver com todos esses acontecimentos. (Pedro, 15 anos. Entrevista cedida em 4 de Dezembro de 2017.)*

Quando Pedro fala vocês, refere-se a todos integrantes do Programa de Iniciação à Docência que atuavam na escola. Entendemos a ideia de que viemos “abrir o conhecimento dos alunos sobre a história” é equivocada, pois o que buscamos é atuar com nossa consciência, buscando influenciar a consciência dos educandos (CERRI, 2011). É importante destacar o interesse de Pedro em buscar em outros meios, como em pesquisas pela internet, possíveis respostas para as perguntas, pois o processo de ensino e aprendizagem não se limita à sala de aula. Os alunos agregam o que aprendem pelos meios de comunicação e espaços de convívio, com aquilo que é ensino no ambiente escolar.

*Eu achei as oficinas sensacional, com elas eu pude aprender muitas coisas e lembrar conteúdos. Assim, foi bem legal que eu via meus outros amigos também aprendendo, isso é muito legal. Poder interagir com vocês. A história é uma coisa muito extraordinária, é tão importante quanto as outras matérias e ela nos dá situações de análise maior para pensarmos em um reposta para o futuro. [...] Ela não fica só no passado, ela fala muito do presente, ela nos dá situações que já passaram pra que agora a gente possa compreender por que as pessoas tomaram aquela atitude naquela época e que influência as ações dela vão ter no nosso presente e futuro. A gente fica mais ligado nas coisas. Ela nos ajuda a repensar nossas atitudes [...] Nós*

*fazemos história a todo tempo... A minha história, são as decisões que tomei (Ângelo, 15 anos. Entrevista cedida em 12 de Dezembro de 2017)*

Ângelo fala sobre uma história mais presente no seu cotidiano, constituída pelas suas ações. E a percepção da temporalidade histórica não está presa ao passado. Reforçando várias vezes na sua fala a ligação que o passado tem como o presente, que nos orienta ao futuro que queremos construir.

A entrevista feita com Maria foi feita na última semana do calendário escolar. Após esta semana os alunos entrariam de férias e já não estudariam na escola, que atende somente turmas de ensino fundamental. Ela conduziu a entrevista, sem que fosse necessário fazer muitas perguntas, e se emocionou durante a fala, ao lembrar de algumas atividades desenvolvidas na escola, como um Sarau feito com os alunos do nono ano, organizado por alguns professores junto dos alunos.

*Esse ano eu aprendi muito coisas sobre história, eu aprendi que a História são as ações dos homens no tempo, como que nós mesmo fazemos história. E nas nossas aulas a gente tava fazendo história. Por exemplo, todas aquelas pessoas cantando juntos, ensaiando, pra fazer o sarau fizeram história de uma certa forma. Por que isso marcou cada um de nós. A gente vai lembrar disso quando ouvir as músicas. E os professores vão se lembrar da gente também.*

*Uma das coisas que aprendi foi a importância da história no nosso dia a dia, eu só pensava na história de outros países e não na nossa história local. Eu não imaginava que digamos assim, se essa escola continuasse a mesma coisa de sempre, se as pessoas não tivessem mudado, a gente não estaria do jeito que tá agora, não teríamos feito o sarau, não teria feito outros trabalhos, não ia saber da história local, não teria aprendido tantas coisas. Então eu percebi que a história age nas nossas*

*vidas e nas vidas das outras pessoas, por que as outras pessoas nos ajudam fazer história. Acho que uma das coisas que mais vou sentir falta dessa escola aqui são das pessoas. (Maria, 14 anos. Entrevista cedida em 14 de Dezembro de 2017)*

As experiências e lembranças individuais, a afetividade com as pessoas e apego a escola, também fazem parte do processo de conscientização histórica, se pensarmos na dinâmica entre nossa identidade e a identidade coletiva. E esta é ligação entre a consciência histórica e o ensino de história, bem como os vários usos sociais que o conhecimento histórico assume (CERRI,2011)

Quando perguntei novamente a Maria o que é e quem faz história, ela responde com o que talvez tenha, de maneira pessoal, mais tenha me marcado durante a experiência.

*“A história é uma maneira de lembrarmos de pessoas, lugares e eventos históricos. Tanto no passado como nos dias de hoje [...]Eu faço história com as pessoas que são próximas a mim, eu faço história com as pessoas que ainda vou conhecer e eu faço história agora”. (Maria, 14 anos)*

## **Considerações finais**

Podemos perceber, através das respostas, que o processo de ensino e aprendizagem, abordando novos temas e pensado na educação como diálogo, possibilitou a ampliação e aprofundamento da consciência histórica de todos envolvidos, pois o professor se abre pra ser conscientizado sempre. A minha consciência, enquanto educadora, não saiu da mesma forma que entrou, desde que iniciei a pesquisa.

Tal processo, no entanto, não chegou ao seu fim, considerando que o processo educativo que promove

a conscientização não tem um ponto de chegada (e muitas vezes nenhum caminho) preestabelecido (CERRI, 2001). Pensamos, dessa forma, como um processo em continuidade, em que os alunos levarão consigo o que foi aprendido e agregarão aos novos aprendizados.

## **Bibliografia**

BARCA, Isabel. Literacia e Consciência histórica. Educar, Curitiba, Especial, p. 93-112, 2006. Editora UFPR.

BUENO, André; ESTACHESKI, Dulceli; CREMA, Everton. [Organizadores] Tecendo Amanhãs: o Ensino de História na Atualidade. Rio de Janeiro/ União da Vitória: Edição Especial Sobre Qntens, 2015.

BITTENCOURT, Circe Maria F. Ensino de História-fundamentos e métodos. 4 ed, São Paulo: Cortez, 2011.

CERRI, Luis Fernando. Ensino de história e consciência histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2011

GUIMARÃES, Selva. Didáticas e Práticas de ensino. Papirus Editora - 13 ed Campinas-Sp, 2013.

LEE, Peter. Em direção a um conceito de literacia histórica. Educar, Curitiba, Especial, 2006. Editora UFPR. p. 131-150.

RÜSEN, Jörn. Razão Histórica: teoria da história/ Jorn Russen: tradução de Estevão Rezende Martins-Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

RÜSEN, Jörn. O desenvolvimento da competência narrativa na aprendizagem histórica: uma hipótese ontogenética relativa à

consciência moral. In: SCHIMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel e MARTINS, E. R. (Orgs.) Jörn Rüsen e o Ensino de História. Curitiba. Editora UFPR, 2011.

SCHIMIDT, Maria Auxiliadora. Literacia histórica, um desafio para o ensino de história no século XXI. História & Ensino, Londrina, v15 p. 09-22. Ago 2009.

SCHMIDT; M. A.; BARCA, I. Apresentação. In: SCHMIDT; M. A.; BARCA, I. Aprender história: perspectivas da educação histórica. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009. p.11-19.

SCHIMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; GARCIA, Tânia Braga. Significados do pensamento de Jörn Rüsen para investigações na área de Educação Histórica. SCHIMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel e MARTINS, E. R. (Orgs.) Jörn Rüsen e o Ensino de História. Curitiba. Editora UFPR, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu. Documentos de Identidade. Uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.

PARTE X  
REPRESENTAÇÃO E  
IMAGINÁRIO INDÍGENA NO  
BRASIL



# MULHERES INDÍGENAS CRISTÃS

## estratégias de resistência em um mundo colonial cristão (séculos XVII-XVIII)

Érica Garcia De Freitas

### Introdução

A presença da mulher indígena nos séculos XVII-XVIII é imprescindível para a manutenção da colônia, porque as tarefas desempenhadas pelas indígenas dentro do aldeamento, eram essenciais para a manutenção da vida - preparo da farinha, o principal alimento da colônia - e da economia - confeccionando tecidos de algodão que serviam como moeda de troca (CARVALHO JÚNIOR, 2013: 91-92). Mais tarde, como aponta Leila Mezan, à medida que essas mulheres vão entrando nos espaços domésticos, como escravas ou criadas nas casas dos senhores, as técnicas de produção da farinha de mandioca vão sendo incorporadas pelas portuguesas. Outra prática absorvida pelas senhoras, apoiadas pelos conhecimentos de suas escravas, foi a administração de remédios caseiros (ALGRANTI, 1997:127-144).

Ao serem absorvidas por este novo mundo, as mulheres indígenas tornaram-se escravas domésticas e usadas para o sexo, simultaneamente, imputando-as uma moralidade estranha e distinta de sua realidade. Além de que, “por mais contraditório que possa parecer, embora escravas, adquiriram mais liberdade” (CARVALHO JÚNIOR, 2013:223). Esta “liberdade” refere-se ao fato de

poderem se livrar da vigilância constante dos missionários. Apesar de já conhecerem a fé católica, essas mulheres não abandonaram por completo as tradições ancestrais e, na casa dos senhores, acabavam por se especializarem em magia e encantamentos, abarcando até mesmo as senhoras ao solicitarem as especialidades místicas das índias.

Apesar dos muros, a vida doméstica na sociedade colonial não era tão privada, por conta da grande interação com a rua e os vizinhos. Os processos e denúncias do Santo Ofício, no Estado do Grão-Pará, nos permite adentrar na intimidade da colônia e visibilizar o protagonismo dos sujeitos denunciados e processados. Segundo Ronaldo Vainfas, os visitantes da Inquisição Portuguesa, nas portas das igrejas, apontavam quais eram as condutas que deveriam ser denunciadas, e por medo do poder, a sociedade colonial denunciava seus parentes, seus vizinhos, seus desafetos e seus rivais (VAINFAS, 1997:228).

A mulher nas interpretações do Gênesis, livro sagrado cristão, era vista como responsável pela expulsão da humanidade do Paraíso. Os europeus, com isso, sustentavam essa visão a partir dos seus códigos de posturas, cuja, as mulheres eram vistas como vulneráveis ao pecado da carne e, imediatamente, precisavam ser controladas por não conseguirem fazer nada com moderação:

As mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade tornam-se virtuossímas, mas quando a utilizam para o mal tornam-se absolutamente malignas. [...] possuidoras de línguas traiçoeiras, não se abstém de contar às suas amigas tudo o que aprenderam através

das artes do mal; e, por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de se justificarem através da bruxaria. (KRAMER; SPRENGER, 1997:115-116)

*Malleus Maleficarum*, ou “Martelo das Feiticeiras”, é dirigido principalmente às mulheres, atacando-as como bruxas através de estereótipos caracterizados pelos seus autores - Kramer e Sprenger - a fim de reprimir a intimidade, a sexualidade e a fertilidade. Este livro, escrito entre 1430-1505, era a grande referência para identificar as bruxas e hereges nos Tribunais do Santo Ofício, influenciando durante séculos o comportamento feminino, tanto na vida pública, quanto na vida privada e de ambos os lados do Atlântico.

Este artigo busca identificar, através das menções do missionário João Daniel, as diferentes maneiras que as mulheres indígenas entendiam estas normatizações teocráticas e rituais da fé católica impostas a elas, formando assim estratégias de resistência que consistiam na ressignificação destes rituais para obter uma certa liberdade do julgo missionário, ou para outros benefícios próprios. Ambas as fontes - *Malleus Maleficarum* e os relatos de João Daniel serão analisadas, a partir da Nova História Cultural, considerando as abordagens da Nova História Indígena e a categoria de Gênero.

### **Abordagens e Metodologias: Nova História Cultural, Nova História Indígena e História de Gênero**

A História Cultural se encaminhou, entre as décadas de 1960 e 1990, em direção a antropologia (antes disso era usada para se referir à “alta” cultura, às artes e às ciências),

ao emprestar dela vários conceitos e construindo uma nova abordagem que ficou conhecido como “antropologia histórica” (BURKE, 2008: 42-44). Foi a partir do encontro entre História e Antropologia que o termo “cultura” empregou-se de forma mais ampla, outras ideias da antropologia interessaram aos historiadores:

O conceito amplo de cultura dos antropólogos era, e continua sendo, um outro atrativo, vinculando os estudos dos símbolos - que havia sido abandonado pelos historiadores especialistas em arte e literatura. [...] A ideia antropológica de “regras” e “protocolos” culturais também atraiu os historiadores culturais; a ideia de que - como crianças - eles tinham que aprender como as coisas eram feitas: como pedir uma bebida, como entrar em uma casa, como ser um rei medieval ou um santo da Contra-Reforma. (BURKE, 2008: 57)

A Nova História Cultural desenvolveu-se a partir da antropologia histórica, dando uma virada coletiva na teoria e na prática da História Cultural. Certas teorias culturais fizeram com que os historiadores tomassem conhecimento de novos problemas, que até então eram ignorados, a preocupação com a teoria é uma das características distintas da Nova História Cultural (BURKE, 2008: 70). As Práticas, como um paradigma deste novo estilo de história cultural, tiveram um grande impacto nos campos mais tradicionais: “a história das práticas religiosas e não da teologia, a história da fala e não da linguística, a história do experimento e não da teoria científica” (BURKE, 2008: 75). Ao utilizar a antropologia histórica, como categoria de análise da Nova História Cultural, analisamos os sujeitos “vindos de baixo” a partir de fontes ditas “oficiais”.

Para o surgimento da Nova História Indígena uma outra junção foi importante: a da antropologia e do indigenismo. Para John Manuel Monteiro, a relação dessas perspectivas possibilitou ampliar a visibilidade dos povos nativos da América portuguesa, que quase sempre eram omitidos, e revelou as perspectivas desses povos sobre o seu próprio passado. A antropologia histórica vai incluir os povos indígenas como atores históricos, não os minimizando a apenas vítimas dos processos da conquista e colonização, colocando-os como sujeitos que desenvolveram estratégias diante dos desafios das relações de dominação (MONTEIRO, 1995).

A história de gênero, como vai apontar Joan Scott, é um campo de pesquisa já consolidado. O termo gênero fez sua primeira aparição dentro do movimento feminista sob o intuito de enfatizar o aspecto relacional das definições normativas de feminilidade. Ao utilizar Gênero como categoria de análise, podemos compreender a diferenças entre os sexos e seus papéis nos simbolismos sexuais em diversas sociedades e períodos, encontrando um sentido de como eles funcionavam para “manter a ordem” ou mudá-las (SCOTT, 1990: 72).

Para usar teorias do campo de Gênero sobre a trajetória das mulheres indígenas no período colonial, é necessário compreender que, apesar das diferenciações culturais entre as mulheres ocidentais - o qual estamos mais habituados a discutir sobre gênero - e as mulheres indígenas, em um contexto de colonização, foram-lhes impostas uma moralidade atribuída, a princípio, às

mulheres brancas. Portanto, ao impor normatizações aos nativos, os missionários, como representantes da Igreja, demonstraram em seus relatos as práticas que consideravam heréticas, identificando esses atos, dentre outros, por meio do livro *Martelo das Bruxas (1430 - 1505)*, considerado como a “bíblia do inquisidor”.

A partir desses três campos de pesquisa - Nova História Cultural, Nova História Indígena e História de Gênero - pudemos identificar não apenas os contextos de violências nos quais as mulheres indígenas foram protagonistas, mas suas representações num mundo cristão no qual foram inseridas. Através do diálogo com esses campos, podemos destacar o seguinte recorte: étnico (indígenas), das hierarquias sociais (os subalternos esquecidos pela historiografia tradicional) e de gênero (mulheres).

### **Casamento e batismo: ressignificação de sacramentos da fé cristã como forma de resistência das mulheres indígenas**

Os indígenas foram identificados pela historiografia de forma dualística, entre os resistentes e colaboradores, radicalmente opostos e complementares. Monteiro busca romper com essa visão de extremos, mostrando como a resistência caminha (MONTEIRO, 1999:239-240). A resistência muitas vezes é explicada e entendida como reação às forças externas, envolvidas em um mundo colonial, as mulheres indígenas desenvolveram outras formas de resistir, tais como a ressignificação de rituais da fé cristã como o batismo e o casamento, podendo oferecer “benefícios” de seus interesses.

Ao utilizar os relatos do missionário francês Yves d'Evreux, Ronald Raminelli aponta as seis "classes da idade" das mulheres ameríndias tupinambás - do nascimento ao envelhecimento - observando-se as diferenças entre os dois sexos, feminino e masculino, nos costumes e tradições desse povo. A partir do nascimento até o sétimo ano de vida não havia distinção e nem separação das tarefas entre os meninos e as meninas, tendo esta distinção de deveres somente a partir dos sete aos quinze anos, quando as meninas aprendiam os deveres de mulheres tais como: fiar algodão e fazer farinha. Quando jovens, seus pais as ofereciam aos homens franceses em troca de quaisquer gêneros materiais, não recebessem outros convites de casamento (RAMINELLI, 1997: 21-23).

A forma de como os indígenas entendiam a união marital na sua cultura, poderia influenciar o entendimento de como funcionava o matrimônio cristão. Desse modo, Carvalho Júnior afirma que o casamento ficou tão popular na Colônia que foi usado de forma irregular, ficando ele mais patente após as denúncias e Visitação do Santo Ofício (CARVALHO JÚNIOR, 2013: 168).

Ao mesmo tempo, estas mulheres estavam sendo denunciadas por não cumprirem as normatizações dos códigos português, tal como estava escrito, encontrando caminhos para burlá-los e ressignificá-los através dos rituais de sacramento cristão, como, por exemplo, o batismo. Carvalho Júnior aponta que, no bispado do Maranhão, era pecado gravíssimo manter coito com mulheres não cristãs. Logo, para manter a liberdade sexual própria da sua

tradição, as mulheres indígenas se batizavam e, agora cristãs, poderiam ter relações sexuais com os homens brancos, podendo também casar-se com um homem indígena, visto que o sexo para os povos indígenas era entendido de forma distinta da cultura europeia. João Daniel observa em *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas (1772-1776)* como se davam os papéis de gênero no casamento indígena, sobretudo ao homem, afirmando que,

quando se casam é bastante fundamento para o marido repudiar a mulher, o acha-la virgem, e intacta: porque, diz o marido, é tal, que ninguém a quis, e assim que também eu a não quero. [...] a sua muita rudeza não lhes deixa apreender a gravidade, e malícia deste vício: e por estas mesmas causas estão os mesmos já nascido, e creados nas missões, e todos os dias doutrinados oferecendo as filhas, e talvez as mesmas mulheres por qualquer ridicularia, como é um frasco de água ardente (DANIEL apud CARVALHO JUNIOR, 2013: 234 ).

O controle do corpo, principalmente o do feminino, era concebido como foco de problema duramente combatido pela Igreja, como irá apontar Mary del Priore, eram os pecados da carne, a luxúria, a lascívia os mais combatidos esses tempos. “Afiml, como se queixava o padre Anchieta, além de andar peladas, as indígenas não se negavam a ninguém” (DEL PRIORE, 2014: 17).

O Martelo das Feiticeiras (1430-1505) irá dar as razões pela qual as mulheres mais suscetíveis, segundo a Igreja e a bíblia cristã, aos pecados da carne e as heresias:

A razão natural está que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na

formação da primeira mulher, por ela ter sido criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja a curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepciona e mente (KRAMER; SPRENGER, 1997: 115-116).

As Índias Cristãs<sup>286</sup> não abandonaram por completo as tradições de seus ancestrais, encontrando dentro dos rituais cristãos estratégias de resistência, por isso foram elas denunciadas e processadas por crimes de heresia - feitiçaria e bigamia - pelo Tribunal do Santo Ofício. As estratégias de resistência adotadas por essas indígenas, não consiste na negação da fé católica, mas sim como a sua ressignificação tendo por base as práticas ancestrais desses povos.

### Considerações Finais

Este artigo buscou evidenciar o protagonismo e a resistência das mulheres indígena inseridas em um mundo colonial cristão, no século XVII-XVIII, tendo como fonte as menções dos missionários e códigos de posturas vigentes da época. O tema aqui apresentado faz parte de um dos objetivos do meu projeto de Pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC), ainda em desenvolvimento, que busca um diálogo entre a Nova História Cultural, a Nova História Indígena e História de Gênero, essa última deve ser matizada em

---

<sup>286</sup> Termo “Índios Cristãos” foi criado por Almir Carvalho Junior por ser entendida como uma construção histórica. Somente os batizados poderiam ser “cristãos” e nessa categoria só os “índios” entram. cf. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: Poder, Magia, e Religião na Amazônia Colonial*. Curitiba: CRV, p.26, 2017.

um contexto de diferenciação cultural, considerando os universos culturais específicos dessas indígenas.

A Nova História Indígena, segundo Monteiro, “busca romper com as abordagens que enxergam a resistência como apenas uma reação anônima, coletiva e estruturalmente limitada. Novas leituras do espaço intermediário poderão revelar o sinuoso caminho por onde passou - e passa- a resistência” (MONTEIRO, 1999: 243).

Por conseguinte, as mulheres indígenas, como sujeitos históricos, agiam de acordo com o mundo ao seu redor, neste caso, um mundo colonial e cristão, é então através da resignificação do batismo e casamento, que elas puderam de alguma forma burlar a constante vigilância dos missionários e as normatizações que eram impostas pela Igreja sem ao menos considerar suas diferenças culturais, denominando seus costumes, práticas e sexualidade como atos demoníacos.

## **Bibliografia**

ALGRANTI, Leila Mezan. Família e Vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando. História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. In: DEL PRIORE, Mary. História da Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.

BURKE, Peter. O que é História Cultural?. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Bigamia indígena nas malhas da inquisição: apropriações e mediação cultural. In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, Salvador: 2011.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos no Cotidiano das Colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). Revista de História USP, nº 168. São Paulo:2013

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. Índios Cristãos: Poder, Magia, e Religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017.

DEL PRIORE, Mary. Histórias Íntimas. São Paulo: Planeta, 2014.

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.

DEL PRIORE, Mary. Ritos da Vida Privada. In: NOVAIS, Fernando. História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MONTEIRO, John Manuel. A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto. A Outra Margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. História da Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol. 16, nº 2, pp. 71-99. Porto Alegre: jul./dez. 1990.

VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras: deleite sexuais e linguagem eróticas na sociedade escravista*. In: NOVAIS, Fernando. *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

### **Fontes publicadas:**

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto do Rio Amazonas (1722-1776)*. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 95, 1975. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/anais/anais.htm](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais.htm)>

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras - Malleus Maleficarum (1430-1505)*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

PARTE XI  
HISTÓRIA ORAL, MEMÓRIAS,  
NARRATIVAS E LÍNGUAS  
INDÍGENAS



# UM DISCURSO POR TRÁS DA MEMÓRIA

## Reflexões sobre a construção da memória de um capacete azul

Maria Celestina Barbosa Corrêa<sup>287</sup>

### Introdução

A feitura desse trabalho surgiu durante uma aula de Seminário de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Ciências Humanas, na qual dialogávamos sobre a Imigração Haitiana para o Brasil, assim como da participação dos brasileiros na Missão de Paz naquele no Haiti. À medida que discutíamos sobre o assunto, ao dizer que conhecia um militar que fez parte da Missão de Paz no Haiti, o professor da disciplina sugeriu que realizasse uma entrevista com um militar, cuja as experiências vivenciadas por ele pudesse ser objeto de análise para compreender a memória constituída sobre a sociedade haitiana.

Eduardo (nome fictício para preservar a identidade do entrevistado), um capacete azul<sup>288</sup> que participou da MINUSTAH, no ano de 2005/ 2006, foi nosso participante nessa pesquisa. Conhecer um pouco de suas lembranças sobre sua experiência como um militar da Missão de Paz no Haiti, nos levou à reflexão sobre o poder do discurso na construção da memória desse sujeito.

---

<sup>287</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), Universidade do Estado do Amazonas-UEA, 2018. E-mail: [acdefilhos38@yahoo.com.br](mailto:acdefilhos38@yahoo.com.br).

<sup>288</sup> A cor azul identifica a cor dos capacetes ou boinas dos militares que fazem parte das Missões de Paz das Nações Unidas.

O limiar da conversa se construiu com caráter um tanto informal, porém o caminhar da pesquisa tornou-se formal exigindo um conhecimento historiográfico sobre a Missão de Paz no Haiti, as alegações de sua criação e as propostas para o país, assim como, a busca do diálogo interdisciplinar para compreensão daquele objeto que hora se mostrava em construção. Recorremos a Fazenda (2015) que dialoga sobre a produção científica:

Para se tornar um artigo científico, é necessário que o material tenha uma intencionalidade (buscando o que está por trás do objeto pesquisado) e que o pesquisador já tenha feito muitas leituras do que já foi construído sobre o assunto. [...] o artigo deve ter uma variedade de autores para se referendar (discussão com autores); não fuja da fidedignidade ética (o que for citado não deve ser cópia, mas citação); tenha uma estruturação um “fio condutor” [...]. (FAZENDA, 2015, p. 57).

A construção desse estudo dialogou com outros campos do conhecimento, a interdisciplinaridade foi essencial para que as bases teóricas desse trabalho.

### **Contexto antes da chegada**

Ao longo de sete décadas o Brasil teve participação nas Missões das Organizações das Nações Unidas (ONU)<sup>289</sup>, desde 1947, Exército, Marinha e Força Aérea brasileira têm enviado representantes para atuar em algum lugar do mundo nas Missões das Nações Unidas<sup>290</sup>. “Desde de 1947,

<sup>289</sup> Informações sobre a criação da ONU em ONUBR – Nações Unidas no Brasil. Disponível em < <https://nacoesunidas.org/carta/>> Acesso em 05/06/18.

<sup>290</sup> Informações acessíveis em Instituto Igarapé – a think and do tank. Disponível em < <https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2017/10/16-10-2017-web-AE-MINUSTAH-2017.pdf>> Acesso em: 20/05/2018.

o Exército Brasileiro participou em 39 missões de Paz, sob a égide da ONU, e empregou mais de 25.000 militares.”. (Verde-Oliva, 2009, p. 8).

No ano de 2004, o Conselho de Segurança das Nações Unidas através da resolução nº 1542 criou a MINUSTAH - Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti. O governo brasileiro prevendo interesses internos aceitou a proposta e participou da missão enviando seus militares das três forças (Exército, Marinha, Aeronáutica). O Brasil assume uma posição diplomática intermediadora de conflitos com atividades voltadas para manter a paz naquele país.

Em entrevista ao G1 o General de Exército da reserva Carlos Alberto dos Santos Cruz que comandou a missão entre 2006 e 2009, diz que “...o legado para o Brasil foi a experiência em treinamento e a experiência profissional de mais de 37,5 mil militares, que realizaram operações em área urbana...” Cruz afirmou que isso levou prestígio ao Brasil junto a ONU. (FRANCO e STOCHERO, 2017).

Dentre as ações a serem realizadas pela MINUSTAH: apoio ao governo de transição garantindo um ambiente seguro e estável; auxílio nas questões de manutenção de direito; segurança pública; proteção aos representantes das Nações Unidas e suas instalações; proteção aos civis sob ameaça iminente de violência física<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> Conheça mais sobre a: United Nations Stabilization Mission in Haiti. Disponível em< <https://ajonu.org/2012/10/17/conheca-mais-sobre-a-united-nations-stabilization-mission-in-haiti-minustah/>> Acesso em: 20/05/18.

Não é equivocado voltar a historiografia sobre a colonização dos países caribenhos e de inúmeros outros de outras partes da América e perceber que historicamente para manter a dominação colonial nesse continente transoceânico, os colonizadores arrumavam justificativas para tornar legal suas arbitrariedades.

C.L.R. James (2000), na obra *Os Jacobinos negros - Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*, território hoje da República do Haiti. Diz que para manter a dinâmica da produção da cana-de-açúcar no Caribe, os colonizadores ao devastarem territórios no continente africano no século XVIII, utilizavam a propaganda para firmar a necessidade de suas ações<sup>292</sup>. O autor coloca a seguinte afirmativa:

A propaganda da época alegava que, por mais cruel que fosse o tráfico, os escravos africanos eram mais felizes na América do que na sua própria civilização africana. A nossa época também é uma época de propaganda. Nós nos sobressaimos aos nossos ancestrais apenas no sistema e na organização; mas eles mentiam com a mesma habilidade e com o mesmo descaramento. (JAMES, 2000, p. 21).

Não nos surpreende perceber que muitos mecanismos ultrapassaram séculos se reelaboraram e continuam sendo utilizados para justificar dominações de um povo sobre o outro. O Haiti, é uma mesa nesse jogo de sinuca, de um lado a intromissão de uma política externa que pouco contribuiu para as questões sociais no país, do outro

---

<sup>292</sup> JAMES, C.L.R. *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

uma elite local que aliou-se aos interesses externos, em detrimento dos interesses da maioria dos haitianos.

A instabilidade política, econômica e social naquele país caribenho vem se desenhando desde séculos passados. O desfazimento das amarras colonialista francesa foi uma luta construída ao longo de décadas e que se apresentou latente com a mobilização em 1791 com a revolta dos escravos, ex-escravos, mulatos, cujo propósito era acabar com o poderio da elite branca controladora das instituições e poder local.

O sonho de um país independente, fato que ocorreu com a proclamação da independência no início do século XIX e sendo reconhecida só no ano de 1825, não levou aos haitianos mudanças substanciais, pelo contrário, segundo Suzy Castor (2016), uma historiadora haitiana e ativista dos direitos humanos, diz que a sociedade haitiana mergulhou em um mar de miséria e estagnação. Assim diz Castor:

O Haiti, após um século de independência, ofereceu todas as características de estagnação econômica e profundo desequilíbrio social. A produção não aumentou. As massas viviam na maior miséria. A administração pública era caótica. O país não experimentou estabilidade nem progresso [...]. (CASTOR, 2016, p.23, tradução nossa).<sup>293</sup>

A sociedade haitiana presenciou décadas de lutas por um país independente, porém sua independência não trouxe mudanças sociais e econômicas tão esperadas. Os sucessivos governos ditatoriais, a presença estrangeira,

---

<sup>293</sup> “Haití, después de un siglo de independencia, ofrecía todas las características del estancamiento económico y de profundo desequilíbrio social. La producción no aumentaba. Las masas vivían en la mayor miséria. La administración pública era caótica. El país no experimentaba ni estabilidad ni progreso”.

Estados Unidos entre 1915 a 1934<sup>294</sup>, deixaram aquele país à mercê da própria sorte contribuindo para que se configurasse como um dos países mais pobres do Caribe na contemporaneidade. Uma herança de miséria, disputas por poder, imposições de uma política pensada externamente que nunca atendeu à carência da maioria dos haitianos. Pesquisa de 2005 divulgada pela ONU, o Haiti junta-se aos mais pobres da América:

Os últimos dados sobre desenvolvimento humano divulgados pela ONU mostram o Haiti como número 153 de um total de 177 países, o mais pobre dentre os países da América, com 76% de sua população vivendo com menos de US\$ 2 ao dia, enquanto outros 55% o fazem com menos de US\$ 1. (FERNÁNDEZ, 2005).

No ano de 2014 o índice de desenvolvimento humano aponta o Haiti na posição 163 no total de 188 países<sup>295</sup>. Desde as duas últimas décadas do século XX, as relações de poder evidenciam as disputas entre grupos políticos rivais que continuaram contribuindo para instabilidade do país. A partir de 1993 mais de cinco Missões de Paz<sup>296</sup> estiveram em solo haitiano.

A história daquele país caribenho é dinâmica, complexa e carente de análises mais profundas que levem à reflexões sobre o processo histórico e sociológico que

<sup>294</sup> CASTOR, Suzy. La Ocupación Norte Americana de Haití sus Consecuencias.1915-1934. Santo Domingo, República Dominicana, Fundación Juan Bosch, 2016. Obra em pdf.

<sup>295</sup> Informação consultada em PNUD Brasil. Ranking IDH Global 2014. Disponível em:< <http://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0/rankings/idh-global.html>> Acesso em 05/06/18.

<sup>296</sup> SANTIAGO, Adriana. Haiti por si: a reconquista da independência roubada. Capítulo 1. p.23-24.

a constituíram como sociedade. Um estudo com maior imersão é apropriado ao entendimento da dinâmica que constitui aquela sociedade para Castor (2016, p. 15), “A compreensão do caso haitiano é impossível sem o estudo de sua evolução histórica”, (tradução nossa)<sup>297</sup>.

### **Conversando com o capacete azul: os relatos de uma experiência**

Eduardo, nordestino, casado, mora em um bairro na zona leste da cidade de Manaus, chegou a capital do estado do Amazonas, no ano de 1990, transferido da cidade do Rio de Janeiro. Militar do exército brasileiro está na reserva (nome dado militar que já está aposentado) como primeiro tenente, possui licenciatura em matemática e especialização em psicopedagogia. Na época que se voluntariou para a seleção de ingresso na MINUSTAH, tinha 47 anos, posto de subtenente, exerceu a função de encarregado de material, esteve na Missão de Paz, no período de novembro de 2005 a junho de 2006.

A nossa conversa aconteceu em um sábado final de tarde, do dia 26 de maio de 2018, em frente à casa do Eduardo. Sentados em cadeiras estilo praia dispostas na calçada, ventava muito naquele sábado, e então começamos uma conversa/entrevista ou entrevista/conversa sobre as experiências vividas ou vivenciadas por esse militar. Fazenda (2015, p. 102), coloca alguns aspectos éticos para se proceder uma entrevista: “respeito ao entrevistado

---

<sup>297</sup> “La comprensión del caso haitiano resulta imposible sin el estudio de su evolución histórica toda”.

quanto a horário e data da entrevista; respeito ao sigilo e ao anonimato do informante e das informações; respeito à cultura e aos valores do entrevistado”. A referida autora foi base essencial para o caminhar junto ao nosso interlocutor, segundo ela é preciso atenção especial para não deixar a entrevista se tornar um momento de passividade junto ao entrevistado. A respeito coloca a autora:

O pesquisado, em geral, sente uma vontade natural de contar suas experiências, frequentemente dominando a situação, quando o entrevistador deixa de ser o interlocutor de diálogos, tornando-se um ouvinte passivo das histórias de um passado distante ou não, do qual o entrevistado se reveste a fim de ter maior estímulo[...]. O método da história oral pode apresentar excelentes resultados quando usado numa pesquisa interdisciplinar. (FAZENDA, 2015, p. 89-90).

Eduardo começou a narrar sua experiência, dizendo que no período de seleção para ingressar na MINUSTAH ao ser perguntado sobre o motivo de querer se voluntariar, respondeu: “quero conhecer nova cultura, obter novos conhecimentos e ajudar na missão”. Segundo nosso participante ao serem selecionados, os militares voluntários, além do preparo físico obrigatório, assistiram a palestras.

Perguntei qual era o assunto das palestras então ele me disse: “Palestra sobre o Haiti, como possivelmente ia ser encontrado por lá”. Uma das propostas da Missão de Paz era de estabilizar o país caribenho que desde década de 90 apresentava-se com deposições e golpe de estado. A partir de meados de 2004, o país é mantido sob intervenção da ONU.

A equipe da qual Eduardo fazia parte chega ao Haiti em novembro de 2005, período de grande agitação entre grupos de simpatizantes a candidatos à Presidência da República, pois o país se preparava para o período das eleições previstas para janeiro de 2006. Eduardo disse que a missão deles era de estabilizar e manter a ordem, pois lá: “o país vivia momentos de insegurança, chegamos na época de campanha para as eleições”. Ao ser questionado se ao chegar a capital Porto Príncipe, presenciou clima de insegurança, nosso interlocutor enfatizou dizendo: “...a ideia que foi passada para nós é que tínhamos que garantir a eleição e manter a ordem por lá”.

Halbwachs (2003), explica que a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com os grupos de referência, tais como: a família, a classe social, a escola, a igreja, o trabalho. Então se a memória se constitui de relações entre indivíduos ou grupos, é possível que as lembranças de Eduardo sobre a sociedade haitiana tenham sido formadas ainda durante o processo de preparação ao assistir à palestras sobre o Haiti, o que pode ser percebido em sua fala ao dizer “... a ideia que foi passada para nós...”. A declaração de Eduardo nos suscitou algumas indagações: qual o tipo de discurso fora feito para os capacetes azuis sobre aquele país caribenho? Até que ponto esse discurso esclarecia realmente sobre a realidade haitiana? O discurso proferido nas palestras serviu para manter os militares limitados às fronteiras entre a Missão de Paz e o *Outro*?<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> *Outro*, aqui empregado, entende-se o que pertencente à outra sociedade, cultura, costumes e tradições, nesse contexto os haitianos.

Recorremos a Foucault (2007), quando diz que os discursos na sociedade são controlados, selecionados e organizados como forma de manter uma verdade, assim como é uma forma coercitiva de dominação e uma das formas de manter esse controle é através das instituições. Não podemos nos esquecer que estamos tratando de uma instituição militar com discurso hegemônico. Assim coloca Foucault:

[...] os grupos doutrinários e as apropriações sociais. A maior parte do tempo, eles se ligam uns aos outros e constituem espécies de grandes edifícios que garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos. Digamos, em uma palavra, que são esses os grandes procedimentos de sujeição do discurso. (Foucault, 2007, p. 44).

Um discurso que atende aos interesses de uma categoria hegemônica (Forças Armadas, ONU), com poder de controle de seus agentes através de imposições silenciosas e que só são percebidas nos cumprimentos de normas e regras. Nas lembranças de Eduardo pode-se perceber esse poder discursal.

Você me diz que ao chegar ao Haiti o que viu foi: “miséria total, um país totalmente desorganizado e necessitado”. Durante o período que estive no Haiti, quais lugares você teve a oportunidade de conhecer? Eduardo colocou a mão no queixo, suspirou um pouco e disse: “Dentro da Base, tinha os grupos de militares escalados para diferentes atividades, no meu caso, era encarregado de material, mas sair em algumas missões como reconhecimento de área para furar poço artesiano

e fui a um orfanato”. Continuei então perguntando: Você presenciou algum movimento reivindicatório, briga entre grupos rivais, nas ruas de Porto Príncipe? “Uma passeata contra um dos candidatos, mas meus companheiros quando voltavam da ronda à noite diziam ter presenciado brigas entre gangues rivais em Cité Soleil”, (Cité Soleil é considerado uma das províncias mais violentas do Haiti, na qual atuaram os capacetes azuis para manter a paz).

Pollak (1992) ao tratar dos acontecimentos que contribuem para formar a memória dos indivíduos, os divide em duas categorias: os acontecimentos vividos pessoalmente que são resultados de experiências individuais; e os acontecimentos vividos por tabela que são as de experiências do grupo a qual pertence, mas que não foram vividos diretamente pelo indivíduo.

Ao ouvir a resposta do Eduardo sobre se tinha presenciado algum confronto entre grupos rivais no Haiti, não é equivocado afirmar que os acontecimentos que formam suas lembranças foram vividos por tabela, isso fica evidente quando ele diz “...mas meus companheiros quando voltavam da ronda à noite diziam ter presenciado brigas entre gangues rivais em Cité Soleil”. É a memória herdada, como classifica Pollak (1992), Eduardo guarda as lembranças que foram vivenciadas por membros do seu grupo e as transformam como se as tivesse vividas. A memória que se forma é oriunda de vivências do grupo do qual Eduardo fez parte na Missão de Paz.

No início de nossa conversa você relatou que o motivo que o levou ao Haiti foi a vontade de conhecer uma

nova cultura. Eu lhe pergunto: Sua vontade foi realizada? Nesse instante nosso entrevistado, com olhar fixo a sua entrevistada, dar um sorriso, e com toda paciência fala: “Éramos proibidos de sair da Base, só saíamos em missão e quando estávamos de férias não era autorizado ficarmos na cidade, a não ser se ficássemos na casa do padre, acho isso uma liberdade velada, pois lá tinha restrições também”.

Você está dizendo que não teve oportunidade de conhecer lugares naturais, espaço público, conhecer elementos que identificassem a cultura dos haitianos, que não fosse como um representante da MINUSTAH? “Eu sem estar no papel de um representante da MINUSTAH não, infelizmente tinha de cumprir as normas que eram impostas a todos os militares, não podíamos nem beber água fora da Base, se a água acabasse no nosso cantil, colocávamos água somente na base, prevenção contra doenças”. Eduardo me explicou que os alimentos consumidos nas bases da MINUSTAH, eram enviados dos Estados Unidos, Canadá, França e outros países, só compravam nos supermercados haitianos a carne ou alguma massa, isso quando faltava.

A ONU através de suas normas tomava as medidas necessárias para manter a integridade de seus militares, no entanto decorrido seis anos depois do início da presença da MINUSTAH no Haiti, denúncias foram feitas contra empresa contratada pela ONU, responsável para o tratamento dos dejetos das bases da MINUSTAH. As investigações apontaram a epidemia de cólera no ano de 2010, sendo causada pela contaminação de um

rio principal do Haiti, no qual o esgoto de uma base das tropas da ONU, era descartado, essa base era composta de soldados nepalês, mais de 9.200 haitianos morreram<sup>299</sup>. Somente anos depois a ONU admitiu reconheceu a culpa.

No livro *Vigiar e Punir* (1999), Foucault afirma que a sociedade é vigiada e controlada pelo panoptismo. O panoptismo, é uma forma de poder sutil, que já está instaurado na sociedade, sendo invisível aos homens. Nesse contexto, ele afirma que fazem parte as fábricas, as escolas, os hospitais, os quartéis, indagando se tais locais não se parecem com prisões. Dispõe o autor:

Nas fábricas que aparecem no fim do século XVIII, o princípio do quadriculamento individualizante se complica. Importa distribuir os indivíduos num espaço onde se possa isolá-los e localizá-los; mas também articular essa distribuição sobre um aparelho de produção que tem suas exigências próprias. É preciso ligar a distribuição dos corpos, a arrumação espacial do aparelho de produção e as diversas formas de atividade na distribuição dos “postos” (FOUCAULT, 1999, p. 171).

A diferença, de acordo com Foucault, é a ausência das grades, pois nessas instituições o indivíduo está preso às normas, tendo que agir e se enquadrar às regras do local. Torna-se um costume no indivíduo seguir determinadas regras e não se percebe que está sendo vigiado e isso é visível quando Eduardo diz: *Éramos proibidos de sair da Base, só saíamos em missão, e quando estávamos de férias, não*

---

<sup>299</sup> Informações obtidas em: ONU reconhece participação no início de epidemia de cólera no Haiti. Folha de S. Paulo. 18 de ago. 2016. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/08/1804632-onu-reconhece-participacao-no-inicio-da-epidemia-de-colera-no-haiti.shtml>> Acesso em: 10/06/18.

*era autorizado ficarmos na cidade.* Normas que o impediu de ultrapassar as fronteiras da Base.

A Base a qual Eduardo se reporta foi a estrutura criada pelas Nações Unidas para manter os militares durante sua estadia na Missão de Paz. Essa base era formada por contêineres dispostos em fileiras.

Os contêineres com o fim de dormitórios eram numerados e identificados com o sobrenome do militar, tinham de quatro a oito beliches e um frigobar, a ocupação se dava de acordo com a hierarquia<sup>300</sup>. Outros contêineres destinados a banheiros, sala de reunião, refeitório. Toda essa estrutura era cercada por muros com concertinas, além das normas e regras impostas aos internos. Impossível não dizer que Eduardo foi só mais um a compor o *Panoptismo de Paz*, presente no Haiti durante treze anos<sup>301</sup>.

A experiência de um conhecimento empírico junto a outra cultura, como Eduardo havia pensado quando respondeu em sua entrevista de seleção que o motivo de se voluntariar para a Missão de Paz era o conhecimento de nova cultura, ficou limitada aos muros e fronteiras dos discursos impostos pela Missão de Paz.

Haiti um país tomado por *invasores* que ao longo da história se configuraram de distintas formas, umas mais explícitas: colonização, governos ditatoriais, outras implícitas: imposições econômicas, ONG'S, Missões de Paz. As configurações dessas relações atendem a interesses

---

<sup>300</sup> Informações dadas pelo nosso participante da pesquisa.

<sup>301</sup> Informações consultadas em Revista Verde-Oliva. A Desmobilização no Haiti. Brasília-DF, n°.241, 2018. p. 56-57 Disponível em:< <http://www.eb.mil.br/web/revista-verde-oliva>> Acesso em: 21/05/2018.

muito mais estrangeiros, compactuados com uma minoria classe social local que tenta a qualquer custo manter sua representação no poder haitiano, isso em detrimento de uma grande maioria de desassistidos que são colocados como desculpas para a sustentação de projetos milionários, mas que nunca são beneficiados de fato.

Eduardo continuou a dizer que o contato que teve com alguns haitianos foi dentro da própria base, os quais eram contratados temporariamente para executarem determinadas atividades, a comunicação se dava por meio de interpretes, estes passavam muitas informações sobre os haitianos. Ao falarmos sobre traços de identificação da cultura haitiana, Eduardo disse que uma coisa que lhe chamou atenção quando estava de passagem nas ruas, nas poucas vezes que saiu em missão, percebeu sempre as pessoas sorridentes “mesmo estando em uma fila com um balde na mão para pegar água, pareciam felizes”, esculturas e telas que representavam o cotidiano dos haitianos, à venda nas feiras de rua, os tap-tap muito coloridos (meio de transporte utilizado na zona urbana e rural), são elementos que identificaram, de certa forma, os haitianos nas lembranças do nosso participante.

Eduardo guarda ainda lembranças de momentos, mesmo que esses foram tão rápidos, mas que constituíram sua memória sobre o Haiti. Halbwachs (2003), coloca que os acontecimentos ajudam a situar a memória do indivíduo através de suas experiências, segundo o autor:

[...] a memória individual. Ela não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em

geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mas do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. Não é menos verdade que não conseguimos lembrar senão do que vimos, fizemos, sentimos [...]. (HALBWACHS, 2003, p. 72).

Desde a preparação, ao se voluntariar, Eduardo disse que a mensagem passada é que iam para o Haiti para manter a ordem e dar apoio ao governo para que o processo eleitoral acontecesse sem maiores problemas e que também executariam algumas ações em benefício da população, essas ações foram: perfurações de poços artesanais, asfaltamento de algumas vias, recolhimento de lixo das ruas. Eu perguntei a ele: Então Eduardo o que a MINUSTAH deixou de concreto para o povo haitiano? Ele por alguns instantes ficou pensativo e disse “Poderíamos ter feito mais, mesmo assim, o que mais me deixa com a sensação de dever cumprido é ter contribuído, mesmo de forma paliativa, para amenizar o sofrimento daquele povo”. Já nos encaminhávamos para uma conversa final e foi quando Eduardo disse: “eu poderia lhe dizer muitas coisas, mas infelizmente sou regido por um regulamento que me impede de declarar, talvez eu seja um ilhado”.

Nossa memória, segundo Halbwachs (2003), é formada por lembranças vividas individual e coletivamente. A respeito, coloca o autor:

[...] se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e

que víamos, que vemos ainda agora no momento em que o recordamos, do ponto de vista desse grupo. Temos o direito de pedir que este segundo aspecto seja admitido, pois esse tipo de atitude mental só existe em alguém que faça ou tenha feito parte de um grupo e porque, pelo menos à distância, essa pessoa ainda recebe sua influência. (HALBWACHS, 2003, p. 41-42)

Eduardo guarda em sua memória as experiências, vividas por ele quando ainda fazia parte do grupo Missão de Paz, e como membro de uma categoria, Exército, manteve-se limitado às imposições coercitivas da instituição, não conseguiu se desamarrar das regras e normas impostas, apesar de já se passar mais de uma década de sua experiência na Missão de Paz.

BOURDIEU (2001), chama atenção para os esconderijos do poder, eles se apresentam de forma simbólica silenciando seus agentes. Diz o autor:

[...] é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem". (BOURDIEU, 2001, p.8).

Nos discursos proferidos nas palestras, no período que antecedeu o embarque para o Haiti, onde inculcar uma versão da história oficial haitiana tornou-se necessária para manter o controle sobre os militares, limitando-os aos muros e missões direcionadas pela Missão de Paz, ainda são latentes na memória de nosso participante.

Goffman (1977) realizou uma pesquisa de campo no Sta. Elizabeths Hospital, em Washington D.C, em 1955-

1956, nos Estados Unidos, cujo objetivo era tentar conhecer o mundo social do internado em hospital, procurando captar a perspectiva subjetiva do internado. Criou o conceito *instituição total*, que são os *fechamentos* mediante barreiras que são levantadas para segregar os internados do contato social com o mundo exterior.

Tomando emprestado o conceito *instituição total*, no Haiti as Bases da MINUSTAH eram cercadas por muros e concertinas para reforçar a segurança física dos militares e dos bens materiais, além das regras e normas, barreiras que limitavam os capacetes azuis de criar uma relação com o mundo haitiano. Goffman (1977, p.11) define a instituição total como “... um local de residência e de trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por um período considerável de tempo, leva uma vida fechada e formalmente administrada”.

A MINUSTAH foi uma *instituição total* no Haiti. O controle, obrigações, isolamento social, trabalho, normas, regras, proibições, levaram a mortificação do *eu*, não só do nosso participante, mas possivelmente de centenas de indivíduos que compuseram a Missões de Paz, ao longo de treze anos. Um dos processos de mortificação do *eu* são definidos por Goffman:

A barreira que as instituições totais colocam entre o internado e o mundo externo assinala a primeira mutilação do eu. Na vida civil, a sequência de horários dos papéis do indivíduo, tanto no ciclo vital quanto nas repetidas rotinas diárias que desempenhe não impeça sua realização e suas ligações em outro. Nas instituições totais, ao contrário, a participação automaticamente

perturba a sequência de papéis, pois a separação entre o internado e o mundo mais amplo dura o tempo todo e pode continuar por vários anos [...]. (GOFFMAN, 1977, p. 24)

Voltando a fala de Eduardo que diz que poderia nos relatar muitas coisas, mas infelizmente sente-se ainda sob normas da instituição da qual faz parte e a qual dedicou trinta anos de trabalho, percebemos o poder devastador das normas, regras e proibições instituídas que levaram a mortificação do *eu* do nosso entrevistado. O capacete azul, item obrigatório para composição da vestimenta do militar e que serve para identificá-lo como indivíduo em missão de paz, é um objeto indispensável como equipamento de segurança, no entanto carrega em sua configuração, as proibições, regras e normas, transformando-se em viseiras impedindo seus possuidores de viver trocas de experiências com outras culturas, valores contribuindo para uma visão mais dinâmica do mundo no qual está inserido.

Auxiliando a construção de nossa pesquisa aportamos em Thompson (1992, p.17) que diz “...a memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos” assim empregamos como metodologia a história oral, e utilizando a entrevista como uma técnica para que pudéssemos construir uma relação, sujeito-sujeito (entrevistador-entrevistado) cujo objetivo era conhecer as experiências vividas e vivenciadas pelo nosso participante como um capacete azul e refletir sobre a memória que ele construiu sobre a sociedade haitiana. Sobre a entrevista Thompson coloca:

Ser bem-sucedido ao entrevistar exige habilidade. Porém, há muitos estilos diferentes de entrevistas, que vão desde a que se faz sob a forma de conversa amigável e informal até o estilo mais formal e controlado de perguntar, e o bom entrevistador acaba por desenvolver uma variedade do método que, para ele, produz os melhores resultados e se harmoniza com sua personalidade. (THOMPSON, 1992, p. 254).

O diálogo com outras ciências é necessário para construir uma relação de conhecimento para tanto buscamos diálogo interdisciplinar com a História, Sociologia e Psicologia.

## Conclusão

Um Conversa/Entrevista com duração de nove mil e novecentos segundos, tempo de duração de minha conversa com Eduardo, possa se transformar em uma relação de pesquisa (BOURDIEU, 2003). Uma conversa que se transforma em entrevista ou uma entrevista que se transforma em uma conversa abre distintos caminhos para a construção de uma pesquisa científica.

Nossa experiência enveredou-se por reflexões sobre a constituição da memória, percebendo o poder de coerção silenciosa que se esconde por trás de um discurso. Esse trabalho *Um discurso por trás da memória: reflexão sobre a construção da memória de um capacete azul* foi possível compreender como um discurso hegemônico tem poder de silenciar a memória de um indivíduo, tornando-o prisioneiro de suas próprias lembranças.

A tentativa de construir uma pesquisa envolvendo memória é surpreendente, pois somente o caminhar na

construção do trabalho nos dar direcionamentos possíveis para a satisfação de entendimento do objeto, não para uma conclusão de um trabalho finalizado, mas sim abrir caminho para uma nova investigação no campo do conhecimento, aqui diria um conhecimento no campo histórico, sociológico e psicológico.

## **Bibliografia**

A Desmobilização no Haiti. 2º Batalhão de Engenharia de Combate. Revista Verde-Oliva. Brasília-DF, n.241, 2018. Disponível em: <http://www.eb.mil.br/web/revista-verde-oliva>> Acesso em: 21/05/2018.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. IN: BOURDIEU, Pierre. (Org.). A Miséria do Mundo. 5ª ed. Petrópoles: Ed. Vozes, 2003. p. 693-713.

\_\_\_\_\_. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CASTOR, Suzy. La Ocupación Norte Americana de Haití sus Consecuencias.1915-1934. Santo Domingo, República Dominicana, Fundación Juan Bosch, 2016. Obra em pdf.

FAZENDA, Ivani C. A. et al. Interdisciplinaridade na pesquisa científica. 1ª ed. Campinas, SP: Papyrus Editora, 2015.

FERNÁNDEZ, David. Às vésperas das eleições, Haiti vive violência e pobreza extremas. UOL Últimas Notícias, Porto Príncipe, 6 dez. 2005. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2005/12/06/ult1808u54735.jhtm>> Acesso em 15/05/2018.

FOUCAULT, M. A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15ª. ed. São Paulo: Loyola, 2007. 79 p. Obra em pdf.

\_\_\_\_\_. Vigiar e punir: nascimento da prisão. 24. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 277 p

FRANCO, Marina; STOCHERO, Tahiane. Missão de Paz no Haiti: veja altos e baixos nos 13 anos de presença militar brasileira. G1, São Paulo e Porto Príncipe, 30 ago. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/missao-de-paz-no-haiti-veja-altos-e-baixos-nos-13-anos-de-presenca-militar-brasileira.ghtml>> Acesso em: 18/05/2018.

GOFFMAN, E. Manicômios, prisões e conventos. São Paulo: Perspectiva, 1977.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva; tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

Introdução ao Sistema ONU. Revista Verde-Oliva. Brasília-DF, v. XXXVII, n. 202, 2009. Disponível em: < <http://www.eb.mil.br/web/revista-verde-oliva>> Acesso em: 21/05/2018.

JAMES, C. R. Os Jacobinos Negros. Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

ONU reconhece participação no início de epidemia de cólera no Haiti. Folha de S. Paulo. 18 de ago. 2016. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/08/1804632-onu-reconhece-participacao-no-inicio-da-epidemia-de-colera-no-haiti.shtml>> Acesso em: 10/06/18.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 1-15.

SANTIAGO, Adriana (Org.). Haiti por si: a conquista da independência roubada. Ed. Edital, Fortaleza, 2013. Disponível em: <[https://www.academia.edu/11357944/Haiti\\_por\\_si\\_-\\_A\\_reconquista\\_da\\_independ%C3%Aancia\\_roubada](https://www.academia.edu/11357944/Haiti_por_si_-_A_reconquista_da_independ%C3%Aancia_roubada)> Acesso em: 10/04/2018.

THOPSON, P. A voz do passado. História Oral. ed. Paz e Terra, 2ª ed. Rio de Janeiro, 1992.

# PARA ALÉM DA DICOTOMIA ALDEIA *VERSUS* CIDADE

## Deslocamentos em um mesmo território ancestral Macuxi e Wapichana

Luciana Marinho De Melo<sup>302</sup>

### Colonização e ocupação de territórios tradicionais

O território que atualmente compreende o Estado de Roraima foi alvo de investidas portuguesas especialmente a partir de 1775 quando, sob comando do Brigadeiro Lobo D'Almada, terceiro governador da Capitania de São José do Rio Negro, hoje Estado do Amazonas, foi erigido o Forte de São Joaquim do rio Branco. Situado na confluência dos rios Uraricoera e Tacutu e distante 30 quilômetros do que viria a ser a cidade de Boa Vista, a finalidade da fortificação era de ocupação estratégico-militar, proteger a região de fronteira, impedir a invasão dos espanhóis, ingleses e holandeses, bem como efetivar os aldeamentos (BAINES, 2012).

Paralelamente a construção do Forte, D'Almada também viabilizou a introdução de gado bovino nas terras situadas às margens do rio Branco, ao criar três fazendas reais: a São Bento, a São José e a São Marcos, sendo apenas esta última existente ainda nos dias de hoje. Segundo Santilli (2004), as fazendas reais, assim como o Forte de São Joaquim, foram construídos

---

<sup>302</sup> Professora do Instituto Federal de Roraima. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará com período sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

em território tradicional Macuxi, os quais já haviam tido contato com as ações violentas promovidas pelos missionários.

Uma vez ali situados, foram apresados, escravizados e forçados ao sedentarismo sob duras condições. Os reflexos destas ações colonizadoras foram nefastos. Para que se tenha uma projeção deste impacto, no período em que a colonização é iniciada, existiam aproximadamente 28 etnias ao longo do Rio Branco (SANTILLI, 2004). Este número foi reduzido para oito, são estes: Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó, Wai-Wai, Yanomami, Ye'kuana e Waimiri-Atroari, que, além daqueles que vivem em Boa Vista, atualmente estão nas 32 TI's demarcadas pelo Governo Federal, e outras mais aguardando homologação. Hoje, as Terras Indígenas representam 46,3% do território de Roraima. Dessas etnias, os Macuxi e Wapichana estiveram mais proximamente em contato com a população branca e de origem europeia que se estabelece no vale do rio Branco a partir da edificação do Forte e criação das fazendas reais.

De acordo com Barbosa (1993), frente a esta nova conformação social, pautada em princípios civilizatórios, Lobo d'Almada intencionava também promover a integração dos Macuxi e Wapichana aos moldes sociais em curso por meio do fornecimento de vestimentas e incentivo para o casamento com soldados da região. Estes projetos correspondiam às práticas e discursos integracionistas e assimilacionistas e guardam semelhanças com o que ocorreu no início do século XX, em que o empenho das instituições no Brasil esteve voltado para a transformação

de povos indígenas em mão de obra disponível para os setores produtivos nacionais.

As missões evangelizadoras, visando fornecer mão de obra indígena para o trabalho escravo no Forte de São Joaquim e nas fazendas reais, motivaram inúmeras revoltas dos Macuxi e Wapichana, que fugiam em várias direções, inclusive para o lugar onde hoje está situada a cidade de Boa Vista. As fugas também eram direcionadas para regiões mais distantes. Sobre esse assunto, Pereira (2010) revelou que a parcela mais arredia dos Macuxi e Wapichana que foi atingida pelo contato com os portugueses, se deslocou para a região de montanhas e florestas situada no Norte de Roraima. A outra parte permaneceu e, como forma estratégica de sobrevivência e resistência, se adaptou ao novo modelo de sociedade, compondo a formação social da região (MELO, 2012).

Para aquela parcela que se deslocou para a região de montanhas, situada na parte fronteira do país, o projeto de colonização se deu de maneira diferente, conforme argumentaram Carneiro da Cunha (1994) e Nádia Farage (1991). Este projeto era orientado por uma ação estratégica de posicionar povos indígenas nas fronteiras com via de garantir os limites da colonização portuguesa. As autoras afirmam ainda que foram os Macuxi e Wapichana os responsáveis pelo delineamento da fronteira com os países vizinhos (Venezuela e Guiana), os quais eram chamados de muralhas dos sertões, visto que, anos mais tarde, foi com base na argumentação de presença desses povos que o Barão do rio Branco e Joaquim Nabuco reivindicaram

o território em disputa com a Guiana (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 p.125).

Cronologicamente, as missões evangelizadoras desenvolvidas no vale do rio Branco antecedem a inauguração do Forte São Joaquim. De acordo com os anuários produzidos pelos missionários beneditinos, e que estão no Centro de Informações da Diocese de Roraima (CIDR 1987), em 1692 a Câmara de Belém solicitou ao Rei de Portugal D. Pedro II que fossem enviados missionários para fazer a evangelização dos índios do rio Branco. Assim, frades Carmelitas chegaram à região do rio Branco em 1725, vindos de missões já iniciadas ao longo do rio Negro e fundaram a Missão Nossa Senhora do Carmo. Eles promoveram aldeamentos e, ao mesmo tempo, a dispersão dos Macuxi e Wapichana que resistiram a este processo evangelizador. Além dos missionários Carmelitas, há registro da ordem Beneditina e Consolata atuando nessa região, sendo que esta última atualmente, contribuiu para a criação de alguns movimentos indígenas em Roraima.

Com o advento do século XIX e, junto com ele, a independência do Brasil, o território que hoje é Roraima passa por uma nova transformação. As antigas fazendas reais, agora denominadas fazendas nacionais, foram expandidas e avançaram na ocupação de terras destinadas à pastagem, tendo como consequência mais expulsões de povos indígenas de seus territórios tradicionais. Neste processo, se destaca um dos oficiais do forte de São Joaquim, Inácio Lopes de Magalhães, originário do Nordeste, que “formou um pequeno clã, como aconteceu

com os patriarcas das famílias Brasil, Motta, Souza Cruz e outras, que vão formando alianças e avançando sobre as terras indígenas e públicas” (SANTOS, 2004. p. 87).

Até aqui é possível vislumbrar o teor dos conflitos historicamente estabelecidos entre a população indígena e os agentes a serviço do projeto colonizador, que se intensificaram no fim do século XIX e início do século XX, quando um grande número de pessoas vindas da região Nordeste se estabeleceu na Amazônia brasileira, na tentativa de fugir da seca. Foram atraídas pelas oportunidades econômicas possibilitadas pela produção da borracha, onde uma parte se dirigiu as regiões de seringais e outra parte dos migrantes se dirigiu para a região que atualmente é o estado de Roraima, para trabalhar na garimpagem de ouro e diamantes nas florestas.

Segundo Santos (2004), o garimpo foi largamente financiado pelos posseiros das fazendas, a exemplo da família Brasil, que se situavam nas proximidades das fronteiras, o que facilitava o escoamento para a Venezuela e Guiana. Esta mesma família também ganhou projeção política a partir da criação do Território Federal do rio Branco em 1943, quando a região deixa de ser parte do Estado do Amazonas:

A criação do território de Rio Branco (...) representou o primeiro passo para uma mudança radical numa sociedade local, dominada por criadores de gado que também exploravam o garimpo e por alguns comerciantes. Uma população pouco numerosa se dedicava ao extrativismo vegetal e animal, principalmente no baixo rio Branco, apoiada em pequenas povoações com pontos de ligação com Manaus. (SANTOS, 2004. p. 17)

Na segunda metade do século XX o Território Federal do Rio Branco passa por novas mudanças. Uma delas diz respeito à mudança de categoria da Fazenda São Marcos, em 1974, que passou a ser denominada Colônia Agrícola São Marcos. Para Geraldo Andrello (2010):

Não se tratava de mera sutileza, pois essa mudança de nome acarretava, como previa o Estatuto do Índio, que, em primeiro lugar, os índios ali residentes passavam a ser classificados como aculturados, e, em segundo lugar e por decorrência, que estava aberta a via para legalização das posses particulares existentes, pois a colônia agrícola indígena é área destinada à exploração agropecuária onde conviviam “tribos aculturadas” e membros da comunidade nacional. (p. 80)

Foi somente no ano de 1991 que a Colônia Agrícola de São Marcos passou a ser Terra Indígena São Marcos, que se configura, duplamente, como um marco da luta do movimento indígena em Roraima e do reflexo da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos povos indígenas o direito às terras tradicionais.

Outra transformação considerada importante em Roraima está relacionada à atração massiva de sulistas e nordestinos, em especial oficiais do exército, os quais eram fomentados pelo governador Brigadeiro Ottomar Pinto que fazia doação de lotes de terra (incluindo terras tradicionais indígenas) com estratégia de viabilizar a ocupação territorial (VIEIRA, 2007).

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, Roraima foi elevado à categoria de Estado. A nova Constituição Federal estabeleceu o reconhecimento dos direitos dos povos originários às suas terras, mas no

contexto roraimense não houve grandes mudanças no que diz respeito ao reconhecimento desses direitos, bem como ao controle e fiscalização de ações que ameaçavam as terras ocupadas por esses povos. Para Santos (2004):

Definiu-se um controle, por vezes mais formal que real, mas sempre presente, sobre a ação de um desenvolvimento predatório, contrariando tradições e políticas arraigadas, tais como a da infinitude de recursos e o direito do livre acesso a estes. A partir daí os agentes do Estado, aplicadores da legislação, passaram a ser alvo de críticas de agentes econômicos, principalmente locais, adeptos da exploração imediatista dos recursos naturais. Onde os interesses foram e são mais fortemente contrariados como em Roraima, a questão passou para o campo da política, tomando ares de luta por direitos ligados à soberania, além de incorporarem esforços das autoridades estaduais para reverter a situação. (p. 19)

As estratégias de ocupação portuguesa e domínio do território (fortificação, fazendas reais e missões evangelizadoras) e, posteriormente, os projetos de garimpo de ouro e diamante em Roraima, exemplificam a concretização de tensões que se estenderiam até a atualidade. A partir disso, é importante lembrar do conflito entre povos indígenas e as famílias que se instalaram na região, as quais seus descendentes irão de autoproclamar “famílias tradicionais” na posteridade.

### **Boa Vista e os deslocamentos indígenas**

O processo de colonização de Roraima se deu pelas vias de expulsão de povos indígenas de seus territórios tradicionais. Em Boa Vista, o processo ocorreu da mesma

forma, somando-se ao fato de que foi na capital que se instalou grande parte das pessoas advindas de outros Estados e, portanto, onde houve maior eclosão dos conflitos. Temos, assim, o encontro de diferentes sujeitos no âmbito multiforme que é a cidade, de modo que, corroborando com Roberto Cardoso de Oliveira, na defesa de que um dos fenômenos mais recorrentes na sociedade moderna é o contato interétnico, “(...) entendo como tal as relações que têm lugar entre os indivíduos e grupos de diferentes procedências ‘nacionais’, ‘raciais’ ou ‘culturais’” (1976, p. 01).

Conforme pude constatar em estudo anterior (MELO, 2012) a política brasileira de expulsão dos Macuxi e Wapichana de seus territórios tradicionais e consequente estabelecimento dos mesmos na região de Boa Vista, motivou a construção de pautas pela homologação de Terras Indígenas que, somando-se aos esforços dos povos Macuxi pela mesma questão, foram acirrados conflitos em razão dos interesses dos agentes do Estado nas três esferas. Tais interesses estiveram e, de certo modo, ainda estão relacionados à possibilidade de extração de minérios em territórios tradicionais.

Nesse sentido, Nádia Farage (1997) observa que uma parte considerável de pesquisas realizadas no período de 1940 sobre os Wapichana e os territórios que ocupavam entre as regiões brasileira e guianense, esteve fortemente orientada pela teoria da aculturação que concebia, em linhas gerais, os povos indígenas a partir de sua permanência em determinados ambientes, como a aldeia.

Tais estudos formaram a base teórica e de justificativa para processos de demarcação de Terras Indígenas deste povo empreendidos pelo governo federal naquele período. Sendo assim, a extensão de seus territórios tradicionais foi reduzida, sob a afirmativa de que os Wapichana estavam em vias de abandonar a sua cultura.

Para o pesquisador Orlando Silva (2007), em artigo produzido sobre os Wapichana em situação de fronteira, a permanência definitiva em Boa Vista é facilitada em razão da existência de familiares, conhecidos ou outros indígenas que são indicados a partir de redes estabelecidas com pessoas já fixadas na cidade. Ainda para o autor, existe tripla consciência entre o grupo pesquisado, onde a primeira é a de que não existem divergências entre eles e a sociedade envolvente, com a qual mantém uma convivência sem conflitos. Para outras pessoas pertencentes à etnia Wapichana que residem em Boa Vista, existe o entendimento de que estão inseridos em uma situação de permanente conflito de interesses. Por fim, para um terceiro grupo, existe a consciência de que estão em um contexto de opressão, em constantes disputas com a classe dominante e em razão disso reforçam suas identidades étnicas como forma de resistência. As pessoas com as quais dialogo nesta pesquisa se inserem, simultaneamente, entre os dois últimos grupos.

É preciso também destacar uma realidade de parte considerável das moças Wapichana vindas da Guiana e que estão na capital roraimense. Esta realidade diz respeito à existência de adolescentes e adultas (entre 16 e

25 anos) que trabalham como empregadas domésticas em residências em Boa Vista. Não é incomum encontrar estas em situação irregular ou não legalizada no Brasil (sem a devida documentação que regulariza a atividade). Alguns moradores desta cidade me informaram que existe uma preferência por trabalhadoras originárias da Guiana, particularmente indígenas, porque são consideradas “menos preguiçosas” do que as mulheres indígenas que residem em território brasileiro. Justificam esta preferência com o fato de que as mulheres oriundas da Guiana são, em sua maioria, evangélicas e, portanto, não consomem bebida alcóolica e se dedicam mais às funções domésticas. Este argumento, porém, mascara uma situação de extrema fragilidade social que estas mulheres estão vivendo, visto que, invariavelmente, se deslocam para Boa Vista na tentativa de saírem de um contexto de miséria, como a escassez de alimentos, no país vizinho. Muitas não sabem falar português e se submetem a qualquer acordo para conseguir um trabalho e local para morar nestas residências, o que não necessariamente inclui o pagamento de um salário.

O fato de moradores da cidade de Boa Vista se deslocarem para a cidade de Lethem, situada na fronteira da Guiana com o Brasil, em busca de jovens mulheres indígenas para trabalhar como domésticas em suas residências é frequente e não causa espanto aos moradores locais o fato de que não há o pagamento de um salário. O entendimento partilhado é de que não precisam do dinheiro por serem indígenas. Em razão disso, oferecem

um quarto nos fundos das residências, bem como roupas e demais objetos como forma de pagamento. Por ser uma prática corriqueira, essas pessoas recorrem diretamente à liderança da comunidade ou às famílias e solicitam moças para trabalhar como empregadas domésticas ou cuidadoras de crianças (invariavelmente, as duas funções ao mesmo tempo). Quando não há a presença física do solicitante, o contato é feito por telefone ou por atravessadores e, dessa forma, muitas saem da Guiana em direção à Boa Vista diretamente para residências específicas.

O deslocamento de indígenas para a capital roraimense também se dá em razão de dificuldades na aldeia de origem, como conflitos envolvendo fazendeiros e a posse de territórios tradicionais, ausência de atendimento médico, inexistência de incentivos para a produção agrícola e artesanal como fontes de renda, bem como a falta ou sucateamento de escolas de ensino médio e superior. Na ânsia de suprir tais necessidades, Boa Vista se torna o destino e o que seria um deslocamento temporário, acaba por ser definitivo. Aqueles que se deslocam se alojam em casas de parentes ou, em casos extremos, ficam nas ruas sem qualquer amparo (SILVA, 2007).

Evidentemente, os deslocamentos em grandes extensões territoriais não são fenômenos recentes, tampouco exclusivamente motivados pelo contato interétnico. Como dito antes, a cidade de Boa Vista foi construída a partir da ocupação promovida por militares da Coroa portuguesa e missionários religiosos, que posteriormente foram somados aos migrantes nordestinos

em territórios reivindicados pelos Macuxi e Wapichana como lugar de ocupação ancestral. Este fato é primordial para a compreensão das relações sociais interétnicas que se estabeleceram desde então.

Para compreendermos a dimensão da presença Macuxi e Wapichana nestes territórios tradicionais, recorro à pesquisa realizada pelo arqueólogo Pedro Mentz Ribeiro (1997) na década de 80 em Roraima, período em que os estudos nessa área eram nulos no Estado. Esta foi a primeira pesquisa arqueológica de grande envergadura realizada sobre o tema e abrangeu a comunidade Pedra Pintada, situada às proximidades da fronteira do Brasil com a Venezuela até as margens do rio Branco em Boa Vista.

As informações produzidas pelo arqueólogo Mentz Ribeiro são utilizadas como importantes referências sobre a ocupação indígena no território roraimense. A partir de escavações no bairro Calungá, em Boa Vista, Mentz Ribeiro (1997) encontrou vestígios de uma antiga maloca. Estes vestígios correspondem à urnas, líticos, ossos, pontas de flechas, cestarias, pintura rupestre e petroglifos. A partir da datação desses materiais, o arqueólogo estima que são de aproximadamente 3.000 a 4.000 anos. Por meio da leitura historiográfica, aferiu que esta comunidade era conhecida pelos Wapichana como *Kuaipyre* e pelos Macuxi como *Kuwai Kîrî*. Afirmou também que esta comunidade era formada pelas duas etnias, possivelmente em disputa pelo território.

A existência destes e outros grupos étnicos em território que atualmente compreende a capital

roraimense também encontra respaldo nas fontes orais, as quais foram registradas por pesquisadores integrantes do projeto Kuwai Kîrî e vinculados à Universidade Federal de Roraima em parceria com a ODIC (OLIVEIRA, 2010). Segundo os relatos registrados, como nessas comunidades residiam os melhores pajés, muitos indígenas Macuxi e Wapichana de outras regiões se deslocavam até a região que hoje é Boa Vista em busca de rezas para o tratamento de doenças. Outros relatos registrados durante as oficinas realizadas nos bairros periféricos de Boa Vista, por integrantes do Projeto Nova Cartografia Social para a elaboração do fascículo *Indígenas na Cidade de Boa Vista, Roraima: Moradores da Maloca Grande* (ALMEIDA e LIMA, 2012), também mencionam o termo “Maloca Grande” para se referirem à maneira com a qual algumas lideranças indígenas locais se dirigem à cidade de Boa Vista.

Dessa forma, tanto os resultados da pesquisa arqueológica quanto dos projetos demonstram que a relação de povos Macuxi e Wapichana com o espaço onde hoje está a cidade de Boa Vista é parte de um amplo território no qual vários grupos étnicos se deslocavam, o que foi alterado a partir das incursões portuguesas no local e posterior colonização. Sobre este aspecto, Geraldo Andrello (2010, p. 88) afirmou que:

Os Macuxi, wapixana e taurepang desconhecem limites em seu sistema próprio de ocupação territorial, um elemento que só veio surgir com a implantação das primeiras fazendas. Podemos então averiguar que a mobilidade dos grupos veio a ser frontalmente atingida pela colonização pecuarista, uma vez que esta se fazia segundo a regra implacável de imposição de limites.

Estes relatos também são veiculados nos discursos proferidos pelas lideranças indígenas como maneira de refutar a condição de imigrantes com a qual são comumente classificados pelas instituições estaduais e federal, bem como para afirmar o pertencimento étnico também na cidade, visto que invariavelmente isso não é reconhecido pela sociedade nacional em função da situação urbana desses indígenas.

Partindo dessa perspectiva, percebe-se a multiplicidade de formas de se apreender o referido espaço. É perceptível as relações de poder próprias dessa territorialidade, onde se tem, de um lado, os agentes do Estado e, de outro, Os Macuxi e Wapichana em um campo de disputas simbólicas pela pertença a Boa Vista. Há, nessa situação, duas categorias que merecem ser citadas: a de território e lugar. Observemos mais de perto.

Segundo o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2010) o conceito de lugar o relaciona às forças simbólicas e sentidos de pertencimento, podendo ser entendido também enquanto uma forma de apreender o espaço, estando articulados seus conteúdos simbólicos nos quais os sujeitos deixam suas marcas. O território, por sua vez, pode ser compreendido a partir da expressão e legitimação das relações de poder que refletem suas respectivas manifestações identitárias sobre esse espaço, possibilitando a existência de múltiplas territorialidades em um território. É nesse sentido, segundo o autor, que algumas formas de resistências são construídas, formando os territórios da diferença.

Em relação aos deslocamentos atuais realizados pelos povos Macuxi e Wapichana com destino a Boa Vista, a existência das instituições voltadas para o atendimento aos indígenas cuja sede se encontra na capital, como FUNAI, SESAI e CASAI, também se mostra como fator de constante fluxo entre a comunidade e a cidade. Além disso, os deslocamentos também são facilitados pela existência de rodovias nas imediações das comunidades indígenas. Em diálogos que tive com as lideranças indígenas da cidade e das comunidades, a existência das rodovias vem a ser uma benfeitoria, pois facilita o escoamento da produção das comunidades para Boa Vista. Porém, também se mostra como um problema na medida em que intensifica o tráfico de drogas e de meninas indígenas para as redes de prostituição na capital.

A leitura da historiografia nos possibilita vislumbrar a dinâmica das relações construídas e que envolve sociedade envolvente e os povos indígenas Macuxi e Wapichana. Atualmente, as autointituladas famílias tradicionais roraimenses, cujo núcleo se faz presente no poder público e nas disputas por memórias que façam referências às mesmas, se utilizam de seus poderes de influência como ferramenta de auto afirmação. As famílias Brasil, Magalhães, Neves, Freitas, entre outras, tomam para si o adjetivo da tradição a partir do tempo que se fazem presentes em Boa Vista e do prestígio, na concepção weberiana do termo, que possuem na sociedade local.

Os símbolos criados e acionados por estas famílias objetivam reforçar a auto atribuição da condição de

tradicionais. Tais símbolos são traduzidos em monumentos, nomes de ruas, nas residências em que moraram e moram estas famílias e que foram tombadas como Patrimônio Cultural do Estado de Roraima. O Monumento ao Garimpeiro, por exemplo, remete a memória destas famílias que constituíram riquezas também a partir da atividade do garimpo.

Estas famílias são constituídas, em suas origens por imigrantes nordestinos e buscam, entre outras coisas, consolidar o que chamam de identidade cultural de Boa Vista. Em que pese a diversidade cultural como consequência da colonização e dos fluxos migratórios, e que é refletida em diversos aspectos da cidade, tais famílias ‘tradicionais’ buscam estabelecer suas memórias como referências fundamentais para a composição do lugar. No contexto urbano, tais ações produzem efeitos que repousam na postura política que negligencia os povos indígenas.

Os discursos produzidos por estes núcleos disseminaram e consolidaram uma versão heroica de ocupação e construção de Boa Vista, onde são ressaltados valores do pioneirismo, sobretudo dos imigrantes, omitindo o processo violento que caracterizou o contato com extermínio de povos indígenas.

Evidentemente, estas não são situações exclusivas de Boa Vista. Estudos mostram que a formação de uma nação se dá prioritariamente por meio do apagamento intencional de algumas memórias para dar lugar a outras, sendo estas geralmente oriundas de grupos de influência política ou

econômica. Alcida Ramos (2004), por exemplo, analisa as tentativas de homogeneização cultural e negação do pluralismo no Brasil tomando como foco os povos indígenas no Brasil. Para a autora, esta camada da população foi (e é) a mais diretamente atingida pelo projeto de nação engendrado no país. Exemplos como a imposição de uma língua (estrangeira) oficial, unificação do território, o padrão de escolarização, entre outros, mostram como o ideal de nação brasileira eclipsou grupos sociais distintos e promoveu a visibilidade para outros.

É a partir da tentativa de desconstrução da historiografia oficial que as lideranças Macuxi e Wapichana buscam pautar a visibilidade e legitimidade do protagonismo destes grupos étnicos no território boa-vistense.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, A. LIMA, C. 2016. Mapeamento Social dos Indígenas de Boa Vista (RR), in *Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*. Editado por C. L. S. Lima e C. A. M. Cirino, pp. 19-42. Boa Vista: Editora da UFRR.

ANDRELLO, Geraldo. 2010. Fazenda São Marcos: de próprio nacional a Terra Indígena. In *Homem, Ambiente e Ecologia*. Editado por R. Barbosa. e V. Melo, pp. 67-94. Boa Vista: FEMACT.

BAINES, Stephen. 2012. O Movimento político Indígena em Roraima: Identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil - Guiana. *Caderno CRH 25 (64):33-44*.

BARBOSA, R. I. 1993. Ocupação humana em Roraima I: do histórico colonial ao início do Assentamento Dirigido. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi 9(1): 123-144*.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1994. O futuro da questão indígena. Estudos avançados 8(20): 121-136.

\_\_\_\_\_. 2012. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro enigma. 158p.

CIDR. 1987. Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Boa Vista: Editora Gráfica Coronário.

ESCOBAR, A. 2010. Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Bogotá: Enviñon editores. 346p.

FARAGE, Nádia. 1991. As Muralhas dos sertões. São Paulo: Editora Paz e Terra. 376p. 1997. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo.

SANTILLI, Paulo. 2004. Macuxi. in: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/print>> Acessado em 01/10/2017.

MELO, L. M. 2012. Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista - Roraima. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, R. G. 2010. Projeto Kuwai kîrî: a experiência dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR. 71 p.

PEREIRA, Z. S. 2012. O movimento indígena em Roraima: a trajetória das organizações, in: História e diversidade: política, gênero e etnia em Roraima. Editado por M. L. Fernandes & M. L. L. S. Guimarães, pp. 107-141. Boa Vista: UFRR.

RAMOS, Alcida. 2004. Os Yanomami no coração das trevas brancas. Série Antropologia. Departamento de Antropologia na Universidade de Brasília.

RIBEIRO, P. M. 1997. Arqueologia em Roraima: histórico e evidências de um passado distante, in: Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima. Editado por Barbosa, R. I.; E. J. G. Ferreira & E. G. Castellón, pp. 3-23. Manaus: INPA.

SANTOS, Névio. 2004. Políticas públicas, economia e poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

SILVA, O. S. 2007. Os Wapixána: uma situação de contato interétnico. Revista do Núcleo histórico socioambiental 1(1): 51-74.

VIEIRA, Jaci. 2007. O índio na produção historiográfica de Roraima. Revista do Núcleo histórico socioambiental. 1.(1): 76-89.

# OS INDÍGENAS WAI WAI NA VISÃO DA MEMÓRIA HISTORIOGRÁFICA E ETNOGRÁFICA

Daniel Montenegro Lapola<sup>303</sup>

Maxim Repetto<sup>304</sup>

## Introdução

Este artigo tem a finalidade de procurar analisar e descrever como a historiografia e a etnografia trata os indígenas Wai Wai que pertencem a família linguística Karib. Iniciamos através de relatos dos primeiros contatos com três viajantes a serviço da Europa no século XIX, um geógrafo e um geólogo a serviço da coroa britânica e um geógrafo francês a serviço da França, passamos pelo século XX, quando ocorre o processo de conversão ao cristianismo, formação de territórios, criação de projetos de desenvolvimentos pelos agentes nacionais como estrada e hidrelétrica e no Século XXI, a demarcação e homologação da Terra Indígena Trombetas Mapuera como resposta as tentativas de invasões aos locais tradicionais de sobrevivência do povo indígena Wai Wai.

Buscamos apoio naqueles autores dos campos da história e da antropologia que por uma ou outra via, nos antecederam nesse percurso: Jorge Souza (1998),

---

<sup>303</sup> Mestrando no Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) na Universidade Federal de Roraima (UFRR) e Graduado em História na Universidade Estadual Paulista (UNESP).

<sup>304</sup> Orientador, Doutor em Antropologia Social, Coordenador e Professor do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) da UFRR.

com “Os Wai Wai do Jatapuzinho e o Irresistível Apelo à Mercadoria”; ”; Peter Rivière (2001) “O Indivíduo e a Sociedade na Guiana”; Catherine Howard (2002), “Domesticação das Mercadorias: Estratégias Wai Wai”; Alfredo de Souza (2008), com “Entre escritas e as Escrituras”; Leonor Valentino de Oliveira (2010), “Cristianismo Evangélico entre os Wai Wai”; Evelyn Schuler (2010), com “Transformações Wai Wai”; Inácio Gutierrez e Eliane de Souza (2015), com “História, Ambiente e Educação no Jatapuzinho”; Ruben Caixeta de Queiroz (2008), com “Trombetas Mapuera-Território Indígena”.

Na primeira parte veremos como os viajantes em missão científica a serviço da Europa na região entre o Brasil e a Guiana no Século XIX, vão se referir em seus relatos sobre os Wai Wai e seus costumes.

Estaremos tratando na segunda parte sobre a Comunidade Wai Wai de Jatapuzinho, os projetos de mudança e os modelos de desenvolvimento impulsionados pela sociedade nacional.

Na última parte deste artigo estaremos analisando e descrevendo a Terra Indígena Trombetas Mapuera dos povos indígenas Wai Wai que foi demarcada em 2007 e homologada em 2009, está situada na região fronteira entre três estados brasileiros: Pará, Roraima e Amazonas.

### **Os Wai Wai na visão da historiografia e etnografia**

Os Wai Wai vivem na Amazônia setentrional, na região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre

o Brasil e a Guiana, e são falantes de uma língua da família Karib.

No Brasil, as comunidades Wai Wai estão em três Terras Indígenas: Wai Wai, no sudoeste de Roraima; Nhamundá-Mapuera, no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e Trombetas-Mapuera; que abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008). Na Guiana, os Wai Wai são encontrados no extremo sul do país, na região administrativa Upper Takutu-Upper Essequibo (cf. ISA, 2006).

Segundo Niels Fock (1963), Wai Wai não é um etnônimo, mas um termo criado pelos Wapixana, para designar segundo eles índios que tinha uma pele mais clara, portanto o termo Wai Wai quer dizer “farinha branca” ou “tapioca”.

Para Catherine Howard (2002) o termo Wai Wai é um coletivo de moradores de quatro aldeias: uma localizada no Rio Essequibo, na Guiana, e três situadas ao Norte do Brasil, nos rios Mapuera, Anauá e Jatapuzinho. Essas aldeias são compostas por diversos grupos como os Wai Wai originários, os Parukwoto, os Tarumá, os Mawayana, os Xerew, os Katuena, os Tunayana, os Cikyana e os Karafawyana.

Sobre divisões de atividades entre homens e mulheres Wai Wai:

Os homens se ocupam mais da confecção de instrumentos musicais, caça, pesca, derrubam árvores, constroem casas e coletam frutas. As mulheres cuidam da casa, fazem fogo à lenha, cozinham e produzem

artesanato etc. As atividades que envolvem ambos é a prática de roças e a confecção de plumárias (SOUZA, 1998; GUTIERREZ, 2015).

Os Wai Wai fazem comércio e trocas com o artesanato, a castanha (são os maiores produtores do estado de Roraima), frutas, raladores de mandioca, cães de caça, castanha ,, não apenas com aldeias próximas, mas também com a cidade de Boa Vista, Manaus e Belém, e muitas das vezes, vendem seus produtos por valor menor por necessidade de ter que contar com atravessadores (intermediários), devido a grande distância do local aonde residem para as grandes cidades. “O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos, gera novos significados e poderes cristalizados em forma material” (HOWARD, 2002, p.25). Para entendermos como se chegou a esse resultando, precisamos visitar o passado com olhos voltados ao presente.

No século XIX, três viajantes fizeram relatos sobre os Wai Wai. Os primeiros contatos entre viajantes europeus com os indígenas Wai Wai, ocorreram nas regiões do rio Essequibo (Guiana), Orinoco (Venezuela) e do Mapuera (Brasil) e foram realizados respectivamente pelo geógrafo prussiano Robert Hermann Schomburgk (1835, 1839 e 1843), pelo geólogo canadense Charles Barrington Brown (1870), ambos a serviço da coroa inglesa e pelo geógrafo francês Henri Coudreau em 1886 e 1889. Esses três viajantes constataram a existência de uma ampla rede de relações de trocas entre os Wai Wai e os diferentes grupos étnicos da região, conforme atestam Jorge Souza (1998); Peter Rivière

(2001); Catherine Howard (2002); Evelyn Schuler (2010).

Catherine Howard (2002) e Evelyn Schuler (2010) demonstram que formou-se processos seculares e redes de relações de comércio na região, nas quais os Wai Wai eram reconhecidos e procurados para o fornecimento de raladores de mandioca, papagaios falantes e cães de caça.

Lembramos que o tempo estudado é o Século XIX, período influenciado pelo iluminismo, evolucionismo e o romantismo: Foi buscada a existência dos indígenas nas veredas do curioso, do exótico e do acidental (OLIVEIRA, 2016).

Os primeiros relatos do contato entre viajantes ocidentais com os índios Wai Wai no século XIX, nos faz pensar que o:

O termo “descoberta” é equivoco e inaplicável, mas a sua substituição por eufemismos como “encontro de culturas” ou “encontro de civilizações” pode ser inócua se deixar intocadas as regras de sintaxe e os pressupostos do discurso colonial. O mesmo destino, aliás, estará reservado a um antidiscurso (como falar em “invasão”) se não conduzir a uma crítica profunda das certezas e atitudes naturalizadas na narrativa convencional (OLIVEIRA, 2016, p.48).

João Pacheco de Oliveira (2016) neste trecho trabalha com a Dialética (Contradição) Marxista, pois o discurso colonial, como o convencional sem provas, podem induzir ao erro, portanto escolhemos o termo contato. De um lado, o equivoco “descoberta”, se eles já moravam no local, do outro o termo “invasão” sem a certeza que houve aceitação do contato dos indígenas com os viajantes ocidentais, para as trocas comerciais, religião cristã, proteção e tutela (OLIVEIRA, 2016).

O primeiro viajante estudado aqui é o naturalista e geógrafo alemão Robert Herman Schomburgk, a serviço da Coroa Britânica pelo Royal Geographical Society, em viagem ao sul da Guiana Inglesa nas décadas de 1830 e 1840, relata os Wai Wai (FARAGE, 1991; RIVIÈRE, 2001; SOUZA, 1998).

Em viagem ao sul da Guiana inglesa em seu primeiro relatório descreveu os Wai Wai como moradores da região do alto Essequibo e alto Trombetas, um povo de língua caribe que absorveram de subgrupos vizinhos” (RIVIÈRE, 2006).

Schomburgk, em minucioso memorial, faria ver ao governo inglês a necessidade de demarcação das fronteiras da colônia, descrevendo os índios que habitam a região da Guiana como súditos úteis (FARAGE, 1991).

Posteriormente, suas explorações nessa região geraria um conflito diplomático que seria denominado “Questão do Pirara”, no qual o Brasil cedeu dois terços do território disputado

Schomburgk, ao escrever sobre a necessidade de a Inglaterra definir as fronteiras da Guiana inglesa, alertou para o fato de que o Brasil continuava, em pleno século XIX, a escravizar indígenas. A escravidão indígena foi um argumento inteligentemente usado, mas que mostrou decisivo apenas para o surgimento da questão (MENCK, 2009, pp.27-28).

Nota-se que Robert Schomburgk aconselhou a coroa britânica para a regulamentação da fronteira da Guiana Inglesa com o Brasil, já que alegou ter visto escravidão de índios locais, muitos dos quais já extintos, por brasileiros (MENCK, 2009).

Tal pendência só seria solucionada mais de meio século depois, pela arbitragem submetida ao rei da Itália

em 1904, resultando na linha que ainda hoje separa Roraima (Brasil) e a República da Guiana, ex Guiana Inglesa (FARAGE, 1991, p.16).

Nádia Farage (1991) demonstra a importância do relato de Schomburgk dos índios em relação a ser súditos da coroa inglesa para ajudar a proteger a fronteira que precisava de definição, pois a Inglaterra se dizia herdeira dos títulos holandeses.

Os diários de R.H. Schomburgk, estão repletos de referências às trocas intertribais, as trilhas constantemente palmilhadas e a circulação de mercadorias europeias pelo interior (HOWARD, 2002).

O antropólogo Rubem Caixeta de Queiroz (2009), explica as observações do viajante Robert Schomburgk:

Contudo em que os primeiros contatos com a civilização ocidental trouxeram as epidemias e o enfraquecimento de uma rede de troca ritual e matrimonial que possibilitava a reprodução física e cultural daqueles grupos. Desta forma, Robert Schomburgk, que visitou a área pela primeira vez em 1837, encontrou cerca de 500 Tarumã habitando as margens do rio Essequibo. Um pouco mais tarde, 1844, Schomburgk voltou a região, encontrou a população em declínio, avaliada em 150 pessoas (CAIXETA DE QUEIROZ, 2009, p.3).

Notamos a necessidade do casamento intertribal para a sobrevivência e continuidade dos Wai Wai, como os indígenas Tarumã, devastados por doenças.

O segundo viajante é o Geólogo canadense Charles Barrington Brown a serviço da coroa inglesa é designado ir à colônia Guiana Inglesa, para fazer o mapeamento e relatórios geológicos.

Os Wai Wai só voltariam a ser mencionados na literatura, e ainda assim de modo indireto, em 1870, quando o geógrafo britânico Barrington Brown passou por um grande grupo de Tarumá, Wapixana e Mawayana que acabava de voltar de uma viagem de troca a aldeias Wai Wai, carregado de raladores de mandioca e de cães de caça (HOWARD, 2002).

Seu encontro com os Wai Wai se deu navegando no rio Essequibo em uma expedição na qual observou a rede de trocas entre eles e outros povos indígenas, como os Wapichanas, Tarumás e Maywayana, descreveu a habilidade destes com cães de caças e papagaios falantes.

O terceiro e último viajante trabalhado aqui é o geógrafo francês Henri Coudreau, em expedição pelo ministério da Marinha e das Colônias francesas, vem estudar os territórios contestados entre a Guiana Francesa e o Brasil, no Mapuera, Essequibo e a Serra do Acaraí, aonde vai se encontrar com os índios Wai Wai. Descreveu o intenso deslocamento dos indígenas do Rio Branco para encontrar os Wai Wai nas fronteiras entre o Brasil e a Guiana Inglesa.

Henri Coudreau acaba comparando o indígenas selvagens como orgulhosos e os civilizados menos sensíveis em relações a trocas e mercadorias, chamando os estes últimos de mendigos superlativos, notamos o preconceito pelo índio civilizado e o interesse maior pelo índio selvagem (puro), devido ao costume da época, visto o indígena como exótico natural, combinando com a visão nacionalista que se passava no Brasil.

Coudreau descreveu os Wai Wai como povo aristocrático, uma das raças conquistadoras pacíficas que migram para a região e passaram a exercer influências sobre vários povos (HOWARD, 2002).

Quando Coudreau caiu de cansaço e doença numa aldeia Wai Wai, o chefe apiedou-se dele e disse: “Você não é velho e, no entanto, seus cabelos são brancos, seus olhos são doentios; volte para sua terra. As trilhas da savana e do mato não prestam para o branco” (COUDREAU, 1886 p.105 apud HOWARD, 2002, p.33).

Quando os missionários chegaram na região, por volta de 1949-1950, eles promoveram a reunião em poucas aldeias daqueles grupos outrora dispersos e daqueles que sobreviveram às epidemias. Os Wai Wai passaram no século XX pelo processo de evangelização cristã. Jorge Souza (1998), Catherine Howard (2002), Alfredo Souza (2008) e Evelyn Schuler (2010) descreveram a chegada de Neil, Rader e Robert Hawkins, três irmãos Texanos que pertenciam a Unenvangelized Fields Mission /UFM (Cruzada de Evangelização Mundial), cujo objetivo era de instalar missões nas regiões indígenas não evangelizadas para convertê-los ao cristianismo protestante. Acabaram se estabelecendo na região do Essequibo, na Guiana.

Evelyn Schuller (2010) afirma que, desde que se instalaram entre os Wai Wai, esses missionários no início dos anos de 1950:

Introduziram o ensino da escrita como forma de cumprir sua meta de catequese. Consideraram este um meio privilegiado para difundir a Bíblia (Novo e Velho Testamento), que eles traduziram na íntegra. Em 2001 é

publicada pela UFM International (Pensylvania/EUA) em colaboração com a MEVA (Boa Vista/RR) sob o título “Kaan Karitan – A Bíblia Sagrada na língua Uaiuai” (SCHULER,2010).

Tratando da mesma, de outra perspectiva Jorge Souza (1998) relata um episódio famoso, que tem a ver com a conversão ao cristianismo do último xamã Wai Wai, chamado Ewka, que não conseguia mais curar pessoas da aldeia através da prática da pajelança:

Os missionários também estimularam Ewka a caçar, matar e comer da carne de seu animal favorito, o poníko, e nada de anormal lhe acontecera, era mais uma prova de que as crenças Waiwai deveriam ser entendidas como meras superstições e, portanto, o povo deveria abandoná-las (SOUZA, 1998, pp.271-272).

Neste caso, animal favorito poníko de Ewka era o porco do mato que através dos seus sonhos indicava a localidade em que se encontram as caças que poderiam até informar a outros caçadores, mas jamais ele mesmo poderia matar e comer (SOUZA, 2008).

O episódio de conversão e assimilação ao cristianismo de Ewka é reconhecida como a principal conversão simbólica dos Wai Wai. Com isso foi extinta a prática da pajelança e o povo Wai Wai se converte ao cristianismo (SOUZA, 2008).

A consequência disso é que em 1971, migram da missão Kanashen por vontade dos missionários norteamericanos. Devido a implantação do governo socialista da Guiana e a oferta da aeronáutica feita pelo Coronel

Camarão para ocupar o sul do território de Roraima para defesa (SOUZA, 2008). “Um efeito dominó de fuga para o território de grupos mais afastados, levando os antepassados dos Wai Wai e de outros povos aparentados a migrar para o Mapuera e Trombetas” (HOWARD, 2002, p.31). A mudança de território dos Wai Wai foi consequência da evangelização trazida pelos missionários norte-americanos.

Segundo Alfredo Souza (2008), a UFM se institucionaliza no Brasil e se divide em duas missões: à MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), que contemplam os Wai Wai de Roraima, enquanto a outra parte se estabeleceu no Mapuera (lado do Estado do Pará), com a MICEB (Missão Cristã Evangélica do Brasil).

Eliane Souza (2015) afirma que os Wai Wai tiveram sua organização social modificada com a chegada dos missionários evangélicos americanos e a sua conversão ao Cristianismo Evangélico.

Do mesmo modo Leonor Oliveira (2010) sugere que os Wai Wai mudaram seus hábitos, como por exemplo, quando ocorrem brigas: eles aprenderam a perdoar e a não desejar o mau e fazer feitiços contra o semelhante, como era costume do xamanismo.

Notamos como os indígenas Wai Wai assimilaram a conversão ao cristianismo e a prática do comércio junto dos não indígenas, mudando ou adaptando seus hábitos em relação a características sociais e simbólicas

Com a conversão ao cristianismo e a presença dos missionários, os Wai Wai conseguiram atrair ainda mais

pessoas de etnias distintas para junto das suas aldeias. Como a dos índios Karapawyana do rio Jatapu, que se juntaram entre 1974-1980, e fundaram quatro anos mais tarde a nova comunidade Wai Wai do Jatapuzinho (SCHULER, 2010).

### **A Comunidade Wai Wai de Jatapuzinho, os projetos de mudança e os modelos de desenvolvimento impulsionados pela sociedade nacional**

A comunidade de Jatapuzinho de Caroebe do Estado de Roraima (cerca de 480 Km de distância da capital do Estado Boa Vista), fundada em 1984, se localiza na Terra indígena Trombetas Mapuera, que foi homologada no ano de 2009. O local possui escola, posto médico, energia gerada através de gerador que funciona através de motor a diesel.

“A comunidade indígena de Jatapuzinho é a principal comunidade de Roraima, Terra Indígena Trombetas Mapuera, município de Caroebe, a aproximadamente 480km de Boa Vista, a capital do Estado de Roraima” (SOUZA, 2015, p.61).

Em 1974-1980, as expedições de contato em busca de outros grupos indígenas seguem sendo realizadas, inclusive fundando novos lugares de moradia como é o caso da expedição de contato em busca dos Karapawyana do rio Jatapu (SCHULER, 2010). Com isso, quatro anos mais tarde funda-se a nova comunidade Wai Wai do Jatapuzinho.

A FAB (Força Aérea Brasileira) concedeu um grande apoio. Após Ewká retornar a Kanashen, os índios

começaram a vir para Mapuera, em 1975. Na abertura de uma pista de pouso em Mapuera, MEVA, indígenas, todos trabalharam juntos segundo orientações da FAB (SOUZA, 2008, p.240).

Antes que tais atividades fossem realmente iniciadas eram necessários contatar e afastar os arredios da área de contato direto com o empreendimento. “Assim pensava a FUNAI, e particularmente Ewka e sua missão profética de transformar todos os índios contatados em protestantes batistas” (SOUZA, 1998, p.160).

Segundo Alfredo Souza (2008), todas as migrações, foram motivadas pelas ações do governo guianense, como afirmou Robert Hawkins: “Quando a Guiana independente tornou-se comunista, os Wai Wais deveriam voltar para o Brasil” (SOUZA, 2008, p.241). Sobre este fato mais detalhadamente:

Em 1975, o presidente da missão, Rodney Lewis, articulou um encontro entre o Coronel Camarão e Ewká no posto Anauá. Era um antigo desejo do líder waiwai buscar mais apoio na FAB para a mudança do povo ao Brasil e para os contatos com os Waimiri Atroari. Por sua vez o comandante da aeronáutica pensava em fazer acordo com a FUNAI na utilização de índios para a abertura de pistas na fronteira com a Guiana Francesa, Guiana e o Suriname, além de prosseguir com seu plano de pacificar os índios bravos (SOUZA, 2008, p.238).

A partir de 1981 os Wai Wai do Mapuera passaram a utilizar com maior frequência esse espaço territorial que empreenderam suas longas viagens que chegam a durar meses (SOUZA, 1998, p.126).

No decorrer dos anos da década de 80 e 90 do século passado, os Wai Wai vão sendo surpreendidos

com a chegada de projetos de desenvolvimentos, como a construção da estrada Perimetral Norte e Hidrelétrica.

“Um cem número de projetos econômicos de grandes empresas do setor privado da área da mineração e as do setor madeireiro, têm avançado e ameaçado a integridade física e cultural dos waiwai nos últimos tempos” (SOUZA, 1998, p.120).

Em 1982 a expedição liderada pelo sertanista Sebastião Amâncio encontra índios isolados Karapawyana nas cabeceiras do rio Jatapu, em conflito com a frente de expansão da sociedade nacional, que faz a abertura da BR-210 (Perimetral Norte) (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008).

“O território Trombetas/Mapuera por conter a chamada “Província Mineral do Mapuera”, e depois do anúncio de suas potencialidades pelo Projeto RADAM-Brasil, tem sido objeto de constantes investidas do empresariado ávido pela exploração das riquezas” (SOUZA, 1998, p.122).

A partir de 1991 os Wai Wai de Jatapuzinho tomam ciência da construção de uma usina hidrelétrica no rio Jatapu, obra do Governador Ottomar de Souza Pinto inaugurada em 1994. (FEARNSSIDE; BARBOSA, 2015).

Para Alfredo Almeida (2012), essas medidas na Amazônia brasileira asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e objetivam atender às demandas progressivas econômicas nacional. Apesar dos direitos territoriais indígenas terem sido reconhecidos em partes, medidas como construção de Hidrelétrica próximo a área indígena Wai Wai do

Jatapuzinho, trouxe diversos impactos, até os dias atuais não resolvidos.

Os principais impactos relatados pelo Antropólogo Ruben Caixeta de Queiroz (2004) no relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Trombetas/Mapuera, são:

- 1) intoxicação das águas do rio Jatapu; 2) impedimento de livre navegação no rio com objetivo de visitar os parentes das aldeias localizadas na Guiana e no rio Anauá (Roraima); 3) desequilíbrio no regime da pesca; 4) arregimentação da mão-de-obra indígena para a construção da Usina (CAIXETA DE QUEIROZ, 2004, p.153).

Para aliviar as consequências desta construção, só depois dos danos, segundo Evelyn Schuller (2010) e Eliane Souza (2015), a CODESAIMA forneceu aos Wai Wai do Jatapuzinho, como forma de compensação, um gerador de energia elétrica e a Prefeitura de Caroebe-RR, uma cota mensal de 200 litros óleo diesel, que eles tinham que buscar na usina, nos dias atuais o diesel é fornecido pelo Governo Estadual. É paradoxal que os indígenas sejam afetados por este empreendimento, mas não são beneficiados pelo mesmo. O mesmo ocorre na T.I. São Marcos com o linhão de Guri. Há de se queimar diesel para gerar energia nas comunidades indígenas.

A construção da Hidrelétrica de Jatapu em 1994 trouxe impactos ecológicos e de rota de canoas, alagou territórios de caça dos Wai Wai, dispersando animais. Cobram o governo por melhorias.

## Demarcação e homologação da Terra indígena Trombetas e Mapuera

A Terra indígena Trombetas Mapuera está situada na região fronteiriça entre três estados brasileiros: Pará, Roraima e Amazonas, população estimada pelo SIASI/SESAI (2013) de 523 habitantes, área de 3971 hectares (ISA, 2013).

Caixeta de Queiroz (2008), um dos responsáveis pela delimitação, demarcação e homologação da T.I Trombetas Mapuera, descreve os grupos indígenas que habitam esta extensa área:

Os povos do complexo Tarumã-Parukoto (Karapawyana, Waiwai, Katuena, Hixkaryana, Mawayana, Xowyana, Tikyana, Xereu, Tunayana, Kamarayana, Yapîyana, Pianokoto, entre outros) e os grupos indígenas isolados, que habitam uma extensa área compreendida pelas bacias dos rios Trombetas, Jatapu, Mapuera, Anauá, Nhamundá e Mapuera, vem obtendo por parte da FUNAI e do Estado brasileiro, nas últimas três décadas, o reconhecimento e a regularização das Terras Indígenas e, em função disso, estudos e relatórios são obrigados a ser reelaborados ( CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, p.27).

Segundo Caixeta de Queiroz (2008) o objetivo geral do projeto de demarcação foi definido da seguinte maneira:

1) garantir aos grupos indígenas que moram ou compartilham, o uso da T.I Trombetas Mapuera, uma infraestrutura material necessária à plena participação no seu processo de demarcação e vigilância; 2) garantir as condições necessárias à proteção desta Terra Indígena, o que inclui uma rede de vigilância e a conscientização da sociedade envolvente; 3) propiciar a auto-organização dos grupos indígenas envolvidos, por meio do apoio à sua demanda de constituição de associações e de um conselho indígena da T.I Trombetas Mapuera(CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, p.46).

Os trabalhos de demarcação física da TI Trombetas Mapuera, realizada pela empresa Consulnorte Serviços de Precisão, iniciaram em fevereiro de 2007 e levaram praticamente um ano para serem concluídos.

As principais dificuldades para demarcar a Terra indígena Trombetas Mapuera foi: a falta de recursos financeiros e à licitação houve muito atraso na entrega de materiais e a demarcação da empresa começou muito antes que as equipes indígenas pudessem contar com a infraestrutura planejada (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, p.64).

A demarcação da Terra Indígena Trombetas Mapuera terminou reconhecendo uma grande área de três milhões, novecentos e setenta mil, oitocentos e noventa e oito hectares, dentro dos limites dos Estados de Roraima, Pará e Amazonas (LAPOLA; REPETTO, 2018, p.166)

Entre os dias 07 e 20 de Dezembro de 2007, foram realizadas três assembleias de entrega por parte da empresa contratada, dos trabalhos, com a presença: do novo presidente da FUNAI, Márcio Meira, de técnicos do PPTAL, da cooperação financeira e técnica alemã (KFW/ GTZ) e da embaixada alemã no Brasil (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, p.69).

Acima de tudo, o empenho das lideranças indígenas nesse trabalho, salientando que o passo mais importante para a garantia dos direitos dos indígenas habitantes de Trombetas Mapuera concretizava-se com a demarcação física da terra (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008).

Basicamente, dois tipos de ameaças persistiram, representadas pelos cobiçosos da riqueza da Terra

Indígena invasores, como os garimpeiros, madeireiros, turistas, caçadores e pescadores. Tudo isso representaria um real perigo à comunidade indígena (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008).

Registra-se que no passado, a partir de 1940, várias frentes de penetração da sociedade nacional invadiram a T.I. Trombetas Mapuera: coletores de látex, caçadores de peles, garimpeiros, mineradoras. No entanto estes invasores se retiraram da área (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008).

Se não caso a demarcação não se fizesse rapidamente seria possível que fazendeiros, garimpeiros e colonos viriam penetrar dentro dos seus limites, sob o apoio das autoridades políticas, com o desmatamento a abertura de novas estradas na T.I.

A T.I Trombetas Mapuera é homologada através do Decreto de 21 de dezembro de 2009, da Coordenação Geral de Documentação e Informação CODIN/PR, publicado na Seção do DOU de 22 de Dezembro de 2009, como podemos ver aqui:

Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Trombetas Mapuera, localizada nos municípios de Nhamundá e Urucará, no Estado do Amazonas, Faro e Oriximiná, no Estado do Pará, Caroebe e São João da Baliza, no Estado de Roraima. O Presidente da República no uso da atribuição que lhe confere o art.84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto nos arts. 19, 1º, da Lei n º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e 5º do Decreto no 1775, de 8 de Janeiro de 1996, DECRETA: Art. 1º Fica homologada a demarcação a administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio- FUNAI, da terra indígena destinada à posse permanente dos grupos indígenas do complexo cultural Tarumã/Parukoto(Karapawyana, Waiwai, Katuena,

Hixkaryana, Mawayana, Xereu, Cikiyana, Tunayana, Yaiipiyana, Pianokoto), Waimiri e Grupos Indígenas Isolados a seguir descrita: a Terra Indígena denominada Trombetas Mapuera, com superfície de três milhões, novecentos e setenta mil, oitocentos e noventa e oito hectares, quatro ares e vinte centiares e perímetro de um milhão e quinhentos e sessenta e dois mil, duzentos e oitenta e dois metros e quarenta e oito centímetros, situada nos Municípios de Nhamundá e Uruará, no Estado do Amazonas, Caroebe e São João da Baliza no Estado de Roraima (p.1).Art. 2º É assegurada, nos termos do Decreto n º 4.412, de 7 de Outubro de 2002, a ação das Forças Armadas, para a defesa do território e de soberania nacionais, e do Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça, para garantir a segurança e a ordem pública e proteger os direitos constitucionais indígenas, na Terra Indígena Trombetas Mapuera. Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. Brasília, 21 de Dezembro de 2009; 188º da Independência e 121º da República. Assinado eletronicamente por: Tarso Fernando Herz Genro. (D EM 175 MJ HOMOLOGA TERRA INDÍGENA TROMBETAS MAPUERA AM PARR, L3, P.4).

A demarcação e a homologação da T.I. Trombetas Mapuera em 2009 visou garantir a sobrevivência física e social e a sobrevivência dos indígenas isolados com a devida proteção de suas áreas de perambulação (CAIXETA DE QUEIROZ, 2018). “Em certo sentido foi uma resposta robusta frente as novas invasões e uma ação concreta na defesa territorial e na regulação e proteção do seu território tradicional” (LAPOLA; REPETTO, 2018, p.166).

## **Conclusão**

O nosso estudo sobre os indígenas Wai Wai nos campos da historiografia e etnografia se iniciou aqui

através de relatos dos primeiros contatos com três viajantes a serviço da Europa no século XIX, em sequência discutimos o processo de conversão ao cristianismo, as ocupações espaciais desse grupo étnico, no passado e no presente, passando pela relação aos projetos de desenvolvimento da modernidade no Século XX, até a demarcação e homologação da Terra Indígena Trombetas Mapuera no Século XXI.

Observamos como os Wai Wai vieram se organizando e se agrupando em seu extenso território com o decorrer do tempo, onde através do contato, teve-se muitos problemas em relação a invasões, epidemias, o remédio alopático acabou substituindo as práticas tradicionais xamânicas e até hoje os Wai Wai são evangélicos Cristãos, algo que escolheram e se identificaram.

Os Wai Wai vêm passando por constante transformação com o processo de evangelização cristã, escola, presença de unidade básica de saúde na comunidade do Jatapuzinho, coleta e comercialização da castanha, impacto de hidrelétrica, tentativa de invasão da estrada etc. Os Wai Wai estão atentos as discussões sobre os projetos de desenvolvimento e as tentativas de invasões inclusive tem a APIW (Associação do Povo Indígena Wai Wai), que cuida das negociações em diálogos internos e externos com todas as comunidades Wai Wai, ONG'S e a sociedade estadual e nacional.

Em contato e em conversa com os Wai Wai na cidade de Boa Vista-RR, a modernização distanciou em partes os Wai Wai da natureza, a religião proibiu o uso de conhecimentos

tradicionais indígenas de caça e o remédio de plantas medicinais. Nos dias atuais as novas gerações o futebol é bastante presente e pensam em estudar primeiro para ter dinheiro, por isso estão casando mais tarde que antigamente.

Os Wai Wai é umas das etnias indígenas brasileira que apresenta um dos melhores IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), entre eles dificilmente há roubo, vício no alcoolismo, brigas, traições, poligamia, infanticídio etc.

Na comunidade de Jatapuzinho entre as lideranças se discute o uso de energia renovável como o uso de energia solar, através de placas solares, pois dependem de um gerador e de combustível para o funcionamento. Há muita luta pela frente na preservação e na conquista dos direitos Wai Wai, pois no momento o Brasil vive uma época muito difícil, com crise institucional política e econômica, avanço do neoliberalismo conservador e cabe aos Wai Wai como sempre se adaptarem, reverter valores e lutar por dias melhores em defesa de seu povo e da natureza.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e Territorialidades específicas na Amazônia: entre a proteção e o protecionismo. Caderno CRH, Salvador, v.25, janeiro/abril de 2012, pp. 63-71.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Relatório de identificação e Delimitação. Processo FUNAI, Processo nº 2421/04, 2004.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Resumo do Relatório de identificação da Terra Indígena Trombetas Mapuera. FUNAI/BSB/3115/81/Processo n ° 2353/09, 2009.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Trombetas - Mapuera. Território Indígena. Brasília: FUNAI/PPTAL.2008.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira; VALE JÚNIOR, Israel Correia. Etnozoneamento das porção paraense das terras indígenas Trombetas-Mapuera e Nhamundá-Mapuera/ Ivaneide Bandeira Cardozo, Israel Correa do Vale Junior, org-Porto Velho - RO:EDUFRO, 2012.

COORDENAÇÃO GERAL DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO CODIN/AS/ PR. Decreto de 21 de Dezembro de 2009. D EM 175 MJ Homologa Terra Indígena Trombetas Mapuera AM PA RR, L3, 2009, p.4.

COUDREAU, Henri A. Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta (mai 1884 - avril 1885). Rouen: Imprimerie Esperance Cagniard, 1886.

FARAGE, NÁDIA. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FEARNSIDE, Philip M; BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Benefícios políticos como barreiras à avaliação dos custos ambientais no planejamento de desenvolvimento da Amazônia Brasileira: O exemplo da Hidrelétrica de Jatapu em Roraima. In: FEARNSIDE, Philip M. Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões de grandes obras, v.2. / Philip M. Fearnside. Manaus: Editora do INPA, 2015, pp.37-58.

FOCK, Niels. Waiwai, religion and society of an amazonian tribe. National Museum of Denmark, Ethnographic Series, 8.1963.

GUTIERREZ, Inácio Pereira. História, ambiente e educação no Jatapuzinho/Inácio Pereira Gutierrez, Eliane de Souza – Boa Vista: Editora da UFRR, 2015.

HOWARD, Catherine: Domesticação das Mercadorias: Estratégias Wai Wai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico/organizadores Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. – São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ISA. Terra Indígena Trombetas/Mapuera. In: Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: < <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3951> > Acesso em 17/02/2018.

LAPOLA, Daniel Montenegro; REPETTO, Maxim. Os Wai Wai da Comunidade Jatapuzinho, em Roraima, frente aos grandes Projetos na Amazônia. In: Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, Brasília, vol.2, n°2, 2018, pp.148-175.

MENCK, José Theodoro Mascarenhas. A Questão do Pirara (1829-1904) / José Theodoro Mascarenhas Menck - Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades / João Pacheco de Oliveira. - Rio de Janeiro, 2016.

OLIVEIRA, Leonor Valentino de. O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980/ Leonor Valentino de Oliveira. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.

RIVIÈRE, PETER. Introduction. In: SCHOMBURGK, Robert. The Guiana Travels of Robert Schomburgk 1835-1844, V. I, London: The Hakluyt Society, 2006.

RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a Sociedade na Guina: Um estudo comparativo sobre a Organização Social Ameríndia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SOUZA, Alfredo Ferreira de. Entre as escritas e as Escrituras: práticas letradas nas missões protestantes junto aos Waiwai. Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação de História Social. Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio De Janeiro, 2008.

SOUZA, Eliane de. A vida e a História dos Wai Wai de Jatapuzinho. In: GUTIERREZ, Inácio Pereira. História, ambiente e educação no Jatapuzinho/Inácio Pereira Gutierrez, Eliane de Souza (Org.) - Boa Vista: Editora da UFRR, 2015, pp.59-105.

SOUZA, Jorge Manuel Costa. Os Waiwai do Jatapuzinho e o irresistível apelo à modernidade. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.

SCHULER, Evelyn. Transformações Wai Wai. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; MELO, Valdinar Ferreira (Org.). Roraima: homem, ambiente e ecologia / organização de Reinaldo Imbrozio Barbosa e Valdinar Ferreira Melo. - Boa Vista: FEMACT, 2010.

**PARTE XII**  
**MIGRAÇÃO, GÊNERO**  
**E DESLOCAMENTO EM**  
**TERRITÓRIOS DE FRONTEIRA**



# TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DE TRABALHADORAS RURAIS DA REGIÃO SUDESTE DE RORAIMA ENTRE 1977 E 1982<sup>305</sup>

Manoel Aires Da Silva Neto<sup>306</sup>

## Introdução

Este trabalho aborda as trajetórias e memórias de trabalhadoras rurais no processo de deslocamento de outros estados brasileiros para a região sudeste de Roraima entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Enfatiza em especial as narrativas de três trabalhadoras migrantes, que, ao lado de seus familiares, amigos e vizinhos, empreenderam uma verdadeira peregrinação pelas estradas amazônicas em cima da carroceria de caminhões paus-de-arara.<sup>307</sup> Histórias estas repletas de conflitos e enfrentamentos de toda ordem, mas, acima de tudo, de solidariedade e convívio familiar, que se perpetuam até os dias atuais.

---

<sup>305</sup> Este trabalho é parte do Capítulo 3 de minha Dissertação de Mestrado “Em busca da terra prometida: cotidiano e memória de trabalhadores rurais do Projeto Jatapu (1970-2014)”, com ligeiras modificações.

<sup>306</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM (foi bolsista da CAPES).

<sup>307</sup> O termo pau-de-arara aqui utilizado significa um caminhão adaptado para transportar famílias de trabalhadores migrantes com seus pertences e mantimentos, bastante utilizados durante o processo de deslocamento de trabalhadores migrantes e seus familiares para a região amazônica em geral e para o Território de Roraima em particular, percorrendo rodovias como a BR-319 (Rondônia-Manaus) e a BR-174 (Manaus-Boa Vista); no contexto dos grandes projetos de desenvolvimento dos governos militares para a região.

O objetivo deste trabalho é tão somente compreender os sentidos históricos e sociais atribuídos por estas trabalhadoras em seus deslocamentos para Roraima. Nesse sentido, convém destacar a forma como as viagens eram planejadas, suas estratégias para superar os inúmeros obstáculos que partiam da própria decisão de migrar, às vezes sem terem a noção exata das possibilidades da região para onde se deslocavam. Rondônia era o destino mais procurado por essas famílias, que na maioria das vezes se deparavam com a dura realidade da falta de terras, geralmente destinadas aos grandes projetos desenvolvimentistas dos governos militares para a Amazônia brasileira.

Os deslocamentos das famílias de trabalhadores migrantes para a região, atraídas pela propaganda de distribuição de terra nas margens de tais projetos, eram bastante onerosos para o poder aquisitivo da grande maioria. Para viabilizar as viagens, era comum a organização de mutirões onde várias famílias – cinco ou seis – se reuniam para pagar o frete do pau-de-arara, possibilitando assim que todos naquele grupo viajassem transportando seus pertences. Que se resumiam em alguns poucos móveis, objetos de uso doméstico e mantimentos para a viagem e para os primeiros meses no novo contexto.

As viagens geralmente eram realizadas em comboios. Entre os caminhões, havia os que transportavam somente pessoas, e aqueles que transportavam os móveis e mantimentos. Por serem percursos longos – muitas vezes os migrantes saíam do Nordeste, de Mato Grosso, ou, comumente, de Rondônia –, passavam semanas nas estradas,

enfrentando muita poeira, sol e chuva, entre outras inúmeras dificuldades em função das péssimas condições de tráfego das novas rodovias que levavam ao sudeste de Roraima.

Durante o percurso, tendo-se em vista que várias famílias viajavam juntas, onde se relacionavam pessoas de diferentes culturas, origens, idades e credos religiosos, eram comuns os enfrentamentos e bate-bocas. Contudo, as narrativas aqui analisadas dão conta de relações permeadas acima de tudo pela solidariedade e pelo convívio familiar.

### **Viajando na carroceria de um pau-de-arara**

Assim, a notícia de terras livres nas margens rodovia Perimetral Norte,<sup>308</sup> em Roraima, circulava pelo país afora, sobretudo em Rondônia, onde morava a família de Ideni Madalena de Souza.<sup>309</sup> Ao narrar a viagem da família, Ideni lembrou aspectos corriqueiros da convivência dentro do pau-de-arara. Convivência esta que propiciou subsídios para a difícil adaptação na então vila de Caroebe,<sup>310</sup> conforme contou a depoente:

---

<sup>308</sup> Um dos grandes eixos rodoviários amazônicos projetados durante o período militar, a rodovia Perimetral Norte, com cerca de 4.300 quilômetros, objetivava interligar o Território do Amapá, e o norte do estado do Amazonas à fronteira com a Colômbia e ao Acre, cruzando a região sudeste de Roraima. O projeto não foi adiante e o que resta dela hoje é um pequeno trecho de pouco mais cem quilômetros onde estão localizados os municípios roraimenses de Caracaráí, São Luís do Anauá, São João da Baliza e Caroebe.

<sup>309</sup> Ideni Madalena de Souza, entrevista concedida ao autor em 27 de março de 2014, na cidade de Caroebe - RR.

<sup>310</sup> Atual município de Caroebe, formado em função da chegada de inúmeras famílias de trabalhadores sem terra a partir da abertura da estrada, em meados dos anos 1970; situado a 350 quilômetros da capital Boa Vista, nas margens da rodovia Perimetral Norte, região sudeste de Roraima.

Eu não me lembro quantos dias, nem quantas noites a gente gastou, mas eu sei que foi mais de semana [...], a gente parava nas estradas pra fazer comida, lavar roupa, dar banho em criança. Eu, quando eu vim eu trouxe dois minino que é os dois que eu tenho, né, um tinha sete anos e o outro tinha seis, era tudo pequenininho, hoje tá aí todo mundo aí casado, já me deram já nove neto [risos]. Pois é, e tá todo mundo aí bem, graças à Deus, todo mundo na santa paz.<sup>311</sup>

A longa convivência também era permeada por conflitos. Se por um lado os ânimos se exaltavam a ponto de chegarem ao enfrentamento, por outro propiciava vínculos duradouros de amizade entre aquelas famílias, conforme narrou Ideni:

Nossa! Um absurdo! Ah, tinha vez que dava briga, dava discussão por causa de criança. Eu mermo não, que os meu já tava grandim, né, mas vei mais gente com criança menor, né, criança urinava prali, em cima das coisa, as mães já brigava, e vinha brigando, mas muitas famílias vei bem, fizemos amizade, né, que agente não conhecia o pessoal que vei, né, mas, claro, né, ficamo sendo uma família, né, é, viemo sendo uma família [...]. Mas foi bom que a gente fez amizade gostosa, chegou aqui o pessoal ficou sendo tudo amigo da gente, né. Quando dava à tarde um ia na casa do outro, o outro ia na casa do outro, era assim [...]. Por isso que eu falo, né, a gente viaja muito dia junto a gente fica uma família, um respeitando o outro como uma família, né, é tanto [que] as crianças daquele pessoal me chama de tia até hoje, já casado me chama de tia, por causa daquela época dentro do carro. Todo mundo: “Ah, tia praqui, e tia prali”, pronto! Ficamo tia e sobrinhos, até hoje. É família mesmo, muita família boa ó.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Ideni Madalena de Souza, entrevista concedida ao autor em 27 de março de 2014, na cidade de Caroebe – RR.

<sup>312</sup> Idem.

As viagens foram vivenciadas de diferentes maneiras pelos membros das famílias de trabalhadores que se deslocavam para Roraima. Enquanto para os mais jovens teve o caráter de “aventura”, para os pais e mães foi permeada de medos e preocupações, sobretudo porque muitos ali já vinham de experiências frustradas em relação à conquista da terra. Apesar das “fofocas”, a Perimetral era na verdade uma incógnita.

Assim são as lembranças de Sueli Rodrigues Carneiro,<sup>313</sup> na época adolescente, com 13 pra 14 anos. Em sua narrativa se pode perceber a dupla face do trajeto de Goiânia a Rondônia, e de Rondônia a Roraima. Se por um lado constam referências às paradas nas estradas para fazerem comida, dormirem, a perigosa travessia do rio Negro, dificuldades de toda ordem, por outro foi lembrada como algo divertido, coisas de “jovenzinhas”.

Eu lembro, nós parava naqueles pontos, né, na beira das estradas aí, fazia cumida na beira daqueles rios. Era divertido, eu achava divertido. Era bacana, era bom demais né, nós gastamos muitos dias, eu num lembro mais não, meu pai tem ideia melhor, nós gastamo um bucado de dia de lá pra cá. Travessamo [o rio Negro] num barquim véi furado em Manaus, eu lembro inté hoje. Entramo dentro naquele barquim, tiranva água naquele riozão, né, que nós num pessemo na balsa, quando chegamo já a balsa tinha dado, num tava mais atravessando, já tinha vencido o tempo, a hora, o horário. Aí fumo, aluguemmo um barquim, um barquim, naquele riozão enorme, até o, inchendo d’água e tirando, vichi! [...] pra chegar aqui foi luta nessa Roraima. Até pra chegar aqui foi difiço. Foi muita luta pra chegar aqui.

---

<sup>313</sup> Sueli Rodrigues Carneiro, entrevista concedida ao autor em 14 de fevereiro de 2014, na Vicinal 06, km 16, Projeto Jatapu, Caroebe - RR.

Passamo um bucado de dia, eu num lembro quase não, mais foi um bucado de dia, muito dia.<sup>314</sup>

Apesar de tudo, Sueli avaliou a viagem como “divertida”, “bacana”, embora tenha reconhecido que para seus pais a mesma fora um tanto difícil. A presença das primas, também jovens como a depoente, certamente ajudou a amenizar o sofrimento.

Sei que foi bom demais assim, a gente era novinha, né. Foi bacana a viagem, ó. Até hoje eu me lembro, todo dia eu me lembro. A gente durmia naquelas pousada, mais foi difiço pra chegar aqui em Roraima, não foi faço não. Divertido porque a gente era nova, né, pra eles foi cansativo. Pros pais foi difiço [...]. Foi, foi divertido, foi bacana a viagem, a gente era adolescente, né. Era, eu tinha a base de umas sete prima, era bacana, era muita jovenzinha e nós, e no caminhão chei que num tinha lugar nem de, colocar os pé, mais tá bom, todo mundo. Foi bacana, foi cinco famia num caminhão só.<sup>315</sup>

A viagem não foi lembrada apenas pelos divertimentos ao lado das primas, pois a depoente percebeu, no semblante dos pais, o cansaço e as perplexidades em relação à chegada a Caroebe, cuja primeira impressão foi a de que a vila era “um lugarzinho esquisito”, onde, após desembarque teriam a difícil missão de reconstruírem as vidas desestabilizadas pelas constantes migrações. Era a “noitinha” de 12 de agosto de 1982...

A trajetória da família de Marinete de Sousa Lima<sup>316</sup> entre o Maranhão e Roraima pelas estradas amazônicas

<sup>314</sup> Sueli Rodrigues Carneiro, entrevista concedida ao autor em 14 de fevereiro de 2014, na Vicinal 06, km 16, Projeto Jatapu, Caroebe - RR.

<sup>315</sup> Idem.

<sup>316</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

foi cheia de incertezas, descaminhos, saudades, atoleiros, mas que para a depoente, que afirmou gostar de aventura, foi uma verdadeira festa. Assim como a narrativa de Sueli, a de Marinete reafirma este caráter de “aventura”, algo desafiador, mas ao mesmo tempo “divertido”. Ambas eram jovens, Sueli ia fazer quatorze anos e Marinete fez vinte na passagem por Manaus (9 de maio de 1977).

Ah, moço, foi maravilhosa! Foi sofrida! Só porque eu gosto de aventura ó, pense numa pessoa que tem coragem. Nós viemo, nós saímo do Maranhão, saímo da cidade, [...] é Mucuíba no Maranhão, município de Horizonte, não sei se o senhor já ouviu falar? Pois é, aí nós viemo pra Imperatriz pra pegar um ônibus pra vim pra Marabá. Quando nós chegemo em Imperatriz, já não tinha mais, passagem, né, e nós tivemo que dormir pra vim no outro dia. Nós trazia umas lata de “frito” de porco, moço de Deus! Isso era uma bagunça com esse frito. Aí nós viemo embora pro Marabá [...] quando chegou lá, pra vim embora [...] pra Santarém, naquela “Transamargura” [Transamazônica], Transamargura [risos], moço era na época do inverno, nós passou oito dia de Marabá pra Santarém. Com cinco dia de vagem, nós chegemo em Rurópolis. Lá em Rurópolis, dormimo na casa desse sinhô gordão, que o sinhô disse que passou lá [...], nós ainda não sabia nem quem era.<sup>317</sup>

É importante notar a forma como a narradora busca significar a viagem ou, segundo ela, aquela “aventura”. Mesmo sofrida, pelo fato de ter coragem, foi recordada como algo maravilhoso. Ao explicitar as dificuldades do trajeto pela “Transamargura”, as latas de “frito” eram parte de uma estratégia planejada para reduzir os gastos com a alimentação da numerosa família – dezesseis pessoas ao todo – durante a longa jornada.

---

<sup>317</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

Esta narrativa demonstra o protagonismo da entrevistada, exaltando características de liderança que seriam determinantes na futura militância política no município de São João da Baliza. Liderança esta presente na capacidade de tomar decisões, de ter atitudes, de chamar pra si a linha de frente e propiciar uma viagem menos sofrida para seus familiares. Foi dessa forma que Marinete, ao lado de um tio, tomou a iniciativa de conseguir alimento e estadia para os demais companheiros de viagem:

Aí a gente chegava, vinha era colônia, quando o ônibus atolava aqui, aí eu já passava na frente mais meu tio, aí o, eu, nós saía atrás de comida, mas, nós ou, até pilar arroz nós pilava ó. Chegava numa casa assim [...] meu tio falava: “senhor num tem aí arroz pra vender uns quatro, cinco litros porque...” Nós era muita gente da nossa família ó... Dezesseis, eu me lembro muito bem, dezesseis pessoa. Eu contava todo dia. Todos da família. Aí é assim, minha avó, né, primo, prima, meus irmão, meu pai, tio, né, vinha tudo junto. E vinha um, um pessoal que não era assim bem da família Lima, mais como, como se fosse da família [...]. Tinha vez quando os outro vinha chegando, nós, óia, eu já tinha acendido o fogo lá no mei da, da, do terreiro lá, se o dono num me desse lá dentro de casa, se vendesse uma galinha pra nós, eu já tinha matado. E toda vida eu era assim, eu gosto de aventura, ó. Pra mim, era uma festa aquela viagem. E aí nós vinha, e aí andava um trequinho como daqui a... no dia que nós viajava como daqui no Caroebe [cerca de 19 quilômetros] nós viajava muito. Foi melhorar as estradas de Rurópolis pra Santarém, aí foi quando melhorou um pouco. Mas até Rurópolis foi sofrida. A gente dormia dentro de ônibus, a gente, faltava era morrer sufocada lá dentro daqueles ônibus véi. Criança vomitava e mijava e virava aquele piseiro, naquela época era o, num tinha banheiro em ônibus, e os ônibus véi tinha vez que que quebrava e... Eh Jesus Cristo! Ali foi sofrimento ó. Mas só que pra mim era bom demais.<sup>318</sup>

---

<sup>318</sup> Idem.

Impressiona a riqueza de detalhes com que esta narrativa propicia a reconstrução do passado a partir de fragmentos fornecidos pela memória, como em um verdadeiro cabedal de lembranças, conforme ressalta Ecléa Bosi, para quem “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento” (BOSI, 2004, p. 39).

Assim, impregnadas de subjetividades individuais, vivências específicas e únicas, tais narrativas compõem, como uma colcha de retalhos, “em que cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença” (PORTELLI, 1996, p. 9), as experiências de um grupo social, qual seja, os trabalhadores e trabalhadoras migrantes, que provindos das mais diversas partes do país estabeleceram-se ali em busca de terra.

Marinete nos conta que as coisas só começaram a melhorar quando tomaram um barco em Santarém, com destino a Manaus, onde pegariam a estrada (BR-174) para Roraima. Entre as lembranças da passagem por Manaus o aniversário de vinte anos de idade aparece como elemento de marcação temporal.

Aí, quando nós chegamo em Santarém, fomo pro barco, ah, aí a coisa mudou. Aí eu já achei diferente [...]. Aí nós viemo, chegamo em Manaus, dia, dia 9 de maio, foi meu aniversário de vinte anos, aí quando chegemo não tinha ônibus nesse dia mais pra Roraima [...]. Ai nós fomo, fiquemo numa pensão [...] e lá nessa pensão quando eu cheguei meu irmão, já ganhei foi a janta pra todo mundo. Já fui tomei de conta da cozinha da muié e arrumei a cozinha da muié, tinha roupa pra dobrar, eu já fui ajudei ela dobrar, e... Pronto, a mulher não queria mais me largar. Eu digo: “não, eu vou embora mais meu

pai muié” [risos]. Aí eu sei que nós jantemo e no outro dia tomemo o café de graça, ela num cobrou porque nós ajudava, eu ajudei muito.<sup>319</sup>

O sudeste de Roraima em meados dos anos 1970, quando houve o início da penetração de famílias de trabalhadores pobres em busca de terra era uma região descrita como coberta por densas florestas (BARROS, 1995). Área até então parcamente penetrada por alguns poucos extrativistas de produtos florestais como castanha, caucho, balata, que se aventuravam principalmente pelas margens dos rios da região.

A convivência diária com animais silvestres nas proximidades dos lotes era garantia de alimentação farta, poupando assim o esforço de se distanciar do barraco. A visão impactante das matas está presente na fala da trabalhadora oriunda de uma zona de colonização antiga, o Estado do Maranhão, na qual, as florestas eram menos densas: “Eu achei diferente porque eu nunca tinha visto tanta mata junta”.<sup>320</sup>

**Marinete Lima: agricultora, professora e vereadora**

Para além das viagens de deslocamentos das famílias de Ideni, Sueli e Marinete até o sudeste de Roraima, esta seção busca ir mais a fundo, focando a trajetória político-partidária de Marinete de Souza Lima, que de migrante tornou-se agricultora, professora de Caroebe e vereadora do município de São João da Baliza.

<sup>319</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

<sup>320</sup> Idem.

Nesses primeiros embates com a nova realidade, os recursos fornecidos pela natureza foram de grande importância para a fixação dos colonos naquele ambiente. Tanto os adultos quanto as crianças tiveram um importante papel na elaboração de estratégias para propiciar o sustento e manter a coesão familiar.

Esses elementos estão presentes na memória da depoente, que relembra o pai partindo para caçar na mata, enquanto ela e o irmão pequeno elaboravam armadilhas para pegar tatu e afastar as onças que rondavam ameaçadoramente nas redondezas.

Eu aí eu ficava pensando: “meu Deus, que é que nós vamo fazer?” Ele [o pai] num tinha roça queimada, num tinha roça feita, num tinha nada, e aí, ele trabaiava, fazia, aí foi que eu, eu tava, eu endoidei por esse meu marido, ele muito trabaiador [...], chamou o, o pai pra ir pro mato, pra matar gato [onça] pra tirar a pele pra vender, aí quando foi o pai, aí o pai começou, ele ia pro mato, nós ficava em casa, nós fiquemo aprendendo fazer até armadilha pra matar tatu, matava era mucura, e meu irmão ficava brabo, aí nós ficava em casa [...] tudo começando, o barraquim era só o barracãozim mermo, feito de pau-a-pique [...] e aí tinha muita onça na época, tinha muita onça, aí só mata, do Quinhentos ao Jatapu não tinha quase abertura [...].<sup>321</sup>

Essas ricas narrativas dão conta da dura realidade encontrada por aquelas famílias que em busca do sonho de conquistar um pedaço de terra, mostram também como foram lidando com essas dificuldades, buscando alternativas que pudessem tornar menos sofrido o processo de adaptação àquele contexto, permeado de saudades e incertezas.

---

<sup>321</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

Assim Marinete relembra a saudade que sentia do Maranhão, das festas de boi-bumbá; mas acima de tudo, da união dos membros da família, principalmente o pai e os irmãos, para superar a ausência da terra natal.

Aí eu fiquei lá pra Caracaráí. E aí, lá surge essa criatura que eu me casei com ele, e as coisa naquele tempo muito difícil, e eu com saudade do Maranhão, né, e aqui, no, naquela época, pra quem vei da onde nós viemo, duma terra que se brinca lidu, tem festa de reis, né, que tem boi-bumbá, que tem essas coisa, pra gente chegar aqui e acostumar, foi duro minino. Mas eu nunca quis deixar o meu pai mais meu irmão. Antes da gente vim, a gente chorava, pelejava: “vou nada, não eu não fico não, vou mais meu pai, cuidar dos meus irmãos”, porque a minha mãe morreu, eu ainda era muito pequena, aí e eu fiquei cuidando deles.<sup>322</sup>

Suas lembranças remetem também aos tempos de juventude, dos namoros, dos forrós, dos parentes e amigos, elementos afetivos que de repente se resumiam ao núcleo familiar:

Era, na época era muito, muito, muito diferente. Pra começar, eu era jovem ainda, dançando forró lá no Maranhão, né, namorando, e aí, quando cheguei aqui, meu amigo, tudo isso, nada disso tinha. Namorado aparecia alguns, né, mas eu não queria, eu num conhecia ninguém [...]. Aí, eu achei muito diferente, porque, no começo foi muito difícil pra nós, nós, a gente num tinha condição financeira, nós era, eu já era adulta, já tinha vinte anos, mas eu tinha dois irmão adolescente, um era adolescente e o outro tava na pré-adolescência, o minino [...]. [Tosse] Aí, eu, quando eu cheguei aqui eu, eu, faz, faz igual o início da música “meu mundo sumiu”, né. Lá a gente tinha muitos amigos, amigas, vizinhos, parentes, e chegemo aqui, minino, tudo diferente, tudo complicado. Eu falei: “meu

---

<sup>322</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

Deus, aqui é o fim da picada”. E eu: “agora, agora nós tamo frito [...]”, eu conversava muito mas meu irmão, “nós agora titio, nós tamo frito”, “mas vamo pensar em Deus”, ficamo calado. A, a nossa, a nossa, nosso consolo, que nós ainda, é porque nós estava mais o pai, que nós num tinha mais mãe, né, mais o pai e nosso irmão mais novo, que era, e nossa avó. Era três coisa que nós se segurava, ó. Pra nós era o, o, o mundo todo era só aqueles dali.<sup>323</sup>

Alguns trechos da narrativa expressam total desenraizamento em relação ao contexto anterior, marcado por sólidas relações de amizade e parentesco, quando Marinete teve que deixar o Maranhão para trás e embrenhar-se nas matas do sudeste de Roraima.

A construção de um novo modo de vida, diferente de tudo que tinha vivido até aquele momento passou certamente pela reafirmação e apego aos valores que trouxera do Maranhão. Um elemento que se mostrou bastante importante para Marinete para superar aqueles tempos difíceis de recomeço foi o fortalecimento da união dos membros da família – sobretudo com um dos irmãos menores com quem “conversava muito”.

E aí nós conversava muito nós dois. Aí, o tempo passou e nós viemo embora pro Caroebe, ali pro Caroebe, na época não era Caroebe, num me lembro nem, era Sítio São João, parece, que era sítio de meu pai, né, aí, [tosse] fi... ficou, ele ficou lá morando acho que uns quatro, cinco ano, teve, tem uma minina novinha, depois teve mais um minino, aí depois mais uma minina, aí foi que eles mudaram pra cá, pra perto de nós.<sup>324</sup>

As lembranças que emergem dos primeiros tempos em Roraima estão permeadas das dificuldades de

<sup>323</sup> Idem.

<sup>324</sup> Idem, *ibidem*.

adaptação à nova realidade. Entre muitos problemas os colonos tinham que conviver com a falta de infraestrutura e também de gêneros de primeira necessidade. Postos de saúde, local para tirar documentos e outros serviços eram encontrados somente na cidade de Caracaraí, situada a mais de 200 quilômetros dali, tornando-se o único ponto de apoio aos primeiros moradores de Caroebe.

Em uma região praticamente esquecida pelo poder público, mais uma vez, o imprevisto se fez como aliado, pois na falta de um programa institucional que desse conta da educação dos filhos dos colonos, eles mesmos improvisariam uma escolinha. A nobre tarefa de educar as crianças coube a Marinete, que foi “a primeira professora” de Caroebe.

Aí, eu fui, vei um tio meu morar na beira do rio Caroebe, aqui na estrada, tem até um pé véi de manga que, que a casa dele era bem pertim, aí: “vamo lá pra casa minha queridinha”, aí eu vim pra lá, aí lá invetaro de eu ser professora, fui a primeira professora dali foi eu, foi. Aí, eu comecei dando aula, e a coisa muito difícil, eles fizeram uma barraquinha, de, de, de palha, coberta de palha e feito assim, que nem a gente chama assim é, peitoril, né? de, de barro, em volta assim de barro, até o lugar que nós botava o quadro.<sup>325</sup>

Apesar da dedicação de Marinete, do esforço conjunto dos colonos e das crianças, que percorriam vários quilômetros em caminhos fechados no meio da mata para estudar, correndo o risco de serem atacadas pelas onças, a escolinha não foi adiante.

E naquela época era muito difícil. Foi um tempo ruim, aí eu ia casar, meu marido não queria sair daqui, e naquela

---

<sup>325</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

época a gente ainda obedecia os pais, né? Aí eu falei: “ah, eu vou largar esse emprego, só pra ir tirar”, e eu não tinha nem documento naquela época [...]. Aí, não tinha documento, tinha que ir pra Boa Vista naquele tempo, e era difícil, ó. Tive que ir pra Boa Vista, tirar documento, pra poder fazer, abrir uma conta num banco, em Caracarái, pra receber o pagamento e nós sem dinheiro, não tinha dinheiro pra ir: “sabe de uma coisa, eu vou é largar isso”. Aí eu casei, vim embora pra cá, depois meu pai veio morar aqui perto de nós, veio morar ali pertim, aí [...].<sup>326</sup>

Ao falar de sua experiência como professora, a entrevistada buscava os significados daquela experiência, recriando para tanto, todo um contexto que ia desde a constituição do lugar de ministrar aulas, os diferentes níveis escolares das crianças e, sem deixar de enfatizar as dificuldades enfrentadas em uma época de muitas chuvas na região.

Na época, eu achava muito complicado, porque tinha a primeira série, segunda série, terceira série [...]. E você tá, num era muito aluno, mas, é pra você dar aula prum monte de minino, praqueles mininos, cada um com, com um nível diferente, aí ficava complicado demais só pra mim. Aí eu, e pra época num era tão pouco também não, porque naquele tempo, o mínimo de aluno que podia se dar aula era quinze, n’era? Eu sei que eu me lembro. O mínimo de aluno era quinze, e aí tinha muito mais minino, só lá na beira do rio tinha uma mulher que tinha mais de dez fia, aí, tinha mais, tinha muitos aluno que ia daqui, dez, doze quilômetro pra lá, estudar. [...] eu dei aula pouco tempo, acho que uns três, quatro mês, por aí. Aí logo eu larguei, porque entrou o pre... período de férias, e chovia muito naquele tempo. Chuva moço! É, e aí eu, pra sair de casa, o pessoal, os minino sair daqui, tinha dia que eu ficava lá, até de noite, não aparecia uma criaturinha, chovendo, aí eu: “meu Deus, como é que vai

---

<sup>326</sup> Idem.

fazer?” Aí eu chamei lá o coordenador um dia [...], “vou parar porque, num vai dar certo”, num dava.<sup>327</sup>

Outro aspecto importante a ressaltar na experiência vivida por Marinete diz respeito à militância política em São João da Baliza.<sup>328</sup> “Eu fui a primeira vereadora, mulher eleita pelo PTB na época”.<sup>329</sup> Marinete assim lembrou a experiência como vereadora e primeira mulher eleita naquela comunidade.

Olha, minha experiência como vereadora, na época não era muito bom, porque nós távamos começando, nós fomos os primeiros, eu era só eu de mulher, o marido enjoado, porque, é nós era, nós tava com pouco tempo de casado e acostumado, que eu nunca gostei de ficar parada, aí acostumado a gente trabalhar junto, eu ajudava ele no que eu podia, eu num enjeitava parada, eu chegava... aí a gente devido ter acostumado, eu fui candidata por acaso e me elegei por acaso.<sup>330</sup>

Não era nada fácil levar adiante o mandato de vereadora, mas como a depoente “num enjeitava parada”, conseguiu chegar ao final, fazendo uma boa avaliação do momento: “Eu gostei assim de, de ser vereadora”. Continuou:

Porque tem [...] o lado bom, mais também tem o lado ruim. Porque muita gente pensa, diz: “ah, eu vou ser candidato a vereador, vou me eleger, vou ganhar muito dinheiro”. Eu não tenho um real de política. Aí, na época,

---

<sup>327</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

<sup>328</sup> Antes de a vila de Caroebe tornar-se cidade (fato ocorrido em 1994), ela pertencia ao município de São João da Baliza, situado nas margens da rodovia Perimetral Norte, região sudeste de Roraima.

<sup>329</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

<sup>330</sup> Idem.

nem na época, o salário que nós ganhava, teve uma, uma época que [...] o prefeito fazia uma cesta básica pra nos ajudar, e nós tinha sempre que tá sempre viajando pra Boa Vista, mesmo pra Boa Vista, mas a despesa era nossa. Ninguém ajudava em nada. Num, num tinha a estrutura, teve que montar tudo. E aí a, quando foi, faz como diz a história, quando a gente começou a gostar, aí, já acabou. Aí eu também, eu não quis a reeleição, porque, eu ti... eu achava que pra mim era muito mais interessante a minha família do que a política. Porque nos quatro ano que eu vivi na política, que eu me envolvi, eu, eu, e, aliás eu nunca saí da política, sempre tem político que me procura [...].<sup>331</sup>

A atuação na política lembra muito a época da viagem, quando Marinete encampou as responsabilidades de propiciar uma viagem menos sofrida para os familiares. Mesmo tendo que decidir entre a política e a família, buscou cumprir o mandato de forma a proporcionar um pouco de dignidade àqueles que lhe depositaram um voto e confiança.

Mas como vereadora, eu gostei de ser vereadora porque eu acha... eu acho, o que eu acho bom é você saber pelo menos informar as pessoas do que, né? Porque você sendo pelo menos vereador, se ele tiver um pouquinho de, de inteligência, você de alguma forma você ajuda as pessoa, né? Você tem mais espaço, né? Você tem espaço, você chega que nem eu, às vez uma pessoa queria um, uma consulta, queria ir, quer às vez uma passagem, se eu num tinha, mais eu ia lá no prefeito: “prefeito, por favor, me, dá pro senhor me arrumar, pelo menos uma passagem pro fulano, tá doente, assim, assim”.<sup>332</sup>

A fala a seguir guarda muitas semelhanças entre dois momentos da história de vida de Marinete. O primeiro

---

<sup>331</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>332</sup> Marinete de Souza Lima, entrevista concedida ao autor em 11 de fevereiro de 2013, no Projeto Jatapu, rodovia Perimetral Norte.

remete à época do deslocamento. O outro, quando vereadora, não mediu esforços para cumprir seu dever como representante da municipalidade.

Teve um, um, uma entrega de gado pelo governador na época [...], ele distribuiu muito gado, né? Aí, o pessoal da Secretaria de Agricultura era pouco, na época a EMATER, e não dava, aí, o quê que nós fizemos, num dava conta, né, porque o, era muito curto o período, pra gente fazer a, a documentação. Digo: “minino, vocês, se vocês quiser nós reunir, se vocês quiser, faz, passa as istrução pra gente dar, como é que a gente pode pegar os dados do pessoal e nós tamo dentro. Mas minino, eu andava aí igual uma doida por aí, arrumei tanto amigo aí que até hoje tem amigo quando me vê... Aí nós, mas eu fiz, a nossa, os outro eu num sei não, mas a nossa parte, a minha parte eu fiz. Andava de pé, de bicicleta, de carro, mas fui de casa em casa e fiz a iscrição [cadastro] de todo mundo e todo mundo recebeu gado. E tem muita gente que hoje é fazendeiro, daquela época.”<sup>333</sup>

A trajetória político-partidária de Marinete evidencia que os valores cultivados no seio da família foram determinantes para moldar o sentimento de solidariedade – expressa na fala acima – evidenciando ainda que a vida política não deve ser focada em benefício próprio, mas sim, e principalmente, no bem estar da coletividade.

### **Considerações finais**

A luta pela terra, que motivou o deslocamento de inúmeras famílias de trabalhadores e trabalhadoras de

---

<sup>333</sup> Idem.

outras regiões do país para o sudeste de Roraima, como as famílias de Ideni, Sueli e Marinete, trajetórias aqui analisadas, significou além de um sonho de conquista, fator de geração de renda: enfim, a realização de um projeto de vida.

As três trajetórias aqui analisadas evidenciam que a união entre as famílias migrantes, a solidariedade e a coesão familiar representaram elementos de suma importância no processo de reconstrução de suas vidas, desestabilizadas pelo deslocamento até o sudeste de Roraima. Se para Marinete e Sueli a viagem teve um caráter de aventura, para Ideni – assim como para as outras duas trabalhadoras – representou um momento para estreitar os laços de amizade e convívio com os amigos e familiares.

No caso específico de Marinete Lima, é perceptível em sua trajetória de deslocamento do Maranhão até Roraima um certo protagonismo em relação ao bem-estar dos familiares e amigos durante a viagem, quando chamou para si a obrigação de buscar comida. Traços estes que foram determinantes na curta militância política, mas também presentes na professora e, principalmente, na agricultora.

## **Bibliografia**

BARROS, Nilson Cortez Crócia de. Roraima, paisagens e tempo na Amazônia setentrional: estudo de ocupação pioneira na América do Sul. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1995.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. – 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yara Aun (Orgs.). Muitas histórias: outras memórias. São Paulo: Olho d'Água, 2004. (p. 116-138).

\_\_\_\_\_. O historiador, as fontes orais e a escrita da história. In: MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yara Aun (Orgs.). Outras histórias: memórias e linguagens. São Paulo: Olho d'Água, 2006. (p. 22-43).

MONTENEGRO, Antônio torres. História oral e memória: a cultura popular revisitada. – 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2001.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Revista Estudos históricos, RJ, Vol. 2, n.º 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996.

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

\_\_\_\_\_. A história oral como gênero. Projeto História. São Paulo. (22), jun. 2001.

SANTOS, Maria José dos. Em Busca da Terra: Migração, Organização e Resistência na Política de Colonização no Sudeste de Roraima (1970-1990). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas/AM, 2010.

\_\_\_\_\_. Projetos de assentamentos, trabalhadores rurais e sindicalismo em Roraima. In: VIEIRA, Jaci Guilherme (Org.). O Rio Branco se enche de História. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

**PARTE XIII**  
**ETNOGRAFIAS, HISTÓRIA ORAL**  
**E CONTEMPORANEIDADES**



# DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA NO SÉCULO XX

## A influência do crime organizado nas relações sociais nas periferias manauaras

Paola da Cruz Rodrigues<sup>334</sup>

### Introdução

Será apresentado nessa comunicação uma reflexão inicial sobre desigualdade e violência no século XX, tendo como enfoque a influência do crime organizado nas relações sociais nas periferias manauaras. Com o objetivo de pensar a influência que o crime organizado enquanto instituição, que possui uma origem não tão simples, mas claramente condicionada a fatores sociais como pobreza, desemprego, imigração e outros, tem nas relações sociais, principalmente nas periferias da cidade e nos bairros onde o índice de criminalidade é notável.

Para isso se faz preciso a narrativa histórica do processo de surgimento e construção do crime enquanto organização e as relações hierárquicas de poder que o envolvem. Será abordado aqui essa construção histórica, sua consolidação e atuação. Para expor, por fim, o imaginário social que se espera existir em torno do crime organizado e de que modo as pessoas que vivem imersas nas relações de desigualdade e violência, principalmente dentro de uma esfera social desfavorecida historicamente e culturalmente excluída, percebe ou não a influência que

---

<sup>334</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - FAPEAM.

o crime organizado possui no cotidiano, nas mentalidades e nas representações.

### **Crime organizado e violência: o papel das facções criminais**

Pensar a origem do crime enquanto instituição organizada é algo ainda pouco trabalhado no Brasil, estudos de caso se concentram principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, colocando outras regiões como Manaus a margem de pesquisas mais completas. Manaus é uma região com marcas históricas de processos, ditos de tentativa de integração, que ao mesmo tempo que acirram as desigualdades sociais acarretam numa urbanização conturbada que gera bairros conhecidos como “invasões”<sup>335</sup>.

Em estudos mais completos que abordam o Brasil como um todo vemos várias suposições quanto a origem do crime organizado, uma das suposições é que a origem das organizações criminosas se encontra no fenômeno do “cangaço” (SILVA, Eduardo. 2003, p. 25-26), movimento cuja atuação ocorre no sertão nordestino, no final do século XIX. O cangaço é visto como um movimento dotado de organização hierárquica, divisão de funções, e de atuação diversa como saques, extorsão de dinheiro e sequestros.

Para outros autores a origem do crime organizado é um processo quase natural, a partir do crescimento e evolução de atividades criminosas mais simples e

<sup>335</sup> Invasões como o nome já diz são ocupações de espaços através da invasão dos mesmos, muitas vezes áreas verdes que são invadidas por uma população sem-terra, ou mais pobre que ocupa e acaba dando origem a um novo bairro.

individuais para a prática de crimes mais especializados e organizados por um conjunto de pessoas, denominadas muitas vezes de quadrilhas que se especializam em determinados tipos de crime como sequestro, roubos a bancos e tráfico.

Outra hipótese bastante defendida é que durante os governos militares, em especial no presídio Cândido Mendes do Rio de Janeiro, criminosos comuns entraram em contato com membros de organizações guerrilheiras de esquerda, e assim houve uma troca de conhecimentos táticos de guerrilhas e organização.<sup>336</sup>

Outros autores colocam que é muito simplista afirmar que o crime organizado surgiu com os comandos carcerários<sup>337</sup>, mas não podemos deixar de reconhecer a organização, planejamento, hierarquia, divisão de funções e estruturas desses grupos. Porém é preciso dissociar que a organização dos presos comuns não parece se assemelhar aos moldes estruturais dos presos políticos. Mas o que se percebe é a maior reivindicação dos presos quanto ao sistema prisional e das condições de vida nos presídios.

Dentre as diversas opiniões parece mais sensato atribuir ao cangaço as primeiras estruturas do que vamos compreender como organizações criminosas, mas no Brasil o que consolida o crime enquanto instituição são os comandos carcerários do Rio de Janeiro principalmente os criados em 1970.

A década de 1970 parece ser o período onde o sentimento de medo e insegurança se apropriam das

---

<sup>336</sup> Cf. SILVA, Ivan Luiz da. Crime Organizado: Aspectos Criminológicos e Jurídicos. Belo Horizonte: Edições Ciência Jurídica, 1998.

<sup>337</sup> Comando Vermelho e Terceiro Comando.

relações sociais. As estatísticas de criminalidade do período indicam um crescimento acelerado de diversos tipos de crime. Principalmente os crimes que envolvem prática de violência, ou seja, homicídios, roubos, sequestros e estupros. Assim como é perceptível uma mudança no perfil das pessoas envolvidas com os crimes. O alvo preferencial parecem ser jovens e adolescentes masculinos das chamadas classes populares urbanas.<sup>338</sup>

Ao mesmo tempo que o sentimento de medo e insegurança se apropriam surgem as organizações criminosas, a primeira que abordarei aqui é chamada Comando Vermelho, que surge no Instituto Penal Cândido Mendes, conhecido como presídio da Ilha Grande, em Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro. Possivelmente, trata-se da maior organização criminosa brasileira e uma das mais conhecidas.

O interessante desse grupo é o caráter assistencial de suas ações, uma das primeiras foi a criação do chamado “caixa comum” da organização, uma arrecadação em dinheiro proveniente das ações delituosas dos membros da organização que se encontravam em liberdade. Os valores eram utilizados para o financiamento de fugas, a promoção de melhorias nas condições de vida carcerárias e ajuda aos familiares dos presos.

Em alguns presídios chegando até mesmo a assumir as funções do serviço de assistência social, promovendo confraternizações de natal e dando subsídios para detentos e suas famílias. Chegando a um nível de estrutura,

<sup>338</sup> Cf. ADORNO, Sérgio. Crime e violência na sociedade brasileira contemporânea. *Jornal de Psicologia-PSI*, n. Abril/Junho, 2002.

organização e disciplina até mais elaborada do que os grupos guerrilheiros da década de 70. Outras organizações vão surgir a partir da divisão do Comando Vermelho, como o Terceiro Comando nos anos 1980 e a organização Amigos dos Amigos (ADA) o ano de 1994.

Durante a década de 1990 o Comando Vermelho controlou o tráfico de drogas no Rio de Janeiro de forma absoluta, assim como dominou grande parte das favelas cariocas. A prática do assistencialismo perpetrada entre os presos e seus familiares agora chegara às comunidades carentes onde os traficantes passaram a assumir setores como saúde, educação, segurança e lazer. Na verdade, os traficantes acabaram montando um poder paralelo nestes territórios, uma vez que além dos setores já citados também determinavam quem podia frequentar aquela localidade, exercendo poder sobre a vida das pessoas. Até uma justiça própria foi criada e exercida por eles nas favelas. Atualmente, o Comando Vermelho ainda é a maior organização criminosa do Rio de Janeiro, porém, vem perdendo território para outras facções bem como para milícias armadas e as Unidades de Polícia Pacificadoras (UPP's) criadas pelo governo do Estado do Rio de Janeiro.

Essas divisões e disputas são comuns em muitas organizações criminosas, facções novas surgem de disputas entre os líderes, um exemplo disso é a Amigo dos Amigos, uma das três maiores organizações criminosas do Estado do Rio de Janeiro tendo sido fundada entre os anos de 1994 e 1998 dentro do sistema penitencial carioca. Seu principal idealizador e fundador foi o traficante Ernaldo Pinto de

Medeiros, o Uê. Este era membro do Comando Vermelho, porém, foi expulso da organização após planejar e executar a morte do então líder da organização, Orlando Conceição, vulgo Orlando Jogador.

O diferencial dessa facção está em seu líder, Uê, que tinha um conceito diferente do tráfico, via o comércio ilícito de drogas como algo empresarial. A ADA chegou a dispor de uma grande estrutura de distribuição de drogas, assim como relações comerciais com produtores de cocaína de países vizinhos com Colômbia, Paraguai e Uruguai, ou seja, uma verdadeira empresa com setores de aquisição de matéria prima, transporte, refino, distribuição em pontos de venda e comércio.

O surgimento dessas organizações criminais vai provocar mudanças na sociedade, nos padrões de delinquência e violência. No século XX percebesse uma acelerada mudança, são novas formas de acumulação de capital, de industrialização, mudanças nas formas de trabalho, as relações entre os indivíduos e o Estado mudam, novas formas de legislar, o que repercute nas formas de resolução dos conflitos.

Essas mudanças atingem diretamente as formas de criminalidade, na violência e nos direitos humanos. Como colocado por Sérgio Adorno.

Transformam-se os padrões tradicionais e convencionais de delinquência, nuclearizados em torno do crime contra o patrimônio, via de regra motivados por ações individualizadas e de alcance local. Cada vez mais, o crime organizado segundo moldes empresariais e com bases transnacionais vai-se impondo, colonizando e conectando diferentes formas de criminalidade (crimes

contra a pessoa, contra o patrimônio, contra o sistema financeiro, contra a economia popular). Seus sintomas mais visíveis compreendem emprego de violência excessiva mediante uso de potentes armas de fogo (daí a função estratégica do contrabando de armas), corrupção de agentes do poder público, acentuados desarranjos no tecido social, desorganização das formas convencionais de controle social. Na mesma direção, agrava-se o cenário das graves violações de direitos humanos. (2002, p. 4)

Condicionar a criminalidade apenas a fatores sociais é contestável, mas não há como não reconhecer a relação entre a desigualdade social, concentração de riquezas e a precária qualidade de vida dos bairros periféricos, em Manaus, a formação de invasões, bairros afastados do centro, que são construídos sem total acompanhamento, acabam ganhando dimensão e se juntando aos bairros mais antigos, sem infraestrutura, saneamento básico e outros. Estudos apontam que “a maior concentração de homicídios estava associada ao congestionamento habitacional ... onde habitam preferencialmente trabalhadores urbanos de baixa renda”. (Adorno, 2002, p 4).

Quando as pessoas se sentem afetadas, sua qualidade de vida, principalmente das populações que já vivem em condições paupérrimas e de baixa renda isso diminui sua confiança no Estado e isso dificulta o trabalho do Estado de aplicar as leis e garantir a segurança da população. O que só reforça a crise no sistema de justiça criminal, o crime mudou, se adaptou as novas realidades mas o sistema de justiça se mantém o mesmo a mais de quatro décadas, é visível a dificuldade do Estado, motins e rebeliões nos

presídios, e até mesmo áreas onde as leis são ditadas por facções criminosas e não pelas leis.

### **Fatores sociais: o crime no cotidiano**

Perceber a forma como crime organizado está presente no cotidiano, nas relações sociais e até mesmo no imaginário não é simples, são relações muitas vezes ocultas pelo medo a repressão, os fatores sociais que levam a criminalidade são diversos, entendê-los permite perceber a população que é composta, quem são os atores sociais muitas vezes ligados ao crime.

“Quando emergem as crises econômicas, mais se instiga a criminalidade. Pobreza; miséria; mal vivência; fome e desnutrição; civilização cultura, educação, escola e analfabetismo; casa; rua; desemprego e subemprego; profissão; guerra; urbanização e densidade demográfica; industrialização; migração e imigração e política são estimuladores que influenciam o poder de decisão do indivíduo que tende para a delinquência.” (Garrido, 2008, p. 1)

A questão econômica é de grande influencia nos fatores de criminalidade, a crise das grandes indústrias geram demissões em massa, o desemprego entre outros, resultam em condições favoráveis a trabalhos informais, em Manaus a questão econômica é presente em todo seu passado histórico, basta rever os períodos de exploração da borracha na Amazônia podemos ver a decadência como um período onde os trabalhadores seringueiros se tornam uma população marginalizada, que não possui sequer direitos perante aos trabalhos prestados.

Essa situação acarreta em outro fator, a pobreza, “os assaltantes, de um modo geral, são indivíduos semianalfabetos, pobres ou ainda miseráveis” (Garrido, 2008, p. 4), a miséria sendo o principal destes, dada as condições mínimas de sobrevivência ou dignidade em que as pessoas se encontram, isso significa fome, desnutrição, falta de acesso a cultura, educação, escola e analfabetismo.

“Desemprego, abandono de escolas precárias, uso de drogas, enfraquecimento dos movimentos sociais nos bairros, ausências de políticas do Estado, vazio e tédio provocados pela falta de espaço para o lazer. A violência policial convive com a violência no lar e entre as quadrilhas”. (CARMO, 2001, p. 212)

Todos esses fatores refletem no cotidiano das pessoas em Manaus, o tráfico se faz presente na realidade de muito jovens, é possível observar nas ruas pichações que demarcam territórios de gangues, nos bairros é comum que as pessoas saibam onde se localizam as *bocadas*, lugares onde são vendidas drogas, assim como é comum em alguns bairros os líderes comunitários se reportarem a chefes de facções para realizar determinadas atividades, como rodas de rap.

Logicamente esses são fatores que precisam de estudos mais aprofundados, que precisam de mais do que alguns meses de pesquisa, dificilmente as pessoas nessas comunidades estão abertas para conversar sobre esse tipo de realidade, a cultura da violência é também a cultura do medo, da insegurança, são questões que estão presentes nas comunidades, mas que são pouco discutidas do ponto de vista acadêmico.

## **Manaus: o local geoestratégico para o tráfico de drogas**

As políticas de desenvolvimento adotadas no Amazonas como um todo, mas principalmente com impactos em Manaus, acabaram criando ao longo do tempo disparidades e acirrando ainda mais a exclusão dos grupos sociais rurais. Diversas tentativas do governo de conter ou minimizar os problemas sociais acabaram não tendo resultados, um reflexo disso é a pobreza, marginalidade e exclusão de zonas periféricas de Manaus.

Em 1970 com a criação da Zona Franca de Manaus a cidade foi colocada num patamar de desenvolvimento para o qual ainda não tinha infraestrutura, essa situação causa impactos sociais como a falta de políticas públicas adequados aos novos habitantes da capital, além das populações vindas dos municípios a política integracionista adotada pelo regime militar faz com que a cidade receba ainda mais imigrantes, causando um desenvolvimento urbano acelerado porém sem assistencialismo básico do Estado.

Ao pensarmos esses fatores, além de uma população condicionada a violência, também vemos geograficamente um território isolado, com proximidade as principais fronteiras com outras facções criminais de outros países. Isso dificulta o trabalho da polícia em mapear rotas de tráfico e facilita rotas de fuga entre os criminosos que conhecem a região. Apesar das limitações terrestres o Amazonas possui um completo sistema hidroviário, não de acesso a população no geral, mas de comunidades ribeirinhas e com certeza de fácil acesso para o tráfico.

“Com o presente trabalho analisaremos preliminarmente algumas ameaças que estão presentes no espaço amazônico, apontando para a necessidade de serem executadas ações conjuntas para que elas sejam efetivamente combatidas. (...) Nesse contexto, temas como o terrorismo internacional, as atividades de narcotráfico, o crime organizado internacional, o tráfico ilegal de armas, a degradação do meio ambiente, o fundamentalismo religioso, a pobreza extrema e as migrações internacionais, são comumente definidas como parte do elenco das intituladas novas ameaças.” (ISHIDA, 2013, p.2)

Com a fala acima só reforçamos o papel da cidade de Manaus como um ponto muitas vezes apenas de facilitação para o tráfico, mas estrategicamente localizado, com fatores históricos e econômicos que influenciam no desenvolvimento de uma população marginalizada, marcada por fatores sociais de criminalidade, culturalmente excluída, e muitas vezes inserida de forma completamente abrupta nos planos governamentais.

Manaus é um espaço territorial bastante diverso, isso é perceptível nas zonas da cidade, espaços de ocupação irregulares, maior índice de criminalidade e outros, todos condicionados a população mais pobre, são nos bairros nobres onde ocorrem os grandes assaltos, mas é na periferia que se cometem os homicídios.

Portanto, estudos mais concretos sobre a realidade social precisam ser feitos pra que a relação do crime com as relações sociais nas periferias manauaras sejam melhor demonstrados, não precisamos apenas entender a trajetória do crime em Manaus, mas perceber o contexto Amazônico como palco para a desigualdade social, a marca

da violência se faz presente no cotidiano e nas relações sociais, de que forma isso ocorre, o papel das facções criminais e do tráfico precisam ser estudados para que até mesmo políticas de desenvolvimento possam existir, principalmente as de educação, cultura e lazer, visto que, políticas de segurança já se mostraram ineficazes em diversos momentos.

## **Bibliografia**

ADORNO, Sérgio. Sistema Penitenciário no Brasil: Problemas e desafios. Seminário Nacional sobre Justiça e Segurança. GAJOP: Recife, Pernambuco, 1990.

ADORNO, Sérgio. Crime e violência na sociedade brasileira contemporânea. *Jornal de Psicologia-PSI*, n. Abril/Junho, 2002.

CAVALCANTE, Juliana Mazoni. Entre Centros e periferias: ciência, nação e região no estado do Amazonas. *Livros & Redes*. V.21, n.4. 2014, p.1487-1489.

CARMO, Paulo Sérgio do. *Culturas da Rebeldia: a juventude em questão*. Editora SENAC: São Paulo, 2001.

GARRIDO, Adriana Cristina Oliver. Fatores sociais de Criminalidade. *Anais dos Artigos do Núcleo de Criminologia*. Faculdade de Atenas. 2008.

GONZALES, Eduardo Emiliano Zapata. Violência em Manaus. *RHM - Homens do Mato - Revista Científica de Pesquisa em Segurança Pública - Mantida pela Polícia Militar de Mato Grosso (PMMT)*, V. 17, 2017.

ISHIDA, Eduardo. Política de segurança integrada na Amazônia.

Arqanalagoa. UFSCAR, 2013. Disponível em: <http://www.arqanalagoa.ufscar.br/abed/Integra/Eduardo%20Ishida,%2013-08-07.pdf> Acesso em 28/09/2018.

LÓPES, Ernesto. Nova Problemática de Segurança e “Novas Ameaças”. In: SOARES, Samuel Alves; MATHIAS, Suzeley Kalil (Orgs). Novas Ameaças: Dimensões e Perspectivas. Desafios para a cooperação em defesa entre Brasil e Argentina. São Paulo: Sicurezza, 2003.

MACHADO, Lia Osorio. Medidas Institucionais para o controle do tráfico de drogas e da lavagem de dinheiro e seus efeitos na região Amazônica brasileira. Cadernos IPPUR: Rio de Janeiro, 2007. P. 9-31.

OLIVIERI, Antonio Carlos. Crime organizado: No Brasil, fenômeno se originou na década de 70. Especial para a Página 3 Pedagogia & Comunicação, 2006.

SALLA, Fernando; Alvarez, Marcos César; Oi, Amanda Hidelbrand; Rocha, Thiago Thadeu da. Violência e a gestão de fronteiras do Brasil. Anais Segurança, Justiça e Cidadania: Fronteiras, Armas e Drogas.

SANTOS, Vanessa Silva dos. De Malinowsk Aos Pós-modernos: Uma breve reflexão acerca da pesquisa etnográfica na antropologia. Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas. A Cor das Letras – UEFS, n. 14, 2013.

SANTOS, João Vitor. A conexão entre a cadeia e a periferia no aprisionamento das famílias. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, 2017. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6900-a-conexao-entre-a-cadeia-e-a-periferia-no-aprisionamento-das-familias> . Acesso em 24/09/2018

SILVA, Eduardo Araujo. O procedimento Probatório em face do crime organizado. Doutorado em Direito Processual. Universidade de São Paulo, USP, Brasil, 2003.

SILVA, Ivan Luiz da. Crime Organizado: Aspectos Criminológicos e Jurídicos. Belo Horizonte: Edições Ciência Jurídica, 1998.

# O TEMPO ENTRE PIERRE BORDIEU E EDWARD SAID

## Contribuições sociológicas para uma historiografia problematizadora

Alexandre Bartilotti Machado<sup>339</sup>

Tatiana Souza Lyra<sup>340</sup>

### Introdução

Nos últimos cem anos, desde a revolução da escrita histórica francesa com o surgimento e o desenvolvimento da escola dos *Annales*, a História, essa nossa ciência em transformação tão constante quantos os próprios sujeitos nela estudados, se metamorfoseou: desde as narrativas estruturalistas de um positivismo canônico até um primeiro marxismo vulgar, chegando ao nosso presente pós-estruturalismo, caracterizado pela pluralidade da visão cultural analítica e a extrema fragmentação intelectual dos pós-modernos, o fato principal é que, caso quiséssemos, de forma didática, delinear um traço de desenvolvimento, poderíamos argumentar que, primeiramente, nossa ciência se fechou a teorias totalizantes, abrindo-se, por sua vez, à diversidade metodológica e disciplinar, o que possibilitou salutares mudanças epistemológicas na ciência histórica, a partir de uma abertura a outros saberes, a exemplo da subjetividade, do mundo interno e da forma como este se relaciona com o mundo externo e seus signos. Do mesmo

<sup>339</sup> Graduando em História pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Campus I. E-mail: [alexandrebmachado@yahoo.com](mailto:alexandrebmachado@yahoo.com).

<sup>340</sup> Graduanda em História pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Campus I. E-mail: [tatiana.souza.lyra@gmail.com](mailto:tatiana.souza.lyra@gmail.com).

jeito, também se iniciou uma série de pesquisas dispostas a retomar objetos já muito estudados, como cultura nacional, conceitos de civilização e civilidade, etc. Tal revolução teórico-metodológica não seria possível sem que nos abrissemos à interdisciplinaridade. Nesse ínterim, a Sociologia foi uma das mais importantes e representativas desse projeto.

Ao longo do século XIX despontaram diferentes concepções teóricas- metodológicas que criticaram as explicações sobre as desigualdades desenvolvidas pelo pensamento liberal. Nessa época, um dos grandes problemas da Sociologia talvez tenha sido resolver o impasse de ter que definir o conceito de sociedade exatamente quanto à existência de diferentes correntes teórico-metodológicas, o que implica na ocorrência de concepções também diversas sobre tal conceito. Sejam elas advindas dos anarquistas, dos socialistas utópicos, dos marxistas ou capitalistas. Nesse artigo, a partir das contribuições de Pierre Bourdieu (1930-2002) e Edward Said (1935-2003), pretendemos expor, de forma comparativa, o pensamento dos dois intelectuais salutar ao desenvolvimento da Sociologia contemporânea, no que tange à sua relação com o Tempo, o hábito, as transformações sociais e as relações de poder a fim de compor considerações para uma historiografia problematizadora.

### **Breve histórico do pensamento contemporâneo**

“Seja em uma perspectiva dialética com outro sujeito humano ou numa relação com a abstração mental, os indivíduos, todos, lidam com os dados gerados por

nossas memórias, processados, por sua vez, através de nossas faculdades mentais” (MACHADO, 2017, p. 176). Entrementes o debate acerca da realidade, percebemos que um dos pontos fundamentais para o esclarecimento de questões propostas sempre recai na discussão sobre o tempo. Desde Heráclito (535 a.C. - 475 a.C.) e Parmênides (530 a.C. - 460 a.C.), base divergentes e essenciais para a construção da Filosofia no período Clássico, até o pensamento socrático-platônico, bem como o aristotélico, a temática do tempo parece ser retomada em diversos momentos.

Dada a multiplicidade de formas através da qual a Filosofia iniciou seu percurso - todas, porém, inicialmente, a partir de Tales de Mileto (624 a.C. - 546 a.C.), se voltando à procura de um princípio básico da vida, *arké* - temos apresentadas a nós diferentes perspectivas acerca da realidade. Em suas meditações, Heráclito afirma que o cosmos é a unidade dentro da divergência, ou seja, uma completude em si mesma, composta, no entanto, de forças contrárias, divergentes. Assim, a harmonia total do cosmos é resultado da soma de suas tensões internas, num eterno mobilismo universal. Outra perspectiva diferente é-nos apresentada por Parmênides. Do outro lado do território heleno, Parmênides, em período semelhante ao de Heráclito, chega a conclusões completamente diferenciadas. Para ele, a sensação de mudança, advinda do devir, era falsa. Haveria, no caso dos seres, uma identidade *per si*, inalterável, ademais as percepções dos sentidos. É possível perceber essa dualidade na *Filosofia na era trágica dos gregos* (1874), ensaio de Nietzsche (1844-1900). O filósofo alemão percebe

que, embora se aproximem da discussão sobre a mudança e, portanto, da discussão sobre o tempo – pois não poderíamos falar de mudanças espaciais, sem mencionarmos também alterações temporais –, eles divergem quanto às posições morais recomendáveis no encontro com a realidade. Com Heráclito, percebemos a eterna mutabilidade da realidade, nossa evidente ligação com o cosmos e a diversidade impressionante possível decorrente do presente contato com a realidade. A partir de Parmênides, percebemo-nos como entes fundamentalmente estruturados, separados dos demais seres, dotados de essência própria, que, apenas falsamente, por enganos dos sentidos, não se sentem assim. São dessas posições que deriva o debate no período clássico, com Sócrates e Platão se baseando em Parmênides para criar a separação entre mundo sensível e mundo ideal, dotado este último de caráter real. Nesse ínterim, vemos o desenvolvimento da Filosofia Medieval e Moderna sempre acompanhadas dessa célebre dualidade: corpo-espírito, mudança-essência e seus respectivos métodos para investiga-las. Provavelmente, na modernidade, chegamos ao auge dessa discussão quando da disputa entre o Empirismo humano e o Racionalismo cartesiano, da qual destaca-se como terceira possibilidade a filosofia kantiana.

No devir histórico da Filosofia, embora seus contemporâneos e os imediatamente posteriores a ele não assim o reconhecessem, Kant se posta como um passo além da dualidade idealismo/racionalismo versus empirismo, apoiada, respectivamente, em Platão e Aristóteles, representados modernamente por Descartes e Hume. (MACHADO, 2017, p. 179)

Passemos a Karl Marx (1818-1883) e, posteriormente, a outros autores do século XIX, a fim de chegarmos a Bordieu e Said. Ainda são necessários dois passos antes de Marx: Hegel (1770-1831) e Feuerbach (1804-1872). Muito diferente de Schopenhauer (1788-1860), Hegel, na construção de seu sistema filosófico, baseado, por sua vez, no de Kant (1724-1804), decide focar na razão e na consciência como elemento basilar do devir histórico. Divergindo de seu contemporâneo, Hegel acreditava numa história linear, progressiva, em estágios definidos e orientados rumo a finalidades específicas. Orientada através de uma dialética de contrários, a história humana teria, portanto, estágios iniciais, intermediários e finais, sendo direcionada, conforme nos lembra Hartman (2001, p. 16) a uma consciência plena e, conseqüentemente, à liberdade adquirida através dela. Segundo Gorz:

Para Hegel, com efeito, a História é a progressão dialética por meio da qual o Espírito, inicialmente estranho a si mesmo, toma consciência e posse do mundo – que, na verdade, era o próprio Espírito existindo fora e separado de si – até retomá-lo completamente em si e unificar-se com ele. Os avatares dessa progressão são etapas que, em razão da sua contradição interna, são necessariamente levadas a “passar para” a etapa seguinte, até a realização da síntese final que é ao mesmo tempo o sentido de toda a História anterior e o término da História (1987, p. 28).

Se passarmos a Feuerbach, o pós-hegeliano que mais influenciou Karl Marx, veremos que, em suas obras mais maduras, põe em questão o espírito idealista de Hegel, através da crítica à Teologia, passando ao humanismo e ao materialismo. Vejamos o que tem a nos

dizer Habermas acerca de Hegel e dos hegelianos de esquerda e direita:

Hegel concebe a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto; a esquerda hegeliana como apropriação libertadora das forças essenciais exteriorizadas produtivamente, mas inacessíveis, e a direita hegeliana como compensação rememorativa da dor provocada pelas cisões inevitáveis. (HABERMAS, 2000, p. 122).

Se, de forma geral, os hegelianos, ao procurarem estabelecer compreensões e críticas à modernidade, convergiam no trato do Iluminismo como uma “auto-ilusão profunda”, tomando a exclusiva consciência descartiana de si, ou seja, a subjetividade, enquanto marco primeiro da realidade, eles irão se recuperar desse panorama buscando, na dialética sujeito-objeto, exterioridade-interioridade, novas formas de posicionamento intelectual (HABERMAS, 2000, p. 79). Nesse ínterim, Karl Marx propõe uma teoria da *práxis*, que, aliada à sua noção de tempo, é crucial para entender seu pensamento.

Para além da dialética da consciência contemplativa hegeliana, Marx propõe a atuação prática como processo de transformação social. Se Hegel postava a teoria de um tempo progressivo orientado, sem interrupções, em direção a uma libertação de todos em relação ao aprimoramento da consciência, Marx, apoiado em Feuerbach, proporá uma antropologia das relações humanas, na qual apenas as questões materiais são levadas em conta. Assim, a consciência é, já para Marx, junção de todas as relações sociais, num devir histórico materialista-dialético, sem

interferências extra-humanas, sendo “na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento” (MARX, 1990, p.5). Contudo, se Marx propõe inovações em relação à natureza humana da dialética, quanto ao trato da dimensão temporal ele ainda mostra fortes filiações com Hegel. Se na dimensão temporal de Hegel – ou seja, na sucessão das formas da realidade através do devir – a história humana é orientada a partir de estágios pré-definidos e estáveis que rumam, ao cabo de si, à formação plena da consciência, Marx, a partir da leitura de Feuerbach e a consequente abertura para a materialidade da Antropologia, toma a ideia da marcação do devir temporal de Hegel – usamos aqui marcação, pois bem sabemos que o tempo não pode ser capturado ou efetivamente separado do resto dos seres, já que tanto a dimensão do tempo como do espaço são conectadas, podendo-se apenas medir as alterações perceptíveis –, reformulando-a a partir, sobretudo, das diferentes formas dos meios de produção.

Kant, Hegel, Feuerbach e Marx foram os produtores de interpretações da realidade extremamente caras aos séculos XIX e XX, contudo, para compreendermos melhor Bordieu e Said, ademais as valiosas contribuições dos marxistas às Ciências Humanas, é necessário, no que tange ao embasamento intelectual dos autores aqui estudados, olharmos a outro contemporâneo de Hegel: Arthur Schopenhauer. Se baseando no mesmo filósofo que Hegel, Immanuel Kant, Schopenhauer não poderia, contudo, ter desenhado filosofia mais diferenciada. Para ele, a coisa-em-

si de Kant toma ares de vontade. Portanto, será a vontade aquela a conduzir o mundo ao domínio da representação (SCHOPENHAUER, 2015, p. 318). Assim, abalando as estruturas do pensamento tradicional, Schopenhauer servirá de influência para outro grande escritor alemão do século XIX, esse sim influenciador de todo o século XX: Friedrich Nietzsche. É impossível imaginar o filósofo aforismático sem a influência de seu sistemático anterior. A partir dele, as fragmentações epistemológicas advindas da vontade – que, em seu pensamento, é rebatizada como vontade de poder, e não vontade de vida – se tornam pontes para o exercício pleno da problematização perspectiva como meio mais válido de questionamento (NIETZSCHE, 2004, § 119). O filósofo alemão oitocentista é divulgado nas cenas alemã e francesa do século XX respectivamente por Heidegger e Foucault. É nesse ínterim, ademais as outras influências intelectuais, que chegamos a Bordieu e Said.

### **O tempo entre Pierre Bordieu e Edward Said**

De todas as ciências contemporâneas a História, provavelmente, é a que mais se permite – mais frequente e profundamente – a um *ad hominem*. Não o utilizamos, no entanto, somente no que tange a nossos objetos, dado que a história é a ciência dos homens no devir temporal (BLOCH, 2002, p. 55), mas, aliás, sobretudo no que diz respeito à análise dos locais sociais dos quais se originam as perspectivas que são dominadas pela subjetividade do pesquisador. Portanto, expomos brevemente as trajetórias profissionais dos devidos autores abaixo.

Pierre Bordieu, autor de obras clássicas das Ciências Humanas contemporâneas, como: *A Distinção: crítica social do julgamento* (2007), *A Dominação Masculina* (1998) e *Esboço de uma Teoria da Prática* (2002), possui contribuições importantes, principalmente na Filosofia, na Antropologia e na Sociologia, com obras compostas em diversas temáticas. Nascido na França, em 1930, muda-se para Paris com vinte e um anos, onde estuda Letras e Filosofia. Após o serviço militar obrigatória na Argélia, Bordieu escreve obras multitemáticas, muitas vezes se baseando em seus estudos sobre os povos de Cabília. Aqui, nos valeremos, a fim de investigar suas considerações acerca do Tempo, do livro *Meditações pascalinas*, baseando-nos no capítulo *O ser social, o tempo e o sentido da existência*.

Edward Said, um dos fundadores dos chamados estudos pós-coloniais, autor de obras, como: *Orientalismo* (2003), *Cultura e Imperialismo* (2003) e *Elaborações Musicais* (1991), nasceu em 1935, em Jerusalém, tendo ido cursar o nível superior nos Estados Unidos, obtendo o doutoramento em Harvard. Said foi relevante politicamente, atuando diretamente como representante da questão palestina. Dentro de sua produção, no que tange ao trato com o tempo, nos utilizaremos aqui de seu livro *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, mais especificamente através do ensaio *História, literatura e geografia*. A seguir, expomos, resumidamente, a trajetória narrativa que dá forma aos devidos textos.

Em *Meditações pascalinas* (1930), no sexto capítulo, mais especificamente nas sessões *A pluralidade dos*

*tempos* e *Tempo e poder*, Bordieu destaca a necessidade de rompimento em relação a análises essencialistas, tomando, em contrapartida, “as diferentes maneiras de se temporalizar, referindo-se as suas condições econômicas e sociais de possibilidade” (BORDIEU, 2001, p. 273). Em seu pensamento, a passagem do tempo é percebida como mediada pelo seu espectador, ou seja, segundo Bordieu (2001, p. 274), o tempo é socialmente construído. Partindo disso, o escritor francês lança-se numa perspectiva individualizante, problematizando as vivências e suas relações com o tempo de acordo com o *locos* social de cada um. Sendo assim, ao invés de se apresentar como um ambiente de igualdade de oportunidade através da distribuição de poderes entre os sujeitos, a economia social mostra-se como um campo repleto de “signos de apropriação e exclusão” (BORDIEU, 2001, p. 275). Desta forma, também se pode dizer que o tempo – ou melhor, a experiência temporal – é controlada por aqueles que detêm o poder, através da concentração do capital econômico e cultural em relação à concessão de oportunidades aos outros indivíduos, a (2001, p. 276-7). A próxima sessão, *Tempo e poder*, começa com as seguintes palavras: “o poder pode se exercer sobre as tendências objetivas do mundo social, aquelas que medem as probabilidades objetivas e, portanto, sobre as aspirações ou as esperanças subjetivas.” (BORDIEU, 2001, p. 278). A partir disso, ele opõe possíveis realidades fundadas em “princípios arbitrários de redistribuição”, a partir dos quais se criariam realidades sociotemporais mais estáveis, em relação aos mundos

arbitrários, centrados num “poder absoluto”, sendo, na visão do autor, o ato da espera uma forma de submissão do indivíduo em relação às experiências possíveis anteriormente citadas. Ele enfatiza suas posições a partir de comparações com o romance *O Processo* (1962), de Kafka (1883 - 1924), ressaltando, ademais isso, a relação entre editor e autor como uma relação semelhante a um julgamento, através do controle do tempo social. No final, resumindo suas proposições, Bordieu sintetiza suas ideias através da relação dialética entre o poder dos chefes e sua relação com os indivíduos subordinados:

Fora das situações de poder absoluto, os jogos com o tempo que se jogam em toda parte onde existe poder (entre o editor que faz esperar sua decisão sobre um manuscrito e seus autores, o orientador de tese que adia sua decisão sobre a data da defesa e o doutorando, o chefe burocrático e seus subordinados em briga por promoção etc.) só conseguem se instaurar com a cumplicidade (extorquida) da vítima, e de seu investimento no jogo. Somente é possível “segurar” alguém duravelmente (dando-se então a possibilidade de fazê-lo esperar, na expectativa etc.) na medida em que ele está enredado no jogo e que se possa, de algum modo, contar com a cumplicidade de suas disposições. (BORDIEU, 2001, p. 282).

É importante frisar, nos comentários de Bourdieu, a cumplicidade necessária do subjugado para que o poder exerça sua função. A cumplicidade estaria necessariamente ligada à expectativa de que algo possa ser recebido, quase numa relação de trocas, contudo, nessas relações, fica evidente que a troca parte de pontos sociais desiguais. Neste caso, o jogo a que ele se refere, é exatamente o jogo onde o Tempo é o tabuleiro, a arena, o campo de batalha,

onde as relações se concretizam, e o porvir, é a expectativa de vitória, empate ou não perda. A questão está quando o sujeito, não empreende o mínimo necessário para este jogo. O mínimo em educação e conhecimentos prévios que o habilitariam a participar das relações onde o porvir traria algo conforme ou não as suas expectativas.

O mínimo necessário se transforma no capital social investido como educação, cultura, dinheiro etc., cujo tempo trará retorno. As desigualdades, no entanto, na disposição deste capital resultam nas relações de subordinação e comando.

Em seu livro *Escritos de Educação*, Bourdieu, explicita a imposição social da noção de capital:

O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes eu não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis. (BOURDIEU, 2015, p.75)

O outro texto a ser aqui analisado é o *História, literatura e geografia*, de Edward Said, um dos textos em seu *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Said começa a obra através de comentários acerca de sua própria experiência em um curso relativo à conexão História-Literatura, durante seu doutoramento em Harvard. Acerca das críticas que o curso recebeu, à época, ele destaca a inconsistência metodológica e a falta de direcionamento em relação ao

foco do curso (SAID, 2001, p. 209-10). A partir disso, ele passa a falar especificamente sobre a História, iniciando por um diálogo empreendido com Auerbach (1892-1957), quando da tradução de uma de suas obras por Said. Para o autor, a filologia historicista, que envolve, dentre outras coisas, utilizar-se de uma imaginação histórica, a fim de reconstituir a época estudada – semelhante a uma projeção artística –, classifica-se como algo além do mero estudo da progressão positiva das palavras. O interesse de Said pelo método empregado por Auerbach, em *Mimesis* (1946), é a base de seus interesses, na presente obra, acerca da relação História-Literatura (SAID, 2001, p. 213). Segundo o autor, as duas áreas, de forma conjunta fogem do caráter Positivista oitocentista, ao formarem-se a partir, também, das experiências de seus interlocutores e por também serem mediadas por eles, através da “consciência crítica, pela mente do leitor e crítico individual” (SAID, 2001, p. 213). De Auerbach, Said passa ao comentário de Lukács (1885-1971), contrapondo-o a perspectivas do mesmo àquelas de Gramsci (1891-1937). Em sua primeira obra, *A alma e as formas* (1911), para Lukács, segundo Said, o romance é a grande forma artística da modernidade, no qual, diferentemente da epopeia clássica, o tempo é preocupação principal, juntamente com a sensação de inadequação e fragmentação. O romance apresenta-se aqui como a melhor reconciliação possível entre as antíteses humanas, através do tempo. Assim, as conciliações possíveis entre as antíteses viriam a partir de soluções estéticas. Contudo, avançando na produção de Lukács,

em *História e consciência de classe*, para Said, a partir de leituras marxistas, Lukács teria visto na luta de classes as soluções possíveis para as antíteses sociais. Seguindo, Said afirma que as relações entre história e literatura se encontram no fato de que, para além do trabalho estético, não há obra de arte pura; há, em verdade, mediações do trabalho artístico com a realidade, a partir da qual o artista faz brotar seus trabalhos. Indo a Gramsci, somos introduzidos à parte que diz respeito à geografia no ensaio de Edward Said. Relacionando Gramsci a Foucault (1926-1984) no que diz respeito aos estudos acerca do poder e sua movimentação social, Said ressalta o caráter crítico da obra Gramsciana em relação aos signos e significados, semelhante ao trabalho empreendido pelo francês em *As Palavras e as Coisas* (1966):

Ligado a tudo isso, devemos lembrar que a maior parte da terminologia de Gramsci - hegemonia, território social, conjuntos de relações, intelectuais, sociedade civil e política, classes emergentes e tradicionais, territórios, regiões, domínios, blocos históricos — é o que eu chamaria de crítica geográfica, em vez de enciclopédica, nominativa ou sistemática. As palavras antes deslizam do que se fixam sobre aquilo de que falam; elas iluminam e tornam possíveis elaborações e conexões, em vez de controlar, reificar, fetichizar. Sobretudo, penso que Gramsci está interessado em usar termos para pensar a sociedade e a cultura como atividades produtivas que ocorrem em um território, em vez de repositórios de bens, idéias, tradições, instituições a serem incorporadas como correspondências reconciliadas. (SAID, 2001, p. 222)

Assim, Gramsci, ao invés de meramente reconhecer as palavras no seu sentido clássico de representação das

coisas da realidade empírica, as buscas no devir temporal e geográfico a partir de suas diferentes significações obtidas a partir das relações sociais de poder dos indivíduos, uns entre os outros. Said prossegue, dizendo:

O mundo gramsciano está em fluxo constante, à medida que o intelecto avança pelas correntes cambiantes da disputa em torno de blocos históricos, estratos, centros de poder e assim por diante. Não surpreende, portanto, que nos *Cadernos do cárcere* ele passe tanto tempo falando sobre as diferentes opções oferecidas pela guerra de manobras e a guerra de posições: a compreensão do mundo histórico-social é de tal modo espacial em Gramsci que destaca as instabilidades induzidas por mudanças constantes, movimento, volatilidade. (SAID, 2001, p. 223)

Continuando suas argumentações, Said detém-se a analisar, a partir da perspectiva de Gramsci a relação História-Literatura-Geografia, ressaltando que a literatura inglesa do século XIX, mesmo enquanto espaço de criação fictícia, concentra-se em problemas reais, fazendo trabalhos de problematização histórica a partir dos conflitos em relação às terras.

No final de seu texto, concentrando-se em sua cara temática, os árabes e o orientalismo, Said nos diz:

Por fim, parece-me que a consciência aqui discutida acerca da história, da literatura e da geografia levanta a seguinte questão: estamos nos batendo para compreender a cultura como luta pela modernidade ou como luta pelo passado? Tanto Lukács quanto Gramsci consideravam que a dissonância e suas resoluções pertenciam ao presente, não a uma imagem remota e ideal do passado. Isso também deve ser uma verdade urgente para os árabes hoje. A modernidade é crise, não um Estado ideal acabado visto como a culminação de uma história de trama majestosa.

A marca definidora do moderno é que não existem absolutismos – nem os do poder, nem os da pura razão, nem os da ortodoxia e autoridade clerical –, e, quanto a isso, devemos ser árabes engajados na modernidade, livres de absolutismos. (SAID, 2001, p. 228)

As concepções da história europeia nos estudos acerca do Oriente, criaram o censo comum de todo o Ocidente, no que se refere ao imaginário, Said, ao descortinar a feitichização sobre esses estudos, nos revela que as armadilhas propositais ou não, que tais determinações conceituais constituem, são também signos da modernidade e de suas reações de poder, que através do tempo e da inculcação desses conceitos, inferioriza, um povo, uma nação, um continente inteiro e que também influencia a forma como estes povos se veem e se sentem.

Tais concepções imaginativas impregnam as mentes e os pré-conceitos, são também causadores de diversos antagonismos que atormentam as sociedades, seja pela violência, seja pela cumplicidade dos sujeitos que a ele são submetidos.

Em seu livro *Orientalismo*, Said, sustenta a tese que a imaginação do Oriente através do tempo, foi reproduzido, cientificizado, romanceado e propagado de forma tal, a ponto do Oriente ser tragado pelo Ocidente, porém sem jamais conhecê-lo.

Por um lado, o orientalismo adquiriu o Oriente da maneira mais literal e ampla possível; por outro lado, domesticou esse conhecimento para o Ocidente, filtrando-o por meio de códigos reguladores, classificações, exemplos de espécimes, revistas periódicas, dicionários, gramáticas, comentários, edições e traduções, tudo isso formando um simulacro do Oriente e o reproduzindo materialmente para o Ocidente, no Ocidente. O Oriente, em resumo,

seria transformado, de um testemunho pessoal e algumas vezes deturpado de intrépidos viajantes e residentes, em uma definição impessoal feita por todo um exército de trabalhadores científicos. Seria transformado, da experiência consecutiva da pesquisa individual, em uma espécie de museu imaginário sem paredes, no qual tudo o que fora colhido nas enormes distâncias e variedades da cultura oriental se tornava categoricamente oriental. (SAID,1996, p.174)

Agora, pretendemos sintetizar as perspectivas dos dois autores, para a partir do diálogo com a questão do tempo, presente nos dois, extrairmos considerações. Antes de tudo, percebamos que o tempo não pode ser visto na contemporaneidade, de forma alguma, a não ser que esteja relacionado com outra categoria, o espaço. Dessa maneira, falamos de um espaço-tempo, ou melhor, de um tempo que só pode ser apreendido através das mudanças espaciais verificáveis empiricamente, ao mesmo tempo em que o espaço, enquanto forma, não pode ser concebido por nós sem a capacidade de apreensão do mesmo em nossa memória. Dessa maneira, estudar História é estudar o tempo e também o espaço: estudar o tempo é estar atento ao devir e ao porvir social, às suas eternas mudanças e rearranjos.

Através de Bordieu, percebemos como o tempo, para além de uma marcação cronológica das alterações espaciais verificáveis, possui também traços sociais. Para ele, então, o tempo, além de biologicamente dado, também é socialmente construído, sobretudo através das relações de poder. Dessa maneira, indivíduos em diferentes classes sociais terão, individualmente, a experiência do tempo de diversas maneiras: aqueles que moram no

ambiente urbano, por exemplo, o perceberão de outra forma, geralmente a partir da ótica de dominados, a ótica daqueles que não possuem controle do seu tempo, pois não possuem o controle da produção, estes agem em cumplicidade com o sistema que os controla, a espera de um porvir compensador de seu empreendimento (tempo investido), pressionados pelos signos sociais e os reproduzindo, perpetuando através do tempo e do espaço a arbitrariedade dessas relações. Sendo assim, tempo e poder estão essencialmente conectados na história humana, sendo indissociáveis um do outro.

Para Said, que também ressalta a relação tempo-poder na história, o tempo é, ademais, subjetivo no que tange ao seu caráter social de construção, bem como também é histórico, responsável pela imaginação e pré-conceitos conceituais criados pela História e “eternizados” pela literatura, que equivocadamente, transformam as concepções dos povos, e que precisam ser discutidos e problematizados, a fim de se apreender, conceber o conjunto dos fenômenos mais próximos à realidade possível. Sendo assim, na relação História-Literatura-Geografia, poderíamos apontar uma outra relação: Tempo-Imaginação-Poder.

### **Considerações Finais**

Percebemos, inicialmente, como o Tempo posiciona-se na obra de Bourdieu e Said enquanto uma categoria de análise dotada de signos múltiplos. Trata-se de um aprofundamento em algumas questões já levantadas pelo

Pós-estruturalismo o que existe, para Bourdieu, é uma relação mediada pelo capital cultural, que, para Said, se perpetua através do imaginário produzido pela literatura.

Utilizando-nos de *Meditações Pascalinas e Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, nos valemos de suas reflexões, acerca do tempo, para verificar as implicações desses pensadores na formação de uma historiografia problematizadora. Dentro de suas ideias, extraímos para esse trabalho as reflexões que versam sobre o caráter social do tempo.

Dessa forma, percebemos como a trindade tempo-imaginação-capital contribui para a problematização do devir histórico a partir da crítica do pensamento positivista racionalista e do idealismo romântico buscando a construção de um porvir dialético que inclua a subjetividade perspectivista dos sujeitos, bem como seus desejos e outros aspectos da complexidade existencial humana.

## **Bibliografia**

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BORDIEU, P. O ser social, o tempo e o sentido da existência. In: *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2001. p. 273-282.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Educação*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1998.

GORZ, A. *Adeus ao proletariado: par além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

HABERMAS, J. O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARTMAN, R. S. O significado de Hegel para a história. In: Hegel, G. W. F. A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001.

MACHADO, A. B. Anais do IV Colóquio Filosofia e Literatura: Poética. São Cristóvão/SE: julho. 2017. Disponível em: <[http://gefelit.net/files/Anais\\_IV\\_p176\\_Alexandre\\_Bartilotti\\_Machado.pdf](http://gefelit.net/files/Anais_IV_p176_Alexandre_Bartilotti_Machado.pdf)>. Acesso em: 07 jun. 2018.

NIETZSCHE, F. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: 2004.

SAID, E. História, literatura e geografia. In: Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 209-228.

\_\_\_\_\_. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

**PARTE XIV**  
**AS PERSPECTIVAS**  
**INTERDISCIPLINARES SOBRE O**  
**CAMPO EVANGÉLICO BRASILEIRO**



# A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS (IMPD) NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Eduardo Guilherme de Moura Paegle<sup>341</sup>

## Introdução

Neste artigo acadêmico buscamos compreender a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) no campo religioso brasileiro. Entendemos o conceito de campo religioso com um jogo de disputas para atrair fiéis\clientela nas relações de oferta\demanda do mercado dos bens religiosos simbólicos. Existe de um lado a demanda religiosa dos bens simbólicos por parte dos leigos e de outro lado a oferta religiosa por parte dos produtores dos bens simbólicos. Quanto maior a capacidade de atração dos fiéis, maior o capital simbólico religioso adquirido. Cabe-nos ressaltar também que as instituições religiosas configuram um corpo de agentes especializados dentro da divisão do trabalho religioso (Bourdieu 2013).

Dentro das classificações sociológicas, a Igreja Mundial do Poder de Deus é classificado como neopentecostal. O neopentecostalismo apresenta como características as mensagens da Teologia da Prosperidade e de Confissão Positiva, diminuição do sectarismo, uma ética de afirmação no mundo, maciços investimentos midiáticos e baixo sentido eclesialístico, considerado a sua atuação como “pronto - socorros espirituais”

---

<sup>341</sup> Professor do IFRR\CBVZO. Graduado e mestre em História pela UFSC e doutor no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas também pela UFSC.

(Isael Araújo 2007: 505-506). Entre os neopentecostais acrescentamos ainda a inserção no campo político, já que no Brasil, televisão e rádio são concessões públicas e torna-se necessário participação de políticos para obtenção dos espaços televisivos e radiofônicos, bem como um elaborado sistema de *marketing* com templos em áreas urbanas frequentemente próximos aos pontos de passagens (próximos de rodoviárias, aeroportos e locais de passagem de pedestres) e compra de antigos cinemas (usando-se desta forma, a infra -estrutura audiovisual do cinema para os cultos).

O neopentecostalismo é oriundo dos EUA da década de 1970 e nesse país usa-se a expressão inglesa *Health and Wealth Gospel*, ou seja, literalmente, Evangelho da Saúde e Prosperidade, para se referir a ênfase de cura e enriquecimento material do neopentecostalismo. A expressão inglesa é, portanto, usada para se referir ao neopentecostalismo.

No Brasil, o neopentecostalismo apresenta um caráter personalista, centrado na figura do seu líder, no qual apresenta-se como o “mito fundador”. Para citarmos apenas as igrejas neopentecostais brasileiras, lembramos desse caráter personalista e fundador como de Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus), R.R. Soares (Igreja Internacional da Graça de Deus), Estevam Hernandes (Igreja Renascer em Cristo) e Robson Rodovalho (Igreja Sara Nossa Terra) (Gedeon Alencar 2005: 95). O “mito fundador” da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) está na figura do auto -intitulado “apóstolo” Valdemiro Santiago, característica intrinsecamente ligada à sua história.

## Um breve histórico da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)

Como dissemos anteriormente a história do neopentecostalismo está umbilicalmente ligado aos projetos pessoais dos criadores das denominações neopentecostais. A associação imediata entre o nome da denominação e ao seu líder e fundador fortalecem esses empreendimentos religiosos-midiáticos-econômicos.

Podemos nos questionar, como foi construída a trajetória de Valdemiro Santiago para buscar decifrar um pouco sobre a história da IMPD. A trajetória religiosa de Valdemiro Santiago foi permeada pelo trânsito religioso. De uma família católica nominal em Minas Gerais, passou pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), denominação no qual constituiu uma carreira religiosa como obreiro, pastor, líder regional, fundador de igrejas, missionário na África, até chegar à ser bispo e posteriormente sair para fundar a sua própria igreja (Bitun 2007:41-42).

A origem humilde na roça também é frequentemente lembrada na trajetória de Valdemiro Santiago. Nascido na cidade de Palma -MG em dois de novembro de 1963, numa família com doze irmãos. Perdeu a mãe cedo, com apenas doze anos e foi morar com o irmão mais velho, no município de Juiz de Fora - MG. Cuidava de marrecos, colhia ovos, arava a terra, além de trabalhar como pedreiro. Aos quatorze anos conheceu as drogas sintéticas e passou à ter problemas com o alcoolismo, mas aos dezesseis anos se converteu à IURD, no qual desenvolveu

carreira eclesiástica de 1979 até 1997 até desligar-se dessa denominação neopentecostal para fundar a IMPD.

A data da fundação oficial da Igreja Mundial do Poder de Deus é nove de março de 1998, na cidade de Sorocaba -SP. (Revista Mundial Sem Limites 2007:8). Adotou inclusive a expressão “Mundial” ao invés da “Universal”, evidenciava a proximidade dos estilos (Cardoso; Loes, 2011). Interessante perceber que a IURD não é mencionada oficialmente pelos veículos de comunicação da IMPD nem pelo próprio Valdemiro Santiago. A IMPD começou com dezesseis pessoas. Entre eles destaca-se a figura do pastor Washington Alder Alves de Oliveira que foi convidado para ser obreiro apenas três dias depois da inauguração. Os problemas desse pastor com o casamento destruído e como usuário e traficante de drogas, evidenciavam que a postura adotada pela IMPD iria na mesma linha da IURD (Romeiro 2007:2). O foco era, portanto, a questão da cura e do milagre.

Se na questão da teologia da prosperidade as aproximações entre a IMPD e IURD eram óbvias, em outras questões Valdemiro Santiago criou a sua própria narrativa para constituir uma identidade própria, tanto na questão biográfica quanto na questão da identidade denominacional.

Sua origem humilde, com o sotaque de matuto e a baixa escolaridade (estudou até a quinta série) evidenciado na sua fala caipira e nas expressões informais fazem parte sem dúvida de sua estratégia discursiva e midiática. Além disso, o fato de ser negro, casado com

uma branca (bispa Franciléia) e fazer coisas simples, como pescar e jogar futebol, fazem com que ele se identifique com a população. Dessa forma, Valdemiro Santiago pode ser comparado ao Sílvio Santos ou ao Lula. De como um camelô se torno um mega - empresário das comunicações, mas continuou sendo um camelô, ou mesmo de Lula que se tornou presidente, mas continuou sendo metalúrgico (Cardoso; Loés, 2011).

Outro elemento biográfico citado de Valdemiro Santiago está relacionado com uma marca distintiva do milagre. Neste sentido, podemos citar a experiência de Valdemiro Santiago em Moçambique, quando ainda era ligado à IURD. Naquela época, era usual ele navegar para pescar com o objetivo de saciar a fome da população moçambicana. No dia vinte de maio de 1996, o barco em que ele e mais três pastores estavam afundou a vinte quilômetros da costa, numa região que costuma ter tubarões tigris. Os três pastores que estavam com ele usaram os três únicos coletes, enquanto Valdemiro Santiago estava sem colete e após nadar mais de sete horas, uma tarefa ainda mais complicada, considerando o seu peso de cento e cinquenta e três quilos na época, ele foi salvo por dois homens que levaram à terra. O acontecimento passou à ser visto como sinal de providência divina. Dois dos pastores morreram engolidos pelo tubarão tigre, enquanto o outro sobreviveu (Bitun 2007:46-47).

A estratégia missionária inicial da IMPD foi se instalar em Pernambuco em 2000. Esse fato diferencia-se de Estevão Hernandes e de Edir Macedo que iniciaram suas

ações missionárias na região Sudeste do Brasil. Embora, em 2006 a IMPD instalou a sua sede no bairro do Brás, em São Paulo no tamanho de 18.000 m<sup>2</sup> e começou à atuar na mídia num contrato com a Rede 21, ligado ao grupo Bandeirantes com 22 horas televisivas semanais no estado de SP. Em 2012 inaugurou dois megatemplos chamados de “Cidade Mundial”, um em Guarulhos -SP e outro no Rio de Janeiro. As estratégias midiáticas e os megatemplos também são estratégias missionárias da IMPD.

Mas, cabe-nos ressaltar também que a narrativa biográfica de Valdemiro Santiago dispõem dos elementos sobrenaturais de providência divina (livramento do afogamento) associado a questão carismática. O poder carismático entendido no sentido weberiano da origem do poder sobrenatural enviados por Deus para um líder (Weber 2000: 158-159). Valdemiro Santiago apropria-se desse carisma, dando-lhe um sentido performático, como na imagem que aparece na capa do livro “Sê tu uma bênção”, orando ajoelhado com um microfone na mão (Santiago 2009: capa). Os líderes carismáticos são “marcados por uma capacidade única e inata de demonstrar grandes emoções de todos os tipos” (Lindholm 1993: 41).

A capacidade carismática necessita expressar-se através do uso intenso do êxtase emocional, explicitado através das danças e músicas com um ritmo forte; dos sacrifícios; da retórica e oratória; entre outros, revelando que as referidas características não são deste mundo (cotidiana), mas transcendem e, são, portanto, espiritualizadas (extracotidianas), ao ponto dos líderes

carismáticos desejarem ser imitados e reconhecidos pelas suas qualidades carismáticas simplesmente pelo o que líder “disse”, sem precisar de nenhum outro tipo de comprovação pelos fiéis (Lindholm 1993:40-41).

A capacidade performática de Valdemiro Santiago é exemplificada pelo toque. Nos eventos que ele participa, frequentemente as pessoas querem tocar nele ou na sua esposa para serem curadas, lembrando uma obra clássica do historiador cultural francês Marc Bloch quando retratava o toque taumatúrgico dos reis europeu para curar os súditos na Idade Média (Bloch 1993). Usualmente o toque do Valdemiro Santiago nos cultos faz com que os fiéis aglomeram-se ao redor dele e o autointitulado apóstolo coloca as duas mãos sobre a cabeça do fiel para abençoar ou curar. Muitos carregam fotos com pessoas doentes, bem como roupas, e creem que o suor de Valdemiro Santiago tem poder de cura, deriva daí o uso frequente das toalhinhas “Sê tu uma benção” (Dantas; Santos, 2012:3).

A IMPD apresenta características como: a presença dos líderes carismáticos, acomodação dos valores capitalistas, defesa da teologia da prosperidade, batalha espiritual, a ênfase na contribuição financeira, o tele evangelismo, o uso de objetos sagrados, além das liturgias como ênfase no triunfalismo com uso de ex - galpões e ex - salas de cinema, nos espaços tipicamente urbanos, o que faz com que dispute espaços pelo mesmo perfil de público da IURD e da Igreja Internacional da Graça de Deus, sob a liderança de R.R. Soares. Estima-se que 30 % dos fiéis da

IMPD são oriundos da IURD, pois o trânsito religioso é facilitado nos grupos que apresentam o mesmo universo de sentido, o que faz com que a IURD demonize a IMPD e vice-versa.

Cabe-nos agora analisar as estratégias missionárias da IMPD, sob um viés mais econômico, através de quatro elementos: a eficiência, a calculabilidade, a previsibilidade e o controle.

### **A eficiência**

Nos termos econômicos, a eficiência de maneira sucinta é entendida de que forma os consumidores obterem o que querem como o menor esforço e tempo possíveis (Ritzer 2008: 57). No sentido religioso conforme defendida pela teologia da prosperidade, o bem simbólico desejado pelo fiel pode ser a cura, o milagre, a obtenção de um novo emprego e o enriquecimento financeiro. No campo religioso, seria, portanto a satisfação completa do fiel.

Podemos exemplificar a questão da eficiência na IMPD na dinâmica semanal dessa denominação (domingo - culto da presença de Deus; segunda - clamor pelo crescimento financeiro; terça - milagre urgente; quarta - crescimento espiritual; quinta - clamor pelas bênção da família; sexta - clamor pela libertação; sábado - "Sê tu uma bênção") com três cultos diários. A organização da dinâmica semanal é feita para atender diferentes nichos de fiéis que se enquadram melhor com o perfil do fiel, permitindo uma maior eficiência religioso no oferecimento dos bens simbólicos religiosos.

Os elementos religiosos usados (rosas, óleos, fronhas, copo d'água, lenço, etc.) buscam atestar a eficácia simbólica para os fiéis, pois estes bens simbólicos são considerados ungidos e, portanto, eficazes, para o alcance do milagre (Bitun 2007:77). Num mundo marcado por incertezas, mortes, violências, crises econômicas, guerras, catástrofes ambientais, de “medos líquidos” da pós-modernidade (Bauman 2008), a crença mágica nos bens simbólicos sacralizados para articular com a fé e alcançar o objetivo desejado. Quando os indivíduos julgam que não podem obter cura e\ou prosperidade financeira por si mesmos ou pelo método tradicional (neste caso, a medicina), tendem a depender de uma troca com um parceiro que possa fornecê-los. Esgotados os meios nessa busca, a tendência é a busca dos meios sobrenaturais para suprir as referidas demandas (Bainbridge; Stark 2008:121).

Desenvolve-se uma necessidade de novidades que precisam serem constantemente retroalimentadas por meio de novidades oferecidas (por exemplo, um evento jamais visto; uma cura de uma doença que a medicina considera incurável), que devem ser reproduzidos infinitamente para criar num sentido duplo (econômico\religioso) uma fidelização do indivíduo com a instituição.

A eficiência na IMPD é marcada por três elementos básicos: 1) os símbolos (objetos sacralizados para a cura); 2) os depoimentos também chamados de testemunhos (possuem duplo sentido: um é de confirmar a cura e o outro de legitimar o discurso) e 3) a mídia que amplifica a eficácia dos símbolos e dos testemunhos (Rocha 2011:1).

O *slogan* da IMPD é “A mão de Deus está aqui”, ou seja, é na IMPD que a eficiência divina está garantida e não nas outras denominações.

### **A calculabilidade**

Chegamos ao segundo ponto. Nesta questão a qualidade da igreja é medida pelo número de membros, com ênfase na velocidade das conversões e no número e tamanho dos templos (Ritzer 2008:79). Os líderes enxergam o crescimento numérico como o foco que alimenta mais construções, que necessitam de mais capitais, criando uma máquina despersonalizada. Igrejas numericamente em declínio costumam dar uma ênfase maior na qualidade do que na quantidade (Drane 2000:46-47).

O fato da IMPD acreditar que está nela “o poder de Deus”, faz com essa denominação busque novos membros através da instituição. Os sacrifícios, as concentrações de fé, a dinâmica semanal, os milagres, a prosperidade financeira visam uma articulação entre o fiel e a IMPD. Nesse sentido, a lógica implantada pela liderança da IMPD é que se as práticas religiosas funcionam, eles devem continuar à serem feitas, caso contrário, a sua eficiência não seja provada, devem ser descartadas. Sem o peso da tradição de outras matrizes religiosas, importa mais a eficiência que leve mais fiéis, templos, arrecadação financeira e visibilidade midiática na questão da calculabilidade do que a tradição. É, portanto, um fenômeno de destradicionalização religiosa, no qual a calculabilidade e a lógica utilitarista são mais importantes

do que a tradição religiosa. A validação das práticas religiosas passa por essa questão.

A ênfase no tom da crise dada pelos líderes eclesiais seja no âmbito pessoal (problemas com drogas, doenças, desemprego, pensamentos suicidas, caráter moral e promíscuo), seja em caráter social (crise financeira, ambiental, guerra e instabilidade política), traz à tona a necessidade de novas conversões e\ou adesões, mesmo que estes não se acomodem a mesmice eclesial, mas participem de novas campanhas e novas contribuições financeiras para um maior nível de socialização religiosa. As demandas fluidas colocam para parafrasear Bauman uma “religião líquida” que oferece um cardápio com o bens religiosos mais demandados no momento, constantemente fluidas. Ricardo Bitun (2007:104) lembra-nos da campanhas “Dupla honra”, “A força de Deus”, “Domingo de Milagres” e “Portas Abertas”, como a última porta de esperança para os novos fiéis. Deriva dessa questão que os objetos sagrados, como a toalhinha unguida “Se tu uma benção”, a água unguida obtida da distribuição da água ou enchida nos galões colocados ao lado do púlpito na igreja, o pão abençoado, a chave para abrir todas as portas sejam alguns dos inúmeros exemplos de objetos adquiridos numa pesquisa etnográfica. Não há nenhuma leitura dos problemas sociais de caráter estrutural ou político, mas tudo deriva das questões pessoais (Lopes Júnior 2012: 35-37).

## A previsibilidade

Pode parecer paradoxal que a IMPD, de caráter neopentecostal, que defende a ação do Espírito Santo, se torne previsível. Um exemplo dessa previsibilidade foi o já apontado fato da dinâmica semanal da IMPD, o que prepara um nicho de demanda daquilo que os fiéis pretendem alcançar no dia previamente definido. Ao separar cada dia da semana para uma ação específica, já existe um nível de previsibilidade na expectativa do fiel com o tipo de culto.

Se num primeiro momento, o observador percebe níveis de improvisação de Valdemiro Santiago, com brincadeira, o sotaque caipira, as tiradas cômicas com os cinegrafistas, um nível elevado de informalidades; de outro lado a previsibilidade dentro de uma sociedade racional: com ênfase na disciplina, rotina, consistência e operação metódica. A previsibilidade é importante porque evita surpresas. Neste sentido, “o que funciona” é o que já foi testado e aprovado (Drane 2000:50). Neste sentido é mais fácil e prático a IMPD copiar elementos da IURD nos métodos de dinâmica semanal e do carisma do que criar caminhos próprios, com a vantagem de já terem sido testados anteriormente. A brecha que se abre no sentido religioso é o numinoso (Otto 2007) como a experiência indizível, imprevisível, não-racional, misterioso, arrepiante e que dessa forma, não pode ser racionalmente controlada.

O fato da IMPD apresentar os mesmos tipos de cultos, as mesmas pregações do apóstolo Valdemiro Santiago via TV\Internet, a mesma arquitetura dos templos, as mesmas

performances, as mesmas hierarquias, a mesma ênfase na cura e nas contribuições financeiras, os mesmos *slogans* faz com que o fiel possa frequentar um IMPD no Brasil ou no exterior com o mesmo tipo de expectativa, como se Deus atuasse somente de uma maneira e como resolvesse um prescrição médica com sucesso (Rossi 2008:130) e criando a ideia de uma rotinização do espetacular.

### **O controle**

O controle na IMPD é exercido pelo pastor ou bispo. A centralização nele quando prega, cura, canta, conduz o culto, lê e interpreta a Bíblia, aconselha, pede para os fiéis repetirem palavras de ordem cria condições da reprodução por parte dos fiéis. A inexistência de espaços como as escolas dominicais (existentes nas igrejas reformadas) ou das CEB's (no catolicismo) para a discussão de doutrinas evita polêmicas e condições comunitárias, facilitando a domesticação do sujeito (Rossi 2008:132).

Considerando que “poder é o grau de controle sobre a própria razão de troca” (Bainbridge; Stark 2008:44) estas variam de acordo com as capacidades e atributos, sejam eles biológicos, habilidades, experiências, conhecimento, treinamento, contexto familiar, sexo, raça que influem sobre o poder conferido. Quando falamos de trocas, estamos colocando as relações entre as ofertas e as demandas religiosas. O carisma no sentido weberiano facilita o reconhecimento por parte do fiel sobre aquele que detém poderes sobrenaturais e, portanto, capaz de saciar as demandas pretendidas pelos fiéis.

Um contingente expressivo de pessoas que chegam na IMPD buscam empregos, curas, prosperidade financeira, abandono das drogas, entre outras demandas, enxergam nesta denominação neopentecostal como a última porta para conseguir solucionar esses problemas em face ao descaso do Estado brasileiro aos serviços básicos de saúde, educação e segurança, por meio da cura divina e do poder mágico (Bitun 2007:108-110). Quando os meios naturais para atingir esse fim se esgotam, resta apenas a crença no sobrenatural para essas demandas serem supridas, amplificada pela capacidade do alcance midiática da IMPD.

### **Considerações finais**

Neste artigo, buscamos compreender quais as estratégias missionárias adotada pela IMPD no campo religioso brasileiro. Elementos como a história dessa denominação, o carisma de Valdemiro Santiago, bem como elementos com um viés mais econômico (o controle, a eficiência, a calculabilidade e a previsibilidade) foram também usados para retratar a atuação da IMPD de como ela se insere dentro da esfera religiosa extremamente dinâmica no Brasil. Cabe ao olhar do leitor julgar se os indícios e a trajetória percorrida neste artigo respondeu a proposta apresentada.

## **Bibliografia**

ALENCAR, Gedeon. Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

ARAÚJO, Isael. Dicionário do movimento pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. Uma teoria da religião. São Paulo: Paulinas, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. Medo líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BLOCH, Marc. Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.

BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal. Tese de Doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CARDODOS, Rodrigo; LOES, João. O homem que multiplica fiéis. Istoé. N. 2151. São Paulo: Três, 28 jan. 2011.

DANTAS, José Guibson; SANTOS, Diego Raphael dos. A "mão de Deus está aqui!" Estratégias comunicacionais da Igreja Mundial do Poder de Deus na Cultura maceioense. Texto apresentado no Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XIV Congresso

de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Recife – PE- 14 a 16 jun. 2012.

DRANE, John. The mcdonalization of the church: consumer culture and the church's future. Macon, Georgia: Smyth and Helwys Publishing, 2000.

LINDHOLM, Charles. Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração do líder. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LOPES JÚNIOR, Orivaldo Pimentel. Multiplicação sem milagres. In: Revista de História, ano 8, n.87, dez. 2012, p.35-37.

Mundial Sem Limites. N. 1, Abr. 2007.

OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e em relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal\EST; Petrópolis\Vozes, 2007.

RITZER, George. The mcdonaldization of society 5. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 2008.

ROCHA, Diogo Angeline. Metodologia utilizada pela Igreja Mundial do Reino de Deus na formação da concepção de cura. In: Vox Faifae: Revista de teologia da Faculdade FAIFA. V.3, n.2, 2011.

ROMEIRO, Paulo. Igreja Mundial do Poder de Deus – uma nova práxis neopentecostal. Disponível em <[http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas/EST/III\\_Congresso\\_Et\\_Cid/Comunicacao/Gt08/Paulo\\_Romeiro.pdf](http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas/EST/III_Congresso_Et_Cid/Comunicacao/Gt08/Paulo_Romeiro.pdf)> Acesso em: 12 maio 2018.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Jesus vai ao Mcdonald's: teologia e sociedade de consumo. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

SANTIAGO, Valdemiro. *Sê tu uma bênção*. São Paulo: IMPD, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

PARTE XV  
HISTÓRIA DA ARQUITETURA E  
DO URBANISMO EM RORAIMA



# A IMPORTÂNCIA DA ARQUITETURA HOTELEIRA NA CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO FEDERAL DO RIO BRANCO

Adriano Alves Melo  
Paulina Onofre Ramalho

## Introdução

O presente artigo visa documentar o processo histórico constitutivo do Hotel Boa Vista, atual Aipana, e do Hotel Euzébio's. Construídos em períodos distintos do Território Federal do Rio Branco, estes estabelecimentos marcaram a história da arquitetura hoteleira em Roraima e se diferenciaram entre si a partir de atributos particulares, como demanda de implantação, profissionais envolvidos em suas concepções e público atendido. O Hotel Boa Vista, por exemplo, tinha como função o atendimento prioritário aos órgãos da administração pública nas três esferas (federal, estadual e municipal), ou seja, hospedava prestadores de serviços que estavam na cidade por conta das repartições públicas. Por outro lado, o Hotel Euzébio's, construído no início da década de 1970, era aberto ao público em geral, e sua clientela era representativa dos diferentes momentos de afluxo populacional ocorridos no Território, e posteriormente no estado de Roraima, como vendedores e garimpeiros.

Na época em estudo, a arquitetura moderna apresentava-se em obras por todo o Brasil e, em Roraima, houve representatividade desse momento nos hotéis, pois os responsáveis técnicos eram advindos de outros estados

brasileiros, e já tinham entrado em contato com essa arquitetura moderna. Contudo, o discurso modernista foi apropriado de forma diferenciada pelo Hotel Boa Vista e pelo Hotel Euzébio's, pois o primeiro utilizou-se de técnicas e materiais da arquitetura moderna, mas plasticamente distanciava-se de seus ideais. No que se refere ao Hotel Euzébios, este apresentou, desde sua concepção inicial, características que remetem ao protomoderno, presente principalmente na década de 1970 em Roraima, com a inserção de edifícios públicos. Além disso, o discurso da modernidade, em seu sentido mais amplo, foi evidenciado para justificar a própria necessidade de construção destes estabelecimentos, considerados importantes para o contexto de uma cidade moderna.

O estudo da arquitetura hoteleira em Roraima, assim, justifica-se através da compreensão dos seus processos, em termos plásticos e construtivos, e da sua inserção na realidade local.

### **A criação do Território Federal do Rio Branco**

O Território Federal do Rio Branco<sup>342</sup> foi criado oficialmente em 13 de setembro de 1943, através do Decreto-Lei nº 5.812, posteriormente retificado pelo de nº 5.839, de 21 do mesmo mês e ano, com território desmembrado do estado do Amazonas. Assim, ao Território foi transferido o município de Boa Vista, acrescido de parte do município de Moura. No contexto de criação do Território destacaram-se dois processos,

---

<sup>342</sup> Denominado Território Federal de Roraima através da Lei nº. 4182 de 13 de dezembro de 1962.

a saber, o seu aparelhamento administrativo e mudanças na infraestrutura da região, principalmente na capital Boa Vista, como a consecução de seu plano urbanístico.

O plano urbanístico de Boa Vista foi desenvolvido pelo engenheiro Darcy Aleixo Derenusson em 1944 e implementado a partir de 1946, por sua firma Riobras. O traçado do plano urbanístico, propriamente dito, é radioconcêntrico (Figura 1), com uma ampla praça central, sedes das divisões administrativas, para a qual convergem 12 amplas avenidas. O centro da praça deveria abrigar o poder executivo, mas este fato tornou-se efetivo apenas na década de 1968, com a finalização do Palácio 31 de março.

Figura 1 – Maquete do Plano Urbanístico de Boa Vista-RR.



Fonte: Acervo de Darcy Romero Derenusson.

No início da implantação do Território a cidade de Boa Vista não possuía a estrutura necessária para receber a máquina burocrática, como demonstra o fato de que os governadores tiveram que ser alojados no prédio da Prelazia até a aquisição, em 1947, da residência governamental, a atual Casa de Cultura Madre Leotávia Zoller, considerada a melhor casa da cidade<sup>343</sup>. Para os demais funcionários públicos foi construído um conjunto habitacional (COSTA, 1949).

No que se refere a equipamentos de hospedagem, o novelista inglês Evelyn Waugh, que esteve em Boa Vista em 1933, apontou que os monges beneditinos haviam construído dois excelentes hotéis, mas estes estavam fechados (WAUGH, 1986). No entanto, a existência dos hotéis não encontra referência nos arquivos do mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro. Em caso afirmativo, esses hotéis seriam os primeiros estabelecimentos desta natureza na região.

De acordo com registro fotográfico de Darcy Aleixo Derenusson, o único estabelecimento comercial da cidade voltado para propiciar hospedagem intitulava-se Hotel da Madame (Figura 2), localizado nas imediações da Praça Capitão Clóvis. Este compunha-se de estrutura mista em taipa de sopapo, com acabamento externo de concreto, e madeira. Na fachada ainda é notório o uso de madeiras

---

<sup>343</sup> A casa era a residência particular do Senhor Milton Miranda que a vendeu ao governo do Território por CR\$ 250.000,00. A casa tinha dois pavimentos, sendo o superior em assoalho e o inferior em ladrilho hidráulico, com cobertura com telhas do tipo marselha e pintada com cal. Posteriormente foram acrescentados uma garagem e um jardim (COSTA, 1949).

nas portas, enquanto o telhado era formado por telhas de fibrocimento, as mais comuns na região por apresentarem um baixo custo.

Figura 2 – Hotel da Madame.



Fonte: Acervo de Darcy Romero Derenusson.

Sabe-se que as telhas eram produzidas em Boa Vista, já que seu transporte por longas distâncias acarretavam em milhares de telhas quebradas. Suas águas eram simples e a inclinação bem expressiva, provavelmente construída de maneira empírica. Infelizmente, não temos informações sobre sua configuração e condições internas, mas somos levados a crer que este estabelecimento funcionava como pousada e propiciava o estritamente necessário, ou seja,

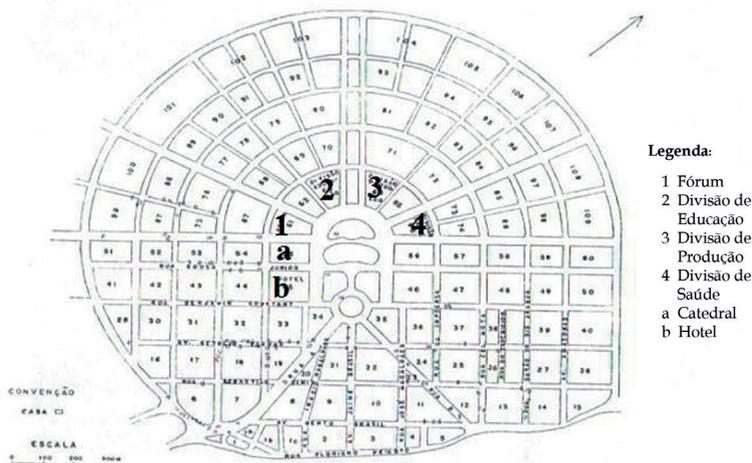
abrigo das intempéries.

Nesse contexto, a construção de um hotel formal foi recepcionada pelo governo territorial, cujas obras ficaram a cargo da firma Riobras. Assim, o primeiro hotel de Boa Vista nasceu como um empreendimento estatal e como parte do processo de estruturação da capital.

### **Hotel Boa Vista: a casa dos construtores de Roraima**

A construção do Hotel Boa Vista foi iniciada em 1947 e concluída em 1950, como parte de estruturação da capital Boa Vista. As obras foram realizadas pela firma Riobras, a mesma responsável pelo plano urbanístico da cidade. A importância dada ao hotel pode ser observada pela sua localização na praça do centro cívico, ponto culminante do projeto urbanístico de Derenusson. Desse modo, o hotel divide o espaço com os poderes legislativo, executivo e judiciário, para os quais foram reservadas algumas quadras. Para tanto, a Prefeitura Municipal de Boa Vista desapropriou alguns lotes que, pela posição, foram requisitados pelo governo do Território para a construção das edificações públicas, sendo ao hotel destinada a quadra de n. 45 (Figura 3).

Figura 3 – Localização do Hotel Boa Vista no Plano Urbanístico de Boa Vista.



Fonte: Guerra, 1957.

O Hotel Boa Vista foi o primeiro hotel oficial da cidade de Boa Vista, então capital do Território Federal do Rio Branco. No entanto, apresentava particularidades, posto que não era aberto ao público em geral. Sua construção visou atender uma demanda específica, composta, basicamente, de funcionários públicos em trânsito, tanto da prefeitura como do governo territorial. Esses funcionários participaram da estruturação física e administrativa do Território, necessitando de um aporte durante a permanência na região. Nesse sentido, a estrutura do hotel foi concebida a partir da necessidade de suprir serviços básicos para os hóspedes, como hospedagem e alimentação.

A construção do hotel representou um marco na cidade por fomentar a adoção de novas técnicas e materiais. Segundo

registros fotográficos, essa edificação foi a primeira a utilizar, na cidade de Boa Vista, concreto armado em sua estrutura (Figura 4). No que se refere aos materiais, sua aquisição, dada as condições de relativo isolamento do Território, era uma atividade complexa, como apontou Clóvis Nova da Costa (1949), que governou o território na década de 1940. Assim, era comum a importação de outros países, nomeadamente da Guyana e da Venezuela. Encomendava-se, por exemplo, telhas venezuelanas, mas havia uma grande perda de produto ocasionada durante o transporte. Para sanar a problemática surgiram olarias na cidade, como a construída pela firma Riobras.

O projeto do Hotel Boa Vista foi assinado por Donato Melo Júnior (1915 - 1995), arquiteto e urbanista da escola modernista carioca, que possui projetos construídos em vários estados do território brasileiro.

Figura 4 - Hotel Boa Vista.



Fonte: Acervo de Darcy Romero Derenusson.

A história do Hotel Boa Vista pode ser dividida em três fases. A primeira perdurou do início do seu processo de construção e inauguração, no qual atendia pessoas designadas pelos poderes públicos e servidores do estado em trânsito, durante as décadas de 1950 e 1960, até a troca de proprietários, quando passa a ser gerenciado pela empresa VARIG, recebendo o nome de Aipana. O hotel teve que se adequar às exigências da empresa, pois passou a fazer parte de uma rede de hotéis: Tropical Hotel. A segunda fase é caracterizada por essa gerência e vai até a compra do hotel por empresários locais no ano de 1989. Neste período o hotel assumiu as características que prevalecem até a atualidade, funcionando comercialmente atendendo ao público em geral.

Na última reforma do prédio o hotel ganhou ares modernistas, além do acréscimo de alguns ambientes. Com essa alteração, o telhado aparente foi ocultado da fachada, mudando totalmente a aparência do edifício (Figura 5).

Figura 5 – Mudanças na fachada do Aipana Plaza Hotel.



Fonte: [www.aipanaplaza.com.br](http://www.aipanaplaza.com.br)

Um exoesqueleto de concreto foi introduzido nas fachadas aparentes voltadas para a rua, solucionando as questões de conforto do prédio que ficava exposto ao sol. Assim, sobre o Hotel Boa Vista incidiram intervenções que proporcionaram alterações físicas, advindas da sua troca de propriedade, e mudanças administrativas, que resultaram no fim da restrição do público alvo.

### **Panorama da cidade de Boa Vista na década de 1970**

O primeiro hotel de propriedade particular em Boa Vista foi construído em 1971. Nessa década incidiram no Território Federal de Roraima uma série de obras empreendidas pelos governadores Hélio Campos (1967-69/1970-74) e Fernando Ramos Pereira (1974-79). Nos governos do Tenente Coronel Hélio Campos, concomitante ao chamado *Milagre Brasileiro*,

foram realizadas mudanças significativas na estrutura física da cidade de Boa Vista, com a ampliação do aparelho público em diversas áreas (MENDONÇA NETO, 2011). Essas mudanças estavam em consonância com o ideário do período, que via a cidade como um polo difusor de progresso e modernidade para o Território, assim como no projeto desenvolvimentista do governo federal para a Amazônia e na Doutrina da Segurança Nacional.

Segundo Freitas (1993), no governo de Hélio Campos a cidade de Boa Vista apresentava-se como um canteiro de obras. Essas obras foram realizadas em diferentes áreas, que incluiu as Companhias de água (CAER) e energia (CER), de telecomunicações (TELAIMA), com o consequente estabelecimento de água encanada e provimento de energia 24h por dia, criação do Banco de Roraima, melhoramentos no Aeroporto Araújo Neto e início da construção da Ponte dos Macuxi sobre o rio Branco, (SANTOS, 2013; SOUZA, VIEIRA, 2009). Para a construção de 100 (cem) casas residenciais o governo estabeleceu um convênio com o Banco Nacional de Habitação. Merece destaque a finalização ou construção de edifícios públicos no centro cívico da cidade, como o Palácio 31 de Março, atual Palácio Hélio Campos, o prédio do Banco de Roraima e do Palácio da Cultural, que passou a abrigar a Assembleia Legislativa, e a instalação de um canal de TV (TV Roraima). No campo esportivo foram construídos o Ginásio de Esportes (atual Ginásio Hélio Campos) e o Iate Clube de Boa Vista que, para Silva (2015), serviu como meio de cooptação da população local.

Em termos populacionais, na década de 1960 Boa Vista possuía 28.304 habitantes, passando a apresentar 48.885 na década de 1970 (IBGE, 1970). Para Souza e Vieira (2009) esse incremento populacional afetou a oferta de alimentos, com a capital recorrendo aos países vizinhos, Venezuela e República Cooperativista da Guyana, para se abastecer. O aumento no número de habitantes demandou novos serviços para a iniciativa privada, como estabelecimentos para o preparo e comércio de refeições e bebidas e de provimento de acomodações. Nesse contexto foi concebido o primeiro hotel privado da cidade de Boa Vista, de propriedade do Sr. Euzébio Pereira Maia, denominado Hotel Euzébio's.

### **Hotel Euzébio's: processo de implementação**

A história da construção do Hotel Euzébio's nos foi contada pela senhora Verônica Alves Maia, esposa de seu proprietário, através de uma entrevista semiestruturada que abrangeu desde aspectos históricos a técnicos da edificação. Segundo Maia (2018), a idealização do hotel ocorreu de modo atípico e partiu da motivação pessoal de seu proprietário. Em 1971, o Sr. Euzébio e seus amigos, todos caminhoneiros, necessitaram de refeições e procuraram por restaurantes na cidade. Devido às poucas opções, dirigiram-se ao restaurante *Boi na Brasa*, situado na Rua Ajuricaba com a Avenida Mário Homem de Melo, e pertencente a uma senhora chamada Terlinda. Findo o jantar, o Sr. Euzébio decidiu comprar o local, no qual pagou, no dia seguinte, Cr\$ 15.000. Como meio de

divulgar o espaço, convidou o governador Hélio Campos para frequentá-lo.

Em 1972, Hélio Campos indicou a Euzébio a compra de um terreno localizado na esquina da Rua Cecília Brasil com a Rua Pedro Rodrigues, onde deveria ser construído um hotel padrão comercial, pois na cidade havia apenas o Hotel Boa Vista, limitado ao uso do governo e da prefeitura, e uma pensão que funcionava ao lado do bar Maracangalha, e que levava o mesmo nome. O financiamento para a compra do terreno e o início da construção foi concedido pelo Banco de Roraima.

O prédio não teve, propriamente, um projeto arquitetônico a ser seguido em sua fase inicial. O *croqui* foi desenhado, durante uma conversa informal, pelo engenheiro Anísio Prata, responsável por obras no Território. Souza e Vieira nos lembram que durante a década de 1970 “era grande o número de técnicos do Ministério do Interior na cidade, e de grandes empreiteiras” (2009, p. 71). Partiu de Prata a ideia de usar a esquina na forma da edificação (Figura 6).

Figura 6 – Primeira fachada do Hotel Euzébio's.



Fonte: Arquivo pessoal Verônica Alves Maia.

Podemos elencar este período como a primeira fase da história do hotel, a qual denominaremos *espontânea*. Nele o hotel apresentava 15 apartamentos e sua fachada principal, de acesso à recepção, foi locada na esquina das ruas Cecília Brasil e Pedro Rodrigues, compondo um chanfro perfeito de 45° (quarenta e cinco graus), com paredes construídas com tijolos deitados.

Como não havia água encanada na edificação, os proprietários e funcionários carregavam toda a água utilizada pelos hóspedes. A posteriori, foram construídos mais apartamentos e melhorados os existentes, incluindo instalações hidráulicas e elétricas.

Todo o material para a construção veio da Venezuela, como o cimento. Isso foi possível porque o “no governo do coronel Hélio da Costa Campos amenizou a fiscalização dos produtos importados, enquanto os outros governos que o antecederam promoveram uma forte repressão” (SOUZA,

VIEIRA, 2009, p. 71). O quesito mão de obra foi mais fácil, tendo em vista que os trabalhadores vindos para a construção dos prédios públicos ficaram na cidade de Boa Vista.

O hotel, que fornecia os serviços de refeições e hospedagem, tinha como público principal representantes de vendas advindos de outros estados, posto que este fosse o modo usual de abastecimento de Boa Vista. Com o *boom* do garimpo no final da década de 1980 e início da década de 1990, os garimpeiros tornam-se presença constante no Euzébio's. Atualmente atende um público muito diversificado.

A forma atual do Hotel Euzébio's, com sua fachada voltada apenas para a Rua Cecília Brasil e com dois pavimentos, partiu de projeto arquitetônico. A *projeção* compõe, portanto, a segunda fase histórica do estabelecimento (Figura 7).

Figura 7 – Segunda fachada do hotel com a recepção voltada apenas para a Rua Cecília Brasil.



Fonte: Arquivo pessoal Verônica Alves Maia.

## O Hotel Euzébio's na atualidade

Como dito anteriormente, a chegada dos materiais de construção na cidade de Boa Vista era dificultada em razão de suas condições de acesso. Muitos materiais eram comprados na Guyana e na Venezuela, mas essa prática também encontrava obstáculos, como a fiscalização do governo e o péssimo estado das estradas. Para aliviar a questão foram desenvolvidas estratégias, como a contratação de pessoas advindas de outros estados, que dominavam os métodos de produção de telhas. Desse modo, as olarias passaram a fabricar não só os tijolos, mas também as telhas para a utilização nas obras, incluindo a obra do hotel (MAIA, 2018).

O Hotel Euzébio's apresenta características que o filiam ao momento histórico de sua construção, quando influências da arquitetura modernista se faziam presente no Território, principalmente nas obras públicas, mas também em algumas residências. Em sua fase inicial o hotel trazia o telhado oculto, escondido por meio de platibanda e ornamentado com pingadeiras. Este último elemento recebeu este nome em virtude de sua função, que consiste em evitar que a água que cai na parte superior da platibanda escorra pela parede e cause, além de manchas, patologias que possam danificar a pintura, a parede ou mesmo a estrutura da casa.

As paredes em concreto e o método de assentamento do tijolo do hotel, com ele deitado, foi pensado como solução térmica para a região. As janelas eram em

madeira, do tipo veneziana, o que permite o controle da entrada de iluminação e ventilação no ambiente. A recepção era precedida por um alpendre (de certo modo, varanda) que funcionava como um prolongamento do hotel, prevendo a comodidade dos hóspedes, pois oferecia proteção contra sol ou chuva durante o desembarque/embarque. Essa estrutura era em madeira e tinha altura inferior a platibanda, e sob ela ficavam alguns bancos para os hóspedes sentarem enquanto aguardavam o carro ou apenas para conversarem. Em frente ao alpendre localizava-se um jardim que terminava no limite com as ruas em cruzamento. A locação do estacionamento era a mesma da atualidade, ou seja, na parte sudeste do terreno, na Rua Cecília Brasil. Em sua estrutura física, comporta ainda uma piscina, que foi construída juntamente com o restante do hotel, e o restaurante *La Carreta*, que funcionava atendendo a população em geral.

Com a reforma do hotel<sup>344</sup>, o prédio ganhou novo design, além de nova estrutura com o aumento significativo de quartos, que passaram de 15 para 82 UH's. Para essa segunda fase do hotel houve a contratação de uma empresa responsável pela execução das obras e um projeto técnico a ser seguido. Assim, o hotel ganha um pavimento superior, no qual há apartamentos com vista para a rua, mas a maioria continua distribuída dentro do terreno, com vista e ventilação natural apenas para atender as normas básicas de planejamento arquitetônico. Porém, o que chama mais atenção é a transferência do local da

<sup>344</sup> A entrevistada não soube precisar o ano, mas acredita ter sido antes de 1990.

recepção, que antes ficava na esquina e em formato de chanfro, para “o meio” do hotel, ficando voltada apenas para a Rua Cecília Brasil (Figura 8). Tal configuração acarretou em mudanças bem expressivas tanto no visual do hotel, quanto na configuração interna do layout.

Figura 8 – Fachada atual do Hotel Euzébio`s.



Fonte: Autores, 2018.

Depois do tombamento do hotel (1993), ele mantém o mesmo formato na fachada, diferenciada do projeto inicial, apresentando varandas para a contemplação da rua e um alpendre mais pomposo, agora sem a função do primeiro (servir de proteção para o hóspede no momento do embarque/desembarque). O aumento acarretou também no acréscimo de salas necessárias para as atividades internas do hotel, que agora oferece café da manhã e promove a lavagem de roupas de cama. Os quartos o térreo, visando maior aproveitamento do terreno, estão dispostos

em três grandes corredores com quartos de ambos os lados. O pavimento superior não repete o mesmo padrão, além de ter uma sala de convivência no centro do complexo de quartos. A sala localiza-se imediatamente acima da recepção e é acessada por uma grande escada de madeira, que, por ter sido construída antes da aplicação veemente do que está previsto em normas como a NBR 9050, não apresenta as medidas padrões de uma escada acessível. O hotel também não possui elevador. Os quartos destinados as pessoas com deficiência (PCD`s) ficam locados apenas no pavimento térreo.

### **Considerações finais**

O Hotel Boa Vista desempenhou um papel significativo no processo de implementação do Território Federal do Rio Branco, posterior Território Federal de Roraima. Foi, em certo sentido, a casa de seus construtores, e sua história pode ser vislumbrada através, por exemplo, dos diferentes materiais que o compõem. Criado como um empreendimento oficial do governo territorial teve sua construção autorizada pelo próprio presidente da República (COSTA, 1949), Eurico Gaspar Dutra. Atualmente sua importância comercial é inegável no contexto da cidade, seja oferecendo os serviços de hospedagem, como alimentação e atrações culturais.

O Hotel Euzébio's, contrariamente, foi implementado através de uma iniciativa particular, resultado de uma demanda de origem também particular. Sua atuação pode

ser entendida como complementar a do Hotel Boa Vista, principalmente com relação ao público atendido.

Ambos os hotéis trazem significativa contribuição para a história da arquitetura de Boa Vista, sendo representativos de determinados momentos e processos. Assim, mesmo após as modificações realizadas, essas edificações trazem as marcas de suas épocas de construção, e podem ser entendidas como documentos (LE GOFF, 2003). A permanência desses pontos de referência na paisagem da cidade, especialmente no contexto das atuais práticas urbanistas, que caracteriza-se pela destruição ou mutilação de ícones arquitetônicos de Boa Vista, como o antigo prédio do Hospital Nossa Senhora de Fátima, é reconfortante.

Nesse contexto, os hotéis são suportes materiais da memória construtiva do estado de Roraima, mas, principalmente, do processo de estruturação do seu espaço e das relações aí estabelecidas. Por isso, o Decreto nº 039/E, de 08 de fevereiro de 2006, tombou o edifício do Hotel Euzébio's para o acervo do patrimônio histórico do município de Boa Vista. Embora a lei não especifique os valores atribuídos ao hotel e que levaram ao seu tombamento, seus proprietários relataram que, à época dos trâmites necessários, foram informados que o mesmo possuía importância por ter sido o primeiro estabelecimento hoteleiro particular roraimense.

Por fim, informamos que análises posteriores serão acrescidas a esse estudo dos hotéis, que não se esgota no presente artigo. A descoberta recente sobre a autoria do Hotel Boa Vista atribuída ao Arquiteto Donato Melo

Junior abriu um leque de possibilidades sobre a atuação desse profissional durante a implantação do Território Federal do Rio Branco. Além disso, a pesquisa sobre o Hotel Euzébio's apontou a importância de investigações acerca da arquitetura roraimense na década de 1970, principalmente em razão das políticas oficiais dos governos militares e da atuação de empreiteiras e profissionais de outros estados.

### **Bibliografia**

BARROS, Nilson Cortez Crocia de. Roraima: Paisagens e Tempo na Amazônia Setentrional: estudo de ocupação pioneira na América do Sul. Recife: Editora Universitária - UFPE. 1995.

BECKER, Bertha K. Síntese do processo de ocupação da Amazônia: lições do passado e desafios do presente. In: Brasil, Ministério do Meio Ambiente. Causas e dinâmicas do desmatamento na Amazônia. Brasília: MMA, 2001.

CAVALCANTI, José Maria dos Santos Araújo. Recuperação e desenvolvimento do Vale do Rio Branco. 2. ed. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, Rodrigues & Cia, 1949.

COSTA, Clóvis Nova da. O Vale do Rio Branco: suas realidades e perspectivas. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Oficial, 1949.

DERENUSSON, Darci Aleixo. Edição especial (entrevista concedida à jornalista Katia Brasil). Jornal a Gazeta de Roraima. Boa Vista, 09 de Julho de 1991.

EGGERATH, Pedro. O vale e os índios do Rio Branco. Rio de Janeiro: Tipografia Universal, 1924.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FREITAS, Aimberê. Geografia e História de Roraima. Manaus: Editora Grafima, 1996.

\_\_\_\_\_. A História Política e Administrativa de Roraima de 1943 a 1985. Manaus: Editora Umberto Calderaro Ltda, 1993.

\_\_\_\_\_. Políticas públicas e administrativas de territórios federais brasileiros. Boa Vista: Corprint, 1991.

GUERRA, Antônio Teixeira. Estudos Geográficos do território do Rio Branco. IBGE, Publicação N° 13, 1957.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro: 2006.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: História e memória. Tradução de Bernardo Leitão et. al. 5 ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

MACEDO, Inês Rogélia Dantas. A implantação e a expansão das escolas públicas em Boa Vista na década de quarenta. 2004. Dissertação (Mestrado). Boa Vista: UFRJ/UFRR, 2004.

MAIA, Verônica Alves. História do Hotel Euzébio's. Entrevista concedida a Adriano Alves e Paulina Onofre Ramalho. Boa Vista, 23 de maio de 2018. Digital (01h30min minutos).

MARTINS, Elisângela. Memória do regime militar em Roraima. Manaus: UFAM, 2010. (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. Memórias de disputas e disputas pela memória na praça central de Boa Vista, RR. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho de 2011, p. 01-15.

MENDONÇA NETO, Theotonio Pereira. O governo Hélio da Costa Campos (1970-1974): cooptação e poder no Território Federal de Roraima. 2011. 61 f. Monografia (graduação) – Curso de História, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2015.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima. São Paulo: 2003, USP. (Tese de doutorado).

OURIQUE, Jacques. O Valle do Rio Branco: Estado do Amazonas – Edição Especial. 1906.

RAMALHO, Paulina Onofre. Lugar de memória: o plano urbanístico de Boa Vista. 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

REVISTA SELVA. Um espelho da vida brasileira. Nº 13. Ano 1950.

RICE, Hamilton. Exploração na Guiana Brasileira (1924-1925). Tradução de Lacyr Schettino. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. Política e poder na Amazônia: o caso de Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2013.

SILVA, Amanda Araújo. O segundo governo Hélio Campos (1970-1974): a política de segurança nacional e desenvolvimento no Território Federal de Roraima. 2015. 56 f. Monografia (graduação) – Curso de História, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2015.

SOUZA, Carla Monteiro de; SILVA, Raimunda Gomes (Orgs). Migrantes e migrações em Boa Vista: os bairros Senador Hélio Campos, Raiar do Sol e Cauamé. Boa Vista: Editora da UFRR, 2006.

SOUZA, Sônia Suely Soares; VIEIRA, Jaci Guilherme. Roraima: Território Federal sob o Governo Militar (1964-1985). Textos & Debates, Boa Vista/RR, v.17, n. 17, p. 65-89, jul./dez. 2009.

VERAS, Antonio Tolrino de Rezende. A produção do espaço urbano de Boa Vista- Roraima. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana. Universidade de São Paulo, 2009. (Tese Doutorado).

VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra - 1777 a 1980. 2 ed. revista e ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

WAUGH, Evelyn Arthur St. John. Ninety-two days: the account of a tropical journey throught british Guiana and part of Brazil. In: CENTRO DE INFORMAÇÃO DA DIOCESE DE RORAIMA (CIDR). Boletim nº. 12. Boa Vista, 2

ISBN 858288189-7



9 788582 188189 7