

# TRABALHO CULTURA E PODER

OLHARES INTERDISCIPLINARES

Julio Claudio da Silva  
Iraíldes Caldas Torres  
João Marinho da Rocha  
(Organizadores)

 editora  
UEA

# **TRABALHO, CULTURA E PODER**

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

**Governador**

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa

**Reitor**

Cleto Cavalcante de Souza Leal

**Vice-Reitor**

*editora*UEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva

**Diretora**

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas

**Secretária Executiva**

Síndia Siqueira

**Editora Executiva**

Samara Nina

**Produtora Editorial**

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)

Allison Marcos Leão da Silva

Almir Cunha da Graça Neto

Manoel Luiz Neto

Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho

Jair Max Fortunato Maia

Mário Marques Trilha Neto

Silvia Regina Sampaio Freitas

Jucimar Maia da Silva Júnior

**Conselho Editorial**

Julio Claudio da Silva  
Iraildes Caldas Torres  
João Marinho da Rocha  
(Organizadores)

**TRABALHO, CULTURA E PODER**  
**OLHARES INTERDISCIPLINARES**

Síndia Siqueira  
**Coordenação Editorial**

Samara Nina  
Thaís Falcão  
**Projeto Gráfico**

Raquel Maciel  
Samara Nina  
**Diagramação**

Sindell Amazonas  
Wanessa Ramos  
Wesley Sá  
**Revisão**

Raquel Maciel  
Samara Nina  
**Finalização**

Todos os direitos reservados © Universidade do Estado do Amazonas  
Permitida a reprodução parcial desde que citada a fonte

Esta edição foi revisada conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa  
Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade do Estado do Amazonas

T759  
2022

Trabalho, cultura e poder: olhares interdisciplinares / Julio Claudio da Silva,  
Iraíldes Caldas Torres, João Marinho da Rocha (Orgs.) – Manaus (AM):  
*editoraUEA*, 2022.

207 p.: il., color; 21 cm

ISBN: 978-65-80033-31-7

Inclui referências bibliográficas

1. Trabalho. 2. Cultura. 3. Poder. 4. Grupos sociais. 5. Minorias sociais. I. Silva, Julio  
Claudio da, Org. II. Torres, Iraíldes Caldas, Org. III. Rocha, João Marinho da, Org.  
IV. Título

CDU 1997 – 331:316

Editora afiliada:



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

*editoraUEA*

Av. Djalma Batista, 3578 – Flores | Manaus – AM – Brasil  
CEP 69050-010 | +55 92 38784463  
[editora.uea.edu.br](http://editora.uea.edu.br) | [editora@uea.edu.br](mailto:editora@uea.edu.br)

# SUMÁRIO

## **Prefácio 06**

## **Apresentação 09**

## **Gênero, Cultura e Poder 13**

A transfiguração do sujeito e o contemporâneo de surgimento de novas subjetividades 14

Para uma fenomenologia da alma feminina: o protagonismo e a visibilidade da mulher 30

As pastorinhas natalinas de Parintins-AM, o espaço das mulheres e suas relações de poder 46

História oral, gênero e poder: trajetória da vereadora Geminiana Campos Bulcão Bringel na arena política de Parintins, Amazonas (1950-1960) 59

Tecendo os pontos para a construção das fontes: gênero e artesanato na comunidade tradicional São Paulo de Valéria, Amazonas 76

## **Arte, trabalho e representação 87**

A representação do indígena nas toadas de Boi-Bumbá 88

Uma reflexão sobre os limites da criação artística em Parintins/AM 105

“Eu sofri muito na juta!”: história e memória dos trabalhadores da juta da comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM (1950-1980) 120

## **Movimentos sociais e religiosidade 145**

Memórias da ocupação do bairro de Itaúna I: relatos de atores sociais 146

A virgem do carmelo: história, devoção e pagamento de promessa em Parintins, Amazonas 166

O impacto da comunicação midiaticizada na construção de referenciais populares acerca do ritual da tucandeira dos Sateré-Mawé 188

Sobre os autores 204

## PREFÁCIO

A cidade de Parintins-AM se notabiliza, dentre outras coisas, por ser um polo do desenvolvimento regional, agregando as demais cidades tanto do Leste amazonense, como também do Oeste Paraense; por ser palco da cultura popular, materializada na realização de um Festival Folclórico que informa sobre a sociobiodiversidade e tradições regionais; mas, sobretudo, se notabiliza por sua trajetória recente (últimos vinte anos) como uma cidade universitária e, portanto, um polo da Ciência no interior da Amazônia, que, a partir das instituições públicas e particulares, conecta as questões da ciência às demais esferas sociais, configurando numa realidade dinâmica e que a cada tempo vem sendo (re)interpretada e servido de base para intervenções locais no sentido da melhoria da qualidade de vida dessas realidades atingidas por olhares dos mais variados campos da ciência, como, aliás, é a proposta da coletânea *Trabalho, cultura e poder*.

A belíssima obra *Trabalho, cultura e poder: olhares interdisciplinares*, organizada pelos pesquisadores Julio Claudio da Silva, Iraildes Caldas Torres e João Marinho da Rocha, se situa e nasce da junção de esforços da interiorização da ciência ocorrida no estado do Amazonas.

A coletânea apresenta resultados de pesquisas com olhares interdisciplinares para a Amazônia, a partir da região do Baixo Amazonas. Sua ênfase está no fenômeno histórico e suas inter-relações, tendo por base a cidade de Parintins e comunidades ribeirinhas adjacentes.

A obra tem em sua essência a natureza interdisciplinar, e se apresenta em três momentos, a saber, *Gênero, Cultura e Poder; Arte, Trabalho e Representação; e Movimentos Sociais e Religiosidades*.

No primeiro momento, demonstra a construção das novas subjetividades e as relações desta com modernidades, passando pelo protagonismo feminino e suas relações com poder, consignados na vida de mulheres e comunidades tendo por base a história oral, eixo teórico metodológico que percorrerá toda a obra. Os olhares constituídos, a partir destas perspectivas, retratam as condições através de autores que vivem e convivem na região, pesquisando e apontando, em seus relatos de pesquisas, como a história se notabiliza

na região, reconstituindo aspectos da atuação social de mulheres e homens que contribuíram para a afirmação da condição de sujeitos amazônicos, trazendo para a cena acadêmica exemplos de resistência e afirmação de trabalho, cultura e arte.

No segundo momento, a obra, através de seus relatos, aponta para um olhar a respeito dos processos sociais de constituição de identidades indígenas em suas múltiplas conexões com os espaços urbanos e práticas socioculturais, como aquelas representadas pelo Festival de Parintins, por meio das toadas de boi-bumbá, das condições do artista e da arte parintinenses. Ainda é presente uma significativa narrativa, a qual traz para cena o registro da história e memória de trabalhadores da Juta, texto que se notabiliza pela capacidade de mostrar o modo de produção de uma comunidade através da história oral e como sujeitos construtores destas apontam suas relações nesta atividade econômica e os desafios enfrentados.

No terceiro momento, a obra se conclui com relatos de pesquisas retratando aspectos da história e da memória da ocupação de uma fazenda, que deu origem a um bairro, mostrando a participação histórica de sujeitos sociais deste processo, na conquista da terra e da moradia, os quais foram determinantes na mobilização social, na perspectiva do movimento social em busca do direito à terra e à moradia. Na religiosidade, dois textos trazem contribuições para a compreensão de duas grandes manifestações culturais e religiosas do baixo Amazonas. O primeiro retrata a festa de Nossa Senhora do Carmo e o segundo analisa elementos de referências populares acerca do ritual da tucandeira, manifestação do povo indígena Sateré-Mawé, guardiões das tradições ancestrais.

Esta obra, portanto, se traduz em um convite para conhecer aspectos das realidades históricas que marcaram as manifestações de pessoas, mas, sobretudo, o registro do trabalho, cultura e as relações de poder de um povo que habita o coração da floresta amazônica, leitura obrigatória para todos que estudam a região e seus desdobramentos. Desta forma, pensar a região, seu povo e sua história é uma das muitas contribuições destes trabalhos, feitos a muitas mãos.



Parabéns a todos os autores desta importante obra!

Boa leitura!

*David Xavier da Silva*

*Doutor em Educação / UERJ - Professor da Universidade do Estado do Amazonas, ex-diretor do Centro de Estudos Superiores de Parintins / UEA.*

## APRESENTAÇÃO

Ao longo dos anos, pensar a Amazônia tem sido um trabalho desafiador. Foram e são inúmeras as possibilidades para isso. Esta coletânea é mais uma delas. Construída a partir dos diálogos interdisciplinares, seus textos apresentam um convite para compreender aspectos que configuram as paisagens humanas da Amazônia e suas práticas.

A presente obra é fruto das redes e parcerias construídas por pesquisadores e pesquisadoras do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas – GEHA/CNPq e do Núcleo de Estudos afro-brasileiros – NEAB, que a partir do Centro de Estudos Superiores de Parintins, da Universidade do Estado do Amazonas, CESP/UEA, vêm tecendo relações de Ensino, de Pesquisa e de Extensão.

Como membros dessas redes, destacamos os professores e estudantes das inúmeras instituições públicas de Ensino Superior, referenciadas no Baixo Amazonas, com destaque para o Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas/ ICSEZ/UFAM, das turmas de interiorização do Programa de Pós-graduação em “Sociedade e Cultura na Amazônia” PPGSCA/UFAM a que os autores estavam vinculados no contexto da escrita de seus textos, do Instituto Federal de Educação do Amazonas/IFAM, como também com profissionais vinculados às redes Estadual e municipal de Educação.

Fruto do *II Seminário do NEAB/CESP* e do *II Encontro de pós-graduação do Baixo Amazonas*, ocorrido em 16 de março de 2019, os textos dessa coletânea abordam preferencialmente a Amazônia e são atravessados pela lógica da interdisciplinaridade, a partir do que informam aspectos relativos ao *Trabalho, a Cultura e Poder*. Diante da diversidade temática e das abordagens, os textos estão agrupados em três partes, a saber: *Gênero, Cultura e Poder; Arte, trabalho e representação; Movimentos sociais e religiosidade*. É uma coletânea marcada pela interdisciplinaridade e que demonstra a força da interiorização das universidades e do valor disso para a Amazônia profunda.

Na **primeira parte** há um desenho que informa e reflete sobre profundas possibilidades de visualizar realidades a partir das abordagens que enveredam pelos entrelaçamentos entre *Gênero, Cultura e Poder*.

A discussão é aberta com o texto **“A transfiguração do sujeito e o contemporâneo de surgimento de novas subjetividades”**, de Iraildes Caldas Torres, que tece reflexões acerca do sujeito contemporâneo, das novas subjetividades e como isso pode servir como possibilidades outras para pensar as realidades e “poder fazer frente ao silenciamento e à invisibilidade produzidos sobre as minorias sociais”. Após ele, segue uma análise do feminino “a partir das investigações de Edith Stain, frente à realidade das mulheres”. Nela, os autores Adson Manoel Bulhões da Silva e Iraildes Caldas Torres nos brindam com investimentos reflexivos intensos, pautados em aspectos antropológicos, filosóficos, teológicos e sociais para acerrar a questão do feminino no texto **“Para uma fenomenologia da alma feminina: o protagonismo e a visibilidade da mulher”**.

Esse protagonismo se evidencia nos dois textos que seguem, **“As pastorinhas natalinas de Parintins-AM, o espaço das mulheres e suas relações de poder”**, de Jucimara Carvalho da Silva e Iraildes Caldas Torres, e **“História oral, gênero e poder: trajetória da vereadora Geminiana Campos Bulcão Bringel na arena política de Parintins, Amazonas (1950- 1960)”**, de Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva, respectivamente. O primeiro lança luz para os protagonismos de mulheres que se encarregam das práticas socioculturais das pastorinhas natalinas de Parintins e o segundo a partir da atuação política. Nisso, informam que temos outras possibilidades para se pensar o sujeito, o feminino e as atuações junto às realidades da história do tempo presente.

A discussão dessa primeira parte se fecha com uma consistente narrativa sobre os protagonismos de mulheres artesãs, que nos convidam a pensar antigas e novas ações de sujeitos que configuram a fronteira Amazonas-Pará. É o que no possibilita Naia Maria Guerreiro Dias e Iraildes caldas Torres no texto **“Tecendo os pontos para a construção das fontes: gênero e artesanato na Comunidade Tradicional São Paulo de Valéria, Amazonas”**.

Na **segunda parte** a discussão entra na ceara das representações que se fazem da Amazônia, um tema muito debatido, pois muito se diz e de diferentes maneiras sobre a região. Os textos dessa parte trazem discussões que entrelaçam temas da arte, do trabalho e da representação para problematizar as realidades estudadas.

Estão presentes temáticas como as que tratam das representações que espetáculos socioculturais têm dos povos indígenas, como também as que debatem as formas de criação de artistas dessa mesma realidade amazônica. É do que se ocupam os textos **“A representação do indígena nas toadas de Boi-Bumbá”**, de Adriano Pinto Marinho e Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues, e **“Uma reflexão sobre os limites da criação artística em Parintins/AM”**, de Pedro Vanuzo Tavares da Costa e Rosemara Staub de Barros.

Por fim, as discussões sobre como trabalhadores rurais representam o trabalho extrativo com junta e malva na várzea amazônica. É o que nos informam Everton Darzone e Julio Claudio da Silva em **““Eu sofri muito na juta!” História e memória dos trabalhadores da juta da Comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM (1950-1980)”**.

Na **terceira parte** se apresentam textos que informam sobre os movimentos sociais e as práticas religiosas e socioculturais e, com isso, convidam a reflexões sobre as ações de sujeitos nas configurações contemporâneas da Amazônia. **“Memórias da ocupação do bairro de Itaúna I: relatos de atores sociais”**, de Lucineli de Souza Menezes e Patrícia Maria Melo Sampaio, abre essa discussão apresentando aspectos das mobilizações sociais que resultaram na ocupação da fazenda Itaúna, que configura um espaço considerável da cidade de Parintins (Bairro de Itaúna I e II, Paulo Correa e União). Rosimay Corrêa e Iraildes Caldas Torres, em seu texto **“A virgem do carmelô: história, devoção e pagamento de promessa em Parintins, Amazonas”**, apresentam uma reflexão sobre os sentidos e significados da promessa e da devoção a Nossa Senhora do Carmo na cidade de Parintins-AM. Por fim, em **“O impacto da comunicação midiaticizada na construção de referenciais populares acerca do ritual da tucandeira dos Sateré-Mawé”**, Josias Ferreira de Souza e Renan Albuquerque produzem uma narrativa de suas pesquisas sobre as

representações que a festa folclórica de Parintins tem sobre o povo indígena Sateré-Mawé, elegendo como ponto central de sua reflexão as representações que essa festa faz do “ritual da tucandeira”, um importante ritual de passagem desse povo, referenciado a partir da terra indígena Andirá Marau, nos estados do Amazonas e Pará.

Pensar aspectos da Amazônia é um dos objetivos desta coletânea que informa sobre realidades de pesquisas localizadas e que vêm sendo desenvolvidas no âmbito de programas de pós-graduação da Universidade Federal do Amazonas, com a intensa participação de egressos da Universidade do Estado do Amazonas, Campus Parintins e que, a partir do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas – GEHA e do Núcleo de Estudos afro-brasileiros – NEAB, vêm tecendo redes de pesquisa que informam e auxiliam a (re)pensar temas sobre a região e suas inúmeras conexões.

Parintins, janeiro de 2022

*Julio Claudio da Silva*

*Iraildes Caldas Torres*

*e João Marinho da Rocha.*

**Género,  
Cultura  
Poder**

**8**

# A TRANSFIGURAÇÃO DO SUJEITO E O CONTEMPORÂNEO DE SURGIMENTO DE NOVAS SUBJETIVIDADES

*Iraildes Caldas Torres*

## Introdução

Inspirar-me no princípio das nascentes últimas das ciências para falar do sujeito exige, *sine qua non*, evocação da razão, enquanto a torre de marfim que se ergueu na modernidade nos instala na vida e no pensar. A razão impôs-se com tal intensidade varrendo as nuvens das irracionalidades – crenças, desejos, pulsões, sentimentos, amores, prazeres –, que não só desencantou o mundo, como anotou Bourdieu (1979), como também produziu mal-estar na sociedade. Trata-se de uma razão tecida inteiramente com fios conceituais e racionais de forma homogeneizadora e linearizante.

O desencantamento, com efeito, não deve ser reduzido ao triunfo da razão, embora não possa prescindir dela. Entra em causa a cisão entre um sujeito divino e uma ordem natural. Esta é a pedra angular do edifício cartesiano consagrado no *cogito* que separa a ordem do sujeito da ordem do conhecimento científico, objetivo. Decreta-se a morte dos deuses, criam-se as fronteiras, rejeita-se o outro diferente, confiscam-se a sexualidade e os prazeres. Ou seja, encapsulam-se o sujeito e sua subjetividade.

Para os propósitos deste texto, é condição um inventário mínimo sobre o sujeito. O que é o sujeito? Considero, a partir de Touraine (1994, p. 220), que “o sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator [...]. Que o indivíduo reconheça nele a presença do Si-mesmo junto com a vontade de ser sujeito”. Esse brado se faz ecoar pelas vozes de Nietzsche (1844-1900), Foucault (1926-1984) e muitos outros pensadores que discutem o desaparecimento do sujeito descartado pela racionalidade moderna.

## O homem universal e linear em Kant e Rousseau

As formulações de Immanuel Kant (1724-1804) são bem fecundas, sobretudo se lembrarmos do momento fervoroso no século XVIII, de soerguimento e supremacia da razão erigida pelo Movimento das Luzes. Suas reflexões assumem um aspecto absolutamente genérico em cujo epicentro está um ser abstrato, próprio do discurso metafísico que exclui inteiramente o sujeito.

Em Kant, o ser (homem) age através de imperativos em que a vontade humana é determinada. A moralidade é sustentada pela racionalidade diante da qual a liberdade se manifesta enquanto ideia pela lei moral. O princípio do dever é um conceito associado às regras da razão prática exigido pelos nexos de causalidade da razão.

A razão é a motricidade que conduz os seres – entenda-se os homens – ao crescimento e amadurecimento do intelecto. Nos domínios da razão está o *Noumenon*, que é, em última análise, a instância da consciência, da reflexão e da transcendência. Este último elemento envolve um aspecto sublime que nos faz aproximar do outro numa relação moral de alteridade.

A liberdade corresponde a um processo de amadurecimento construído no ser, na esfera da vontade e da autonomia, que são elementos do universo da razão. A liberdade, nesses moldes, não corresponde a um valor natural. Ela é um pressuposto da razão obtida no seu interregno. O dever, que resulta desse processo de consciência, de amadurecimento do ser, é uma ação possível de realização da liberdade. Aqui o ser ou a pessoa deve agir livremente, segundo a máxima moral, pretendendo que sua ação se torne universal. Ou seja, “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 139).

A ética kantiana assume como princípio primeiro o fato de que o ser humano existe como fim em si mesmo, e não como meio, para evitar que esta ou aquela vontade externe seu desejo ou interesse. Desaparece aqui qualquer possibilidade de instauração da subjetividade. Trata-se de um princípio teórico-formal que encerra a pessoa em máximas universais.



Ora, os indivíduos não são seres lineares feitos em série. São seres históricos (mulheres, homens, crianças, trabalhadores, negros, índios, homossexuais). São sujeitos binários, teleológicos, assimétricos e subjetivos. Não podemos pretender absolutamente que os seres humanos sejam retos, objetivos, exatos e universais em seus atos, ações, escolhas e sentimentos, ainda que o amor (puro sentimento e subjetividade) pareça exato aos olhos do poeta quando se eleva na metáfora de Djavan: “por ser exato o amor não cabe em si”.

Os humanos são, por excelência, seres mutáveis, limitados e falíveis; são seres de errância, acertos e até de degenerescência. Se eu erro, logo existo, diz Santo Agostinho (1996) nas Confissões. É esta a condição humana e nisto consiste a hominização, enquanto constructo, momento em que o homem e a mulher se constroem e se recriam no curso da história, num processo constante de vir a ser.

Para Kant, o ser deve, inexoravelmente, ser irrepreensível e reto aos olhos de todos, pautando os seus atos em axiomas universais sem a possibilidade hipotética de erro: “age de tal forma que a norma de tua ação possa ser tomada como lei universal” (KANT, 1980, p. 149). O indivíduo kantiano representa o homem universal, um arquétipo abstrato que deve, mesmo em meio às limitações e contingências da vida humana, agir retamente de modo que as suas ações se transformem em leis universais e coletivas.

Observe-se que Kant cria uma perspectiva de moral centrada no indivíduo, não de forma intimista, posto que seu agir é baseado em “valores que todos possam adotar” (KANT, 1980, p. 50), mas no sentido de que toda atitude do indivíduo seja pautada numa postura racional de moralidade. Isto porque só ele possui qualidade de ser racional. Aqui reside a dignidade do indivíduo, a sua hominização, que o distingue das coisas irracionais.

O teor desta questão, a forma como é captada na leitura kantiana, supõe que o indivíduo é aquele que se basta a si próprio, sem teleologia, mas com o fim em si mesmo, teórico, para não dizer abstrato. É justamente essa condição de estar acima de todos os viventes, sem equivalente, que confere dignidade ao homem. Esse valor íntimo que é a dignidade não se pode relacionar com as necessidades gerais do

homem, porque elas têm um preço venal. Só a moralidade é capaz de fazer de um ser racional um fim em si mesmo, sendo, pois, por meio dela possível ao indivíduo ser legislador no reino dos fins.

Kant não trabalha os aspectos sociais e históricos na constituição do indivíduo, tampouco os aspectos políticos, tanto é que não questiona as leis civis. Ele concebe o indivíduo submerso em si, em sua consciência, porque a sua moral não advém das normas sociais, corresponde a um processo que é constituído a partir de dentro do indivíduo, conhecido como intuicionismo. É um processo íntimo de reflexão que remonta às raízes da moral em Sócrates, da individualidade introspectiva da busca e descoberta da verdade.

Kant abstém-se de ver o sujeito; ou melhor, esse sujeito de relações inserido no seu ambiente e no processo histórico é inexistente para ele. Existe um arquétipo de indivíduo que é subsumido na humanidade. Estar-se-á diante de juízos *a priori* sobre o conjunto *numênico* e fenomênico que forma o indivíduo.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) também vislumbra um indivíduo genérico em suas teorias, embora não estabeleça paralelo com Kant, na medida em que este discute o estatuto da sociedade. As suas asserções sobre a democracia e a desigualdade social dirigem-se ao ser homem livre, excluindo todos os outros como as mulheres, crianças, escravos.

O indivíduo em Rousseau é do sexo masculino e está sempre sob tensão, já que vive numa sociedade do mal-estar, estando constantemente propenso a perder a sua civilidade. A perda da sua civilidade ocorre em função do mau uso da sua liberdade.

No estado societal, que é o mundo regido por leis – e que impõe restrições à liberdade natural dos indivíduos – o homem terá que conviver livremente em meio às coerções que são a chamada liberdade positiva. As leis civis e morais são criadas para a satisfação dos indivíduos e da coletividade, sendo, pois, mister a existência da lei moral para que o indivíduo seja livre. Por isso Rousseau estabelece dois tipos de liberdade: a liberdade moral e a liberdade civil.

A liberdade moral circunscreve-se ao âmbito da individualidade voltada para a esfera social. Diz respeito ao processo da formação

da consciência e do caráter, em que o ego é lapidado pela educação para ser superior ao eu. A liberdade civil está voltada para o aspecto da obediência às leis construídas pelos indivíduos na esfera da vontade geral. Também aqui a educação é o grande veículo de construção da vontade geral à medida que forma o caráter do indivíduo preservando a sua liberdade.

No âmbito da obediência às leis, a liberdade é um fator indubitável: o indivíduo é forçado a ser livre, posto que é na extensão da liberdade que se efetiva a obediência às leis. O indivíduo submete-se à tirania da maioria, o que exige o esforço da vontade e da consciência. Para Rousseau, a sociedade não pode ser redutora do homem, tendo em vista que ele nasceu livre.

Como o indivíduo deve preservar a sua liberdade natural para que não ocorra uma desumanização, já que renunciar à liberdade é renunciar à sua humanidade, interpela Rousseau (1991), é necessário que se estabeleça um contrato social no qual o soberano represente o conjunto da sociedade e cada homem seja, ao mesmo tempo, legislador e sujeito. Aparece aqui o homem genérico, produzido em série e regido pela liberdade moral e civil. As mulheres, os escravos, os *gays* e outras categorias de sujeitos não participam do contrato social porque eles não existem como cidadãos.

Em sua obra *Emílio ou da Educação*, Rousseau (1992) deixa clara a sua concepção relativa aos gêneros masculino e feminino. O filósofo vislumbra uma educação ideal para o homem distante da corrupção da sociedade, enquanto a educação da mulher, simbolicamente representada ali pela desafortunada Sofia, deveria ser apenas para agradar aos homens e para serem mães.

É assim que os argumentos de Rousseau dão legitimidade e naturalidade à dominação vivenciada pelas mulheres, remetendo à compreensão dos papéis sociais para o âmbito do juízo a priori, inato, imanente ao ser, em detrimento de qualquer construção social. Para ele, as mulheres não podem integrar o contrato social porque estão fora do corpo social, são apêndices do homem. Mesmo na sua república democrática e ideal, onde os homens viverão a sua liberdade em plenitude sem serem servos de ninguém, ele não inclui as mulheres.

Nos termos rousseauianos, o amor é o nobre sentimento das mulheres, é tudo para elas, enquanto aos homens constitui apenas um episódio em suas vidas. Há aqui um fosso entre a racionalidade e a liberdade dos homens, e a imanência e a reclusão ao mundo dos sentimentos das mulheres, sendo, pois, esta um ser de segunda categoria.

Essas asserções não são inteiramente novas e originais, remontam às ideias de Aristóteles (384-322 a.C.), cujas teorias serviram de base para muitos outros filósofos. Em sua obra *A Política*, Aristóteles, em uma comparação entre o homem e os outros animais, diz que “o macho é mais perfeito e governa; a fêmea o é menos, e obedece. A mesma lei se aplica naturalmente a todos os homens” (ARISTÓTELES, s/d, p. 19). E prossegue em relação a outros indivíduos afirmando que

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém [...]. A utilidade dos escravos é mais ou menos a dos animais domésticos: ajudam-nos com sua força física em nossas necessidades quotidianas.

Deve-se considerar que a diferença existente entre as pessoas não deveria ser em termos de grau de humanidade ou de raça superior e inferior, maior ou menor. A diferença expressa-se na contextura da cultura dos povos com suas especificidades e aparatos construídos e elaborados ao longo da história. Uma tarefa urgente que se põe no estudo dos novos temas que surgem no tempo contemporâneo, como é o caso do surgimento de novas subjetividades, é procurarmos pensar com o outro, numa relação simétrica dentro de reflexões do sensível, buscando esclarecer sombras, invisibilidades e ausências.

## **Reabilitação do sujeito e as novas subjetividades**

Essas elaborações conceptuais, tornadas verdadeiras e assimiladas como corretas, passam por um processo de desfiguração no momento contemporâneo. Assim como não existe Ocidente sem a ideia de Deus, também “não existe modernidade a não ser pela interação crescente

entre o sujeito e a razão [...]. Quiseram impor-nos a ideia de que era preciso renunciar à ideia de sujeito para que a ciência triunfasse”, lembra Touraine (1994, p. 219).

A negação do sujeito supõe a anulação dos sonhos, do imaginário, da ironia, do simbolismo, do antípoda e de todas as múltiplas conotações da subjetividade. Anulam-se também as duplicidades: “o homem, a mulher e o outro; a vigília, o sono, o sonho; o banal, o heroico, o divino; o cotidiano, o histórico, o cósmico” (LEFEBVRE, 1991, p. 8).

Estes são os fios que desenrolam a vida. A sociedade enquanto *locus* da prática política e das relações que se travam no cotidiano dos sujeitos históricos, homens e mulheres, e todas as demais identidades e categorias sociais, não pode ser tributária de valores naturais e racionais em termos absolutos. A teia de relações que preside a vida em sociedade não se expressa em normas abstratas, inatas e puramente racionais. Os cânones sociais assumem formas concretas nos comportamentos, escolhas, atos e gestos que se espriam na constelação do cotidiano como constructos humanos.

Os valores são aprendidos na experiência vivida e estão sujeitos às determinações históricas (THOMPSON, 1981). Homens e mulheres também não podem ser vistos simplesmente como seres submersos no processo histórico-cultural, mas, sim, como sujeitos que se constroem e se fazem em meio ao processo histórico, definindo-se como tais na própria história.

O *ethos* básico da sociedade reside em seu caráter de coletividade, enquanto expressão de convivência circunscrita às relações de sociabilidade e identidade. Homens e mulheres não formam um aglomerado de indivíduos. As suas identidades são diferentes e acompanham as mudanças que ocorrem em cada sociedade. Geralmente, a identificação de homens e mulheres está associada aos tipos de papéis que a sociedade lhes atribui, aos comportamentos que devem ter, aos seus desejos e expectativas de vida. Trata-se de uma construção social que mobiliza valores, culturas e determinações históricas que são assimiladas no processo de educação dos sujeitos sociais.

Esses dispositivos<sup>1</sup> atuam formando o sujeito num processo de subjetivação. Sujeito, na acepção de Agamben (2009, p. 41), “é o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos”. Note-se que a posição deste autor é oposta às elaborações generalíssimas de Kant, para quem inexistente o sujeito e sua identidade. Os dispositivos assumem “uma função estratégica concreta e se inscrevem sempre numa relação de poder. Como tal, resultam do cruzamento de relações de poder e de relações de saber” (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Esse processo de subjetivação, com efeito, não é o resultado de qualquer forma de interação, mas, sim, resultado de uma forma de interação peculiar de relações de gênero presentes no processo cultural e educativo de cada sociedade. E essas relações de gênero são permeadas por relações de poder. O poder é ação, exercício cotidiano, que move o sujeito a colocar-se na extensão de sua liberdade. Motta (2006, p. 45) lembra que

Quando Foucault passou a estudar a genealogia do sujeito e sua hermenêutica, ele passou a estudar de forma mais marcada as formas de subjetivação. Se o poder disciplinar foi constituído das relações de poder no capitalismo, na época atual os mecanismos de dominação são interiorizados porque a sociedade capitalista se orientou para uma sociedade de comunicação ou informação e difundiu de maneira mais plástica, móvel, fugidia, a dominação.

Em Foucault, o poder é uma atividade do dia a dia que os indivíduos desenvolvem no interregno das relações sociais como uma prática positiva. É exercido por homens e mulheres dentro do tecido social e prolifera criando relações pessoais, interpessoais, coletivas e hierárquicas.

Na sua *Microfísica do Poder* (1979, p. 8), Foucault chama a atenção para o fato de que “o que faz com que o poder se mantenha e que

---

1 Termo utilizado por Foucault para denominar o conjunto de medidas, saberes, práxis, de instituições que têm a finalidade de gerir, governar, controlar e orientar os gestores e pensamentos dos homens.



seja aceito é simplesmente que ele não pesa como uma força [...], mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discursos”. Ou seja, o poder é um evento que produz discursos através de um conjunto de técnicas que se impõem à sociedade.

Para Foucault, o saber é uma categorização intrinsecamente ligada à relação de poder. O “poder é precisamente o elemento informal que passa entre as formas do saber, ou por baixo delas” (ERIBON, 1992, p. 122). O exercício do poder é político porque está enraizado no cotidiano, que é o espaço do protagonismo, da cultura e da política enquanto ação humana.

A própria liberdade é uma questão política em Foucault, posto que não é um conceito abstrato. Ela é vivida por sujeitos concretos que têm vontades, desejos, que fazem escolhas e se autossuperam. São os chamados sujeitos livres. E os sujeitos livres são sempre sujeitados a um poder ou a vários poderes.

Pensar é poder, é estender relações de força, diz Eribon (1992). É descobrir um pensamento como processo de subjetivação. A subjetivação em Foucault não estabelece uma relação com o sujeito, embora alguns autores como Agamben (2009) e Bourdieu (2001) considerem que o sujeito é o resultado do processo de subjetivação, mente e corpo dos indivíduos em ação com os dispositivos de que fala Foucault. Realmente, na primeira fase do pensamento de Foucault, tive a impressão de que os dispositivos se constituíam numa máquina de produção dos sujeitos, já que os corpos dóceis, a meu ver, não estão deslocados dos sujeitos.

Na verdade, não há um retorno ao sujeito em Foucault. Aqui a subjetivação é tratada como constituição de modos de existência, tal qual Nietzsche percebe a possibilidade de invenção da vida no mundo que é um *caos dançante*. A arte, por exemplo, ou a vida como obra de arte está no centro dessa invenção. Eribon (1992, p. 123) lembra que, para Foucault,

Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, ao menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a ‘pessoa’: é uma individuação,

particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um evento, uma vida). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal.

Existem claves que tomam rumos diferenciados quando se trata da mesma terminologia. Enquanto para Foucault a busca por novos modos de existência se inscreve nos processos de subjetivação, para Bourdieu (2001) a construção social dos corpos e a incorporação da dominação (dos dispositivos) constituem-se no processo de subjetivação. A própria diferença anatômica entre os órgãos traz um simbolismo atribuído pela construção patriarcal e assumido no processo de subjetivação do sujeito, assegura Bourdieu.

Observe-se que há em Rousseau (1992) o sujeito mulher subjetivado como naturalmente destinado à maternidade, e o sujeito homem como viril. Temos aqui o resultado do trabalho dos dispositivos na formação dos sujeitos. Na perspectiva da dominação, “o princípio masculino é tomado como medida de todas as coisas” (BOURDIEU, 2001, p. 23). O falo é o símbolo supremo da virilidade, do poder dominador do homem, o seu ponto de honra. Isto é simbologia discursiva que estrutura a visão de mundo e organiza a mente dos indivíduos, que se veem ameadados nessas relações sociais assimétricas. Na antropologia, isso é visto como uma forma de construção diacrítica, que é o processo de construção de valores ao mesmo tempo teórico e prático. Cada um dos gêneros é produto do trabalho dessa construção de valores que cria os corpos socialmente diferenciados. De acordo com Bourdieu (2001, p. 49-50),

A dominação simbólica seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura para ela mesma.

Isto penetra a mente indo alojar-se no imaginário como que por magia, sem coação física. Trata-se de elementos de ordem psíquica que vão dar sentido à ação dos indivíduos. É por isso que o social se produz através de uma rede de sentidos e significados.



O sujeito, nesse atual tempo de fluidez e sem estrutura definida, não é mais aquele universal, sem rosto e circunstâncias, ele é a transfiguração do si mesmo em ator. O tempo, diz Lefebvre (1991, p. 8),

é o tempo da mudança. Não aquele de uma simples modificação local, parcial, mas o tempo das transições e dos transitórios, o dos conflitos; da dialética e do trágico.

Não é seguro, porém, afirmar que neste novo milênio o sujeito entrará num processo de dessubjetivação, na medida em que um mesmo indivíduo pode passar por novos múltiplos processos de subjetivação. A nova subjetivação alcança, de acordo com Agamben (2009, p. 41-42), “o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não global etc. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação”.

E acrescenta:

Isto pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.

À primeira vista, quando nos depararmos com os deslocamentos de papéis na sociedade, com a emergência de sujeitos étnicos reivindicando governos próprios, com a saída do armário dos homossexuais de forma significativa e marcante, a legalização de famílias homoafetivas, parece que ocorre, sim, um processo de dessubjetivação. Essas evidências, embora factíveis e contingenciais, são pequenos brotos que anunciam uma longa era de conserto e reconstrução da humanidade, obliquamente desfigurada pelas elaborações preconceituosas e tortuosamente construída.

O grande “barato” desses brotos que começam a germinar por toda parte é que eles se constituem na pedra de toque, que mexe com as mentalidades e com o conhecimento. São constructos inaugurais e instaurativos de um novo modo de pensar, diverso e plural. A sociedade

atual não se deve firmar absolutamente nos edifícios ideológicos e preconceituosos forjados para estabelecer um determinado tipo de pensamento. Há um certo desconforto com o pensamento único, ou seja, a sociedade não deve mais possuir um *pathos* que corresponda à posse do sujeito e ao confisco de sua subjetividade, num processo doentio das relações sociais.

O contemporâneo é esse fluxo presente que desativa a tensão entre razão e emoção, ciência e sujeito; que desestabiliza as certezas, as quietudes, os valores considerados absolutos. Foucault está preocupado em descobrir o

Nós hoje: quais são os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como “si” [...], maneiras suficientemente ‘artistas’ para além do saber e do poder? (ERIBON, 1992, p. 124).

O *kairós* é cronologicamente indeterminado, o seu eito de singularidade reside no fato de colocar em relação consigo mesmo as coisas do passado. Conforme Agamben (2009, p. 72), “o contemporâneo é aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história”.

O contemporâneo cria um novo *ethos*, uma energia coletiva nova, um tipo novo de viver a vida. Maffesoli (2005, p. 71) fala que “a força imaginal do estar-junto busca uma via, fora de todos os caminhos balizados pelo racionalismo da modernidade, sempre mantendo a exigência ética básica de toda sociedade, aprender a viver, sair de si, com o outro”.

Resistir é a chave para a reinvenção da sociedade, para extirpar a tensão entre regulação e emancipação social. Para Morin (2000), devemos resistir àquilo que separa, desintegra e distancia. É a resistência que defende o frágil, o perecível, o emergente, o belo, o verdadeiro, a alma. A resistência pode abrir um flanco na indiferença “para sorrir e consolar os prantos. Sorrir, rir, fazer piada, brincar, acariciar e abraçar, tudo isso é também resistir. Resistir em primeiro lugar a nós mesmos, à nossa indiferença [...], às vis pulsões e mesquinhas obsessões” (MORIN, 2000, p. 274).

Os projetos emancipatórios de grupos sociais discriminados e vilipendiados também são focos de resistência. Se o século XX foi o tempo do sujeito feminino, enquanto aparecimento na cena pública reivindicando os direitos das mulheres, este século marca fortemente a entrada em cena do sujeito da homossexualidade. Ainda que esse grupo social venha expressando-se politicamente por meio da Parada *Gay*, o seu aparecimento no Brasil, como sujeito coletivo, é recente. O ponto alto de seu reconhecimento por parte do Estado brasileiro foi a realização da Primeira Conferência dos Direitos LGBT – Lésbicas, *Gays*, Bissexuais e Travestis, ocorrida em 2009.

Boaventura Sousa Santos (2003, p. 64) vem apontando o declínio do poder regulador que torna anacrônicas as teorias do Estado até o presente momento, sejam elas liberal ou marxista. De acordo com esse autor,

A despolitização do Estado e a desestabilização da regulação social resultantes da erosão do contrato social mostram que se assiste ao surgimento, sob o mesmo nome – Estado –, de forma nova e mais vasta de organização política, a qual é articulada pelo próprio Estado e é composta por um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que se combinam e interpenetram elementos estatais e não-estatais, nacionais e globais.

Até o crepúsculo do século XX, havia abismos profundos onde morria a esperança coletiva, tornando-se difícil sair e ver a luz. O conservadorismo que revestia o neoliberalismo tornava mais endurecido o poder regulador, levando ao colapso as estratégias políticas e a democracia construídas a “duras penas” pelos grupos de resistência. Foi com o advento da ascensão das esquerdas ao poder na América Latina, especialmente Brasil, Argentina e Chile, e até certo ponto Venezuela, Colômbia e Uruguai, que ocorreu uma dialogação das chamadas minorias sociais com o Estado.

A emergência das conferências para a elaboração de políticas públicas por parte dos segmentos sociais é exemplo dessa nova relação entre o Estado e a nação. No caso brasileiro, o Estado consegue comunicar-se com a nação de forma a pactuar um novo contrato de convivência. As consultas públicas, os Conselhos, o orçamento

participativo, a instituição de Secretarias Especiais com *status* de Ministério para conduzir políticas públicas voltadas a determinados segmentos sociais, enfim, a discussão do Plano Plurianual com a população e as conferências constituem-se nesse novo contrato social.

Esse contemporâneo prenhe de ação e transformação, como atrás ficou sublinhado, é propício para inaugurar *novos* modos de vida, uma outra subjetivação e, assim, poder fazer frente ao silenciamento e à invisibilidade produzidos sobre as minorias sociais.

As homossexualidades poderão encontrar um campo de possibilidades para a construção de si. A subjetivação nos termos de Foucault assume, por assim dizer, a forma de transformação no modo de ver o outro, diferente, por parte da sociedade. A convivência saudável sem violências e preconceitos é o apanágio desta utopia que não existe agora, mas que poderá vir a ser.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira, S.J, e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala, s.d. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal).

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. Tradução Silvia Mazza. Revisão Plínio Martins Filho e Vera Lúcia Bolognani. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ERIBON, Didier. A vida como obra de arte. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Edições 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os Pensadores: Kant*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril, 1980.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. Tradução Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Tradução Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Tradução Leneide Duarte e Clarisse Meireles. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ética, sexualidade, política: Michel Foucault*. Tradução Elisa Monteiro e Inês Aufran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social. Consultoria de Marilena de Souza Chauí. Tradução Lourdes Santos Machado, Paul Arbouss, Bastide e Lourival Gomes Machado. In: *Os Pensadores: Rousseau*. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens. In: *Os Pensadores*. Tradução Lourdes Santos Machado, Paul Arbouss, Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultura, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 65. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais, 2003.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Tradução Elisa Ferreira Edel. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

# **PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ALMA FEMININA**

## **o protagonismo e a visibilidade da mulher**

*Adson Manoel Bulhões da Silva  
Iraildes Caldas Torres*

### **Introdução**

O presente estudo tem por objetivo fazer uma análise antropológica, filosófica, teológica e social do feminino em particular, a partir das investigações realizadas por Edith Stein frente à realidade das mulheres. Ao longo da pesquisa, busca-se, também, examinar a relação do ser humano com a dimensão religiosa e social. Com um olhar desprovido de preconceitos, verifica-se que existe uma profunda conexão entre a experiência religiosa e o teor feminino elucidados na obra de Edith Stein *A mulher: sua missão segundo a natureza e a Graça*, que possui o intuito de mostrar que a mulher e o homem são seres naturalmente diferentes no corpo, na alma e também em sua força e sua sensibilidade.

Este estudo assume também o objetivo de desvelar os sentidos e significados da mulher, sua importância e influência, buscando compreendê-la no âmbito da filosofia e da história natural e social. O estudo atende a uma perspectiva teórica de cunho investigativo tendo por base a dialógica, sugerida por Edith Stein, que nos permitiu tecer uma rede de conversas com outros saberes no contexto amazônico em particular.

Torna-se salutar o desabrochar do pensamento de Stein para a análise científica no horizonte perspectivado enfatizado por Michel Maffesoli, ao propor que é preciso demarcar o caminho da pós-modernidade, da mesma maneira como fizera Descartes ao delimitar o da modernidade. O pensamento desse último e de vários outros teóricos, defensores da razão abstrata, em que a representação da ideia se separa da vida, já não



consegue prevalecer na contemporaneidade, que é momento histórico em que a aparência, o senso comum ou a experiência vivida, por meio da razão interna, retomam uma importância que a modernidade lhes havia negado, a saber: é necessário iluminar os pensamentos que permaneceram na sombra da razão hegemônica, o que Boaventura de Sousa Santos chamou de “epistemicídios”. A “proliferação de epistemologias do Sul”, discute este autor, seria fundamental para reverter os processos de aniquilamento de epistemologias de povos e de comunidades fora deste eixo “modernizado”, que operam por meio de mecanismos de “saber-poder” nas esferas econômica, cultural e de produção de conhecimento.

Nessa perspectiva, as concepções contidas no livro *A mulher: sua missão segundo a natureza e a Graça*, de Edith Stein, bem como a apreciação dos textos *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*, de Ângela ales Bello, e *Edith Stein e a formação da pessoa humana*, de Jacinta Turolo Garcia, norteiam e enriquecem o pensamento da feminilidade, partindo do entendimento da alma feminina.

Assim como o pensamento de Stein, Edgar Morin reflete sobre os perigos da simplificação do ser humano por meio dos bens materiais por ele produzidos. Para o pensador, o ser humano tem como sua natureza a complexidade, ressonando que este é composto de razão, criatividade, trabalho, arte, crença e sentimentos, sendo essas características a identidade humana. Nesse sentido, Stein analisa em seus escritos a complexidade do ser humano a fim de compreendê-la como um todo. Sendo assim, inicia a investigação fenomenológica partindo do individual para daí mergulhar na diversidade de modos pelos quais a pessoa pode se relacionar. Tudo isso em vista de uma investigação da essência da pessoa humana.

O pensamento florescido por meio dos escritos presentes realiza uma breve abordagem acerca da alma feminina em harmonia com o pensamento de Stein. Para tanto, procura-se esclarecer como a filosofia steiniana caracteriza a alma feminina. Em Edith, todo ser humano necessita descobrir-se tal como é, e com isso ir à busca da sua própria plenificação. Deste modo, o valor característico da mulher procede de seu caráter constitutivo de seu ser feminino. A mulher



é constituída de uma realidade humana própria, não apresenta apenas diferenças externas, biológicas, em relação ao homem; ela é detentora de um princípio inerente que a constitui como tal, um modo interior que compreende seu ser permanente. Configura-se, assim, a mulher pelo propósito de sua alma, pois a composição da alma da mulher difere da do homem. A partir disso, este estudo se detém a analisar como a filosofia de Edith Stein identifica a alma feminina e sua dimensionalidade.

## **A alma feminina**

Na obra *A mulher: sua missão segundo a natureza e a Graça*, Stein discute um problema a ser enfrentado: por causa de sua alma o ser feminino é dessemelhante porque sua alma é diferente. “A alma feminina só poderá amadurecer para o ser que lhe é adequado, se as suas forças receberem a devida formação” (STEIN, 1999, p. 116). Dessa forma, a alma espiritual é o princípio vital do corpo material, não podendo ser confundida ou identificada com corpo e espírito. A alma humana não é algo pronto e estático. A alma humana é “una”, pois há em seu cerne uma subjacente força divina.

A alma feminina, como ser específico, atribui um fim à mulher, uma vocação segundo a qual todo o seu ser está em função desse mesmo fim. Com isso, parece claro que a mulher tem uma predisposição natural à maternidade e a ser companheira.

Ela naturalmente apresenta uma sensibilidade e compreensão para com o outro, conforme nos atesta Edith Stein: “Em todas, encontro uma índole comum: o desejo de dar e de receber amor, e, com isso, a aspiração de serem tiradas da estreiteza de sua existência real atual para serem guindadas a um ser e agir mais elevado” (STEIN, 1999, p. 102). Até mesmo a ligação da alma com o corpo se dá de forma diferenciada.

Nessa diferenciação, que está estreitamente ligada à vocação materna da mulher, Edith Stein acentua uma dupla possibilidade de vivenciá-la: uma de maneira espiritual e outra de maneira biológica. É o caso, por exemplo, de uma mulher que, profundamente tocada pela sua missão específica, dedica no celibato sua vida em favor de

outros. Poderia tal mulher chegar à plenitude do ser feminino, já que a maternidade faz parte da essência feminina? Responderia Edith Stein: “Com toda certeza!” Pois, da mesma forma que uma mulher que seja mãe biologicamente, ainda assim é preciso todo um trabalho interior de maturação humano-espiritual para que ela chegue ao escopo de sua plena maturidade.

Assim, alma feminina está mais presente em todas as partes do corpo, de modo que se sente mais atingida em seu íntimo por tudo o que lhe acontece, enquanto para o homem o corpo assume mais o caráter de instrumento que está ao seu controle, o que provoca certo afastamento. Tal fato incontestável é o recurso dado pela natureza feminina para executar sua missão como mulher. Porém, uma vez mal compreendido, gera uma cultura do sexo frágil, e o que deveria ser visto como força é deturpado pela de formação inadequada de sua personalidade.

Edith Stein discorre que a presença do universo arraigado pelo ser feminino é algo raro, ainda quando se trate de demandas referentes à própria mulher. Abordagens específicas sobre a natureza da mulher são pouco teorizadas. Apresenta-se, assim, a necessidade de designar novos parâmetros para um pensar que tenha uma função específica de tratar do ser feminino.

Levando em consideração aquilo que remete a mulher à efetivação da sua essência em direção daquilo que realmente ela é, faz-se necessário, levar com tenacidade as peculiaridades que circundam o ser feminino e que tendem a capacitá-lo, vivenciando assim o cerne de sua existência.

Diante desse pressuposto, Garcia (1996, p. 59) versa da seguinte forma sobre o que foi ressaltado:

O ser humano é um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito. Enquanto o homem é, por sua própria essência, espírito, ultrapassa a si mesmo, com sua vida espiritual e entra no mundo que se abre diante dele, sem que perca nada de si. Nele se revela sua essência, como em todo produto real, ao expressar-se de modo espiritual, mesmo em seus atos inconscientes, e, sobretudo, ao atuar pessoal e espiritualmente. A alma humana, enquanto espírito, se eleva em sua vida espiritual acima dela mesma.

A alma do homem e a alma da mulher são iguais na forma estrutural: ambas são internas. Mas a alma do homem se diferencia da alma da mulher na relação que mantém com o corpo, pois ela é lançada a externar-se, isto é, volta-se para lidar com coisas metafísicas, sobretudo para atuar de forma mais racional sobre o meio em que vive.

Já a alma da mulher vincula-se ao corpo de forma mais afetiva, pois ela traz em sua essência a natureza da vida afetiva para com o outro, o que acarreta na pessoa da mulher a possibilidade de uma maternidade inerente à sua própria alma. E é a própria Stein (1999, p. 114) que nos confirma essa teoria,

Parece-me que a alma da mulher está mais presente em todas as partes do corpo de modo que se sente mais atingida em seu íntimo por tudo que lhe acontece, enquanto que para o homem o corpo assume mais caráter de instrumento que está a seu serviço, o que provoca certo distanciamento. Esses fatos devem estar ligados à vocação da mulher para a maternidade.

Stein pondera que a maternidade é uma atitude de alma, é um colocar-se completamente a serviço do outro que necessita de cuidado e é ser despertada e estar atenta à necessidade alheia. Por sua vez, o ser companheira, estar ao lado do homem, não se limita à relação marital, mas é antes um dar de si, de sua feminilidade, de sua capacidade de humanização, de fazer com que as coisas ao seu redor ganhem novas 'cores', as 'cores' da humanização. Por isso, "a mulher que não é nem esposa nem mãe precisa comprovar essa maternidade espiritual em suas atitudes e ações" (STEIN, 1999, p. 224).

Para vigorar esta concepção, Edith Stein (1999) ressalta que "o corpo é a parte visível e material do ser humano, parte esta onde ocorrem os fenômenos físicos, o espírito é a dimensão transcendente, onde o homem relaciona-se com o seu criador", isto é, a dimensão vertical, onde o ser humano ultrapassa os fenômenos físicos e o mundo material. Já a alma é o vínculo que une o corpo e o espírito, participando tanto da vida sensível quanto da vida transcendente (espiritual).

Nas pontuações de Stein, entende-se que a pessoa implica espiritualidade. O ser humano, enquanto pessoa, é ser espiritual, cujo

espírito tem algo peculiar: uma interioridade, um centro, a partir do qual se possui plenamente, está em si mesmo e por ele é capaz de si mesmo. O entrar e sair de si mesmo são dois movimentos essenciais da pessoa.

Sendo a mulher o único ser da humanidade capaz de gerar e nutrir no interior de seu corpo outro ser, ela é também, justamente por essa capacidade natural, mais afetiva e cuidadosa com o outro do que o homem. Na melhor das hipóteses, a mãe tem com sua “cria” uma relação diferente daquela cultivada pelo pai. Daí a propensão natural da mulher a estar atenta aos problemas alheios. Assim, a empatia natural da mulher manifesta-se por meio da essência genitora de seu Ser, seja na relação com o outro humano ou com o meio natural.

Sobre o entendimento de meio natural, Merleau-Ponty (2006) pontua que a natureza é um objeto enigmático, denominado pelo pensador como *quiasma*<sup>2</sup>, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta. Diante disso, Stein vigora o pensamento de Merleau-Ponty, já que floresce a ideia que a natureza do Ser não se determina pelo corpo (físico).

Nessa perspectiva ontológica, os escritos de Stein elucidam que a história da sociedade encontra seu sentido no pensamento que parte da natureza para encontrar um porto seguro na própria essência do Ser feminino.

## **O feminino e o masculino da alma: uma fenomenologia dual**

Embasada na fenomenologia e no estudo aristotélico-tomista, Edith Stein destaca que, mesmo sendo uma só a natureza humana, há diferenciações que se fazem notar entre homem e mulher, enquanto ser. Em ambos os casos acontece um fenômeno chamado de individuação, “princípio intrínseco às coisas, pelo qual são individuais” e que se deve procurar na matéria. Por isso, somente no mundo material podem existir indivíduos da mesma espécie (STEIN, 1999, p. 383).

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty na noção de quiasma, compreendida como uma lógica de inerência e entrelaçamento entre os fenômenos e realidades.

É neste contexto que a diferença entre o feminino e o masculino é abordada ao lado da unidade do ser humano: de fato, homem e mulher são seres humanos, nisso consiste sua igualdade, mas são também diferentes no sentido de que não é só o corpo ou não são só as funções fisiológicas que são diferentes, a vida toda no corpo é diferente, a relação entre a alma e o corpo é diferente e, no âmbito da alma, difere a relação entre o espírito e a sensibilidade, bem como a relação entre as diversas forças espirituais.

Nos estudos realizados sobre a mulher por Edith Stein, é salientada uma diferença ontológica que se encontra nas profundezas da estrutura da pessoa humana. A essência feminina, a que se refere à *maternidade espiritual*<sup>3</sup>, que é definida como um projeto aberto para a criação das mulheres, mesmo ela decidindo se deve ou não ter filhos.

As formas feminina e masculina não se manifestam só no ritmo constitutivo dos indivíduos, mas investem toda a estrutura de corpo, alma e espírito. Portanto, a diferença entre homem e mulher deve ser entendida como algo que atravessa toda a estrutura do ser humano como tal pela diferenciação sexual. “Em cada indivíduo, encontramos o elemento masculino e feminino, sendo que apenas um deles predomina, precisamos então das duas espécies para desenvolver a espécie humana.” Assim, Edith Stein indica brevemente no que consistem os momentos fundamentais da distinção entre a espécie masculina e a espécie feminina: “A espécie feminina corresponde à unidade e à integridade de toda a personalidade psicofísica, o desenvolvimento harmonioso das forças; a espécie masculina se destaca pela potencialização máxima de forças isoladas” (STEIN, 1999, p. 187-206).

Para compreender a diferença entre homem e mulher, em Stein, faz-se necessário, primeiramente, entender as naturezas feminina e masculina, que se completam em todos os âmbitos da personalidade humana, ou seja, a capacidade intrínseca do ser humano de reunir em

---

3 Por maternidade espiritual Edith Stein entende que ela se mostra de múltiplas formas; por exemplo, segundo o carisma e as regras dos diversos institutos de caráter apostólico, ela poderá exprimir-se como solicitude pelos homens, especialmente pelos mais necessitados: os doentes, os deficientes físicos, os abandonados, os órfãos, os idosos, as crianças, a juventude, os encarcerados e, em geral, os marginalizados.

si uma diversidade-totalidade que, apesar de una, também é trina, isto é: corpo, alma e espírito.

É nesse ponto que se constata uma ligação entre filosofia e teologia: a diferenciação da espécie proposta pela filosofia responde à finalidade dos sexos assim como é apresentada pela teologia. É sobre essa diferença que a autora se fundamenta para indicar o destino da mulher e o do homem, para aprofundar o significado do feminino em relação ao masculino e, conseqüentemente, para abordar a questão da relação entre os dois.

Edith Stein apresenta uma visão geral da fenomenologia e de sua relação com a complexidade do ser humano numa perspectiva de um pensamento filosófico cujo estudo está centrado na análise transcendental, considerando que vivência, essência, percepção, reflexão, lógica e sentido das coisas são aspectos interligados na subjetividade do mundo interior da pessoa.

Stein ressalta, em seus escritos, que a maioria dos autores cometeu graves equívocos sobre a verdadeira natureza da alma feminina, principalmente aqueles que sustentavam que a mulher não tinha capacidades para exercer atividades na política ou no meio profissional, classificando-as com detentoras habilidades relacionada somente às atividades no campo da vida privada.

Stein assinala, em seus escritos, que os direitos alcançados pelas mulheres em diversos âmbitos são salutares e positivos, porém devem ser feitos sem nunca perder de vista que o homem e a mulher são diferentes no corpo e na alma. Homem e mulher são diferentes, mas não desiguais, e querer além da igualdade social é ir contra sua natureza física, psíquica e espiritual.

Nesse sentido, Edith Stein tem uma reflexão muito mais profunda e muito mais completa, pois não se limita unicamente ao território sociocultural, mas transcende esse limite concebendo também o aspecto espiritual do Ser.

A filosofia steiniana revoga esse pensamento ao levantar o questionamento que afirma que a mulher poderia assumir qualquer profissão assim como o homem; porém ela acrescenta que essa busca na realização da profissão não deve estar atrelada a uma concorrência



entre mulher e homem. E esta efetivação profissional teria que ocorrer na forma de enriquecimento no sentido social, sem abrir mão do seu potencial de alma feminina.

Stein pondera que não se pode esquecer um aspecto que foi conquistado durante o século passado pelas mulheres: a profissão. Stein, assim tendo vivido esse novo acontecer nas práticas femininas, em sua análise contempla o aspecto referido:

Assim, Stein (1999, p. 161), como uma mulher que está para além do seu tempo, observa:

É necessário que estejamos conscientes de que nos encontramos no começo de uma grande revolução cultural, que estamos passando pelas doenças infantis e que ainda falta realizar um trabalho essencial e básico; que é necessário voltar à natureza do homem e da mulher para podermos preparar uma formação e distribuição profissional que corresponda à índole de cada um, de modo que alcancemos, aos poucos, uma inserção natural dos sexos no corpo social.

Assim, a filósofa potencializa esse pensamento refletindo que: “Não há profissão que não possa ser exercida por uma mulher” (STEIN, 1999, p. 61). Contudo, é preciso perceber que se faz necessária cautela para que essa busca de uma profissão não seja simplesmente um ter que se esforçar à maneira dos homens, pois isso ocorre num prejudicial risco para a mulher, levando-a muitas vezes a expressar: “Preciso trabalhar para não ser inferior aos homens” (STEIN, 1999, p. 62). Com isso, a pensadora soube perceber os traços de mulheres que fizeram de sua vida uma lição e que, mesmo enfrentando os riscos, não perderam sua sensibilidade, característica peculiar de seu ser mulher.

## **O protagonismo histórico-cultural da mulher e o imaginário feminino na Amazônia**

Historicamente a mulher vem lutando para galgar espaços sociais, pois, como diz Perrot (1992, p. 75), “da História, muitas vezes a mulher é excluída”. Muitas foram e continuam sendo as lutas das

mulheres para tornarem-se visibilizadas na sociedade. Estudos sobre a mulher vêm sendo desenvolvidos, mas ainda há muitas lacunas a serem preenchidas, como é o caso do estudo acerca do protagonismo das mulheres amazônicas. Essa atuação de protagonismo feminino sugere um estudo acerca da relação de gênero na Amazônia, pois, como discorre Torres (2015, p. 19), “é preciso quebrar o silêncio de gênero na floresta amazônica...”.

Na perspectiva antropológica, destaca-se o próprio nome “Amazônia”, nome protagonizado por meio da história das mulheres icamiabas<sup>4</sup>, vistas como as lendárias amazonas pelo grupo de navegadores aventureiros espanhóis liderados pelo capitão Francisco de Orellana, que remeteu do Peru pelo rio Amazonas em rumo ao oceano Atlântico no século XVI. Diante dos escritos, a suposta batalha travada por aquelas mulheres guerreiras contra os forasteiros espanhóis foi registrada com um misto de admiração e perplexidade, além de uma boa dose do que se poderia chamar de realismo fantástico, por frei Gaspar de Carvajal, o cronista oficial da expedição castelhana.

A figura da mulher esteve sempre presente no interior da cultura, representando funções bem definidas e que procuram transmitir toda a força, o protagonismo e também a delicadeza que esta contém, tanto no meio social como também nas representações simbólicas e na cultura imaterial, tais como mitos e lendas.

Na mitologia grega ocorre o termo Theasofia – o significado de *thea/tea* é ‘deusa’, e *sophia/sofia*, ‘sabedoria’ ou ‘saber’. Assim, o arquétipo do princípio feminino Essencial, o Grande Feminino, é a Sabedoria da Deusa, ou sabedoria do princípio divino feminino; a sabedoria sobre o caminho do despertar do Poder Superior, ou seja, o lado ou o polo feminino do divino, do sagrado, do Absoluto. São os saberes e práticas da verdadeira *sabedoria e espiritualidade feminina*.

Assim, Theasofia é o nome em grego da Sabedoria Iniciática Feminina; é a sabedoria das grandes sacerdotisas, xamãs, curadoras e ‘senhoras’ dos círculos de mulheres em todo o mundo, porém

---

4 Icamiabas ou iacamiabas (significando “peito partido”) é a designação genérica dada a índias que teriam formado uma tribo de mulheres guerreiras que não aceitavam a presença masculina.



ocultados pelas tendências e necessidades mais paternalistas – sobre essência do despertar do poder e consciência plena feminina ou do feminino transcendente.

No âmbito da psicanálise, Jung discorreu sobre a salutar figura feminina, trazendo o **Arquétipo mãe**. Em seu itinerário intelectual buscou enfatizar o arquétipo mãe como forma de mãe pessoal, avó, madrastra, sogra, enfermeira, governanta, sendo que este pode ser cumprido em mães figurativas, como Maria Mãe de Deus ou a mãe que se torna uma donzela novamente no mito de *Deméter* e *Kore*. Outros símbolos incluem a Igreja Matriz, o país, a Terra, a floresta, o mar, um jardim, um campo arado, uma mola ou o bem. O aspecto positivo do arquétipo mãe é o amor maternal e caloroso, tão celebrado na arte e na poesia e que dá a nossa primeira identidade no mundo. No entanto, ele pode ter significado negativo – a mãe amorosa, mas que castiga ou a terrível mãe ou deusa do destino. **Jung considerou a mãe o arquétipo mais importante**, porque parecia conter uma dualidade de sentido.

Nesse contexto, torna-se necessária a reflexão sobre o posicionamento de Edith Stein sobre a natureza e essência da mulher, a forma feminina de abordagem das questões relacionadas com o “mundo-da-vida” na “comunidade” e em seus desdobramentos históricos, haja vista que a forma feminina está ligada à natureza, à conexão do ser humano com o universo, sendo que esta conexão não é espírito, nem matéria, mas sim um elemento, como o ar, a terra, o fogo e a água, que dá origem a tudo. Nessa perspectiva, Bachelard (2007, p. 27) denomina de “fenomenologia da imaginação” ou “fenomenologia da alma” e, ao mencioná-la, já discorre também acerca do que para ele constitui o fenômeno a ser estudado: a imagem poética. Assim, Bachelard (2007, p. 27) versa que: “[...] É preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação. Este processo, a qual abre as portas do conhecimento da alma”. Nesse viés, Bachelard sublinha a *anima* como um estado feminino e sublime da relação do Ser com o universo.

Em meio a esse dilúvio de significados, no contexto amazônico Huanacuni (2007) observa que a cultura da floresta apresenta a figura feminina diante de forças duais e igualmente importantes: a cósmica, que provém do céu, e a telúrica, associada com a terra, ligada espiritualmente

ao ancestral *Pachamama*<sup>5</sup> ou Mãe-Terra. Ambas as forças convergem no processo da vida, geram toda forma de existência, pressupondo que tanto o orgânico quanto o inorgânico têm vida e espírito.

Nas palavras do historiador boliviano Rigoberto Paredes (1870-1950), a princípio o mito de Pachamama refere-se ao *tempo*:

Talvez vinculado de alguma forma à terra; ao tempo que cura as maiores dores, tal como extingue as alegrias mais intensas; ao tempo que distribui as estações, fecunda a terra, sua companheira; dá e absorve a vida dos seres no universo. Pacha significa originariamente “tempo”, na língua kolla<sup>6</sup>; só com o transcurso dos anos – as adulterações da língua e o predomínio de outras raças – pôde confundir-se com a terra e fazer com que a esta e não àquele se rendesse preferente culto. Pacha-Mama, segundo o conceito que tem entre os índios, poderia ser traduzido no sentido de terra grande, diretora e sustentadora da vida.

A terra, como geradora da vida, será então assumida como um símbolo de *fecundidade*. Como descreve Paredes (1921, p. 28):

Entender as situações variadas vividas pelo homem fazê-lo compreender o mundo em que vive, reconhecer a realidade que se manifesta, relacionar a vida com a criação dos deuses e todas as coisas, tudo isso está conservado nos mitos, e o homem moderno necessita dessa forma de imaginação, pois o que acontece no mundo atual é que ele costuma rejeitar qualquer mistificação, não aceita facilmente um modelo de humanidade fora da condição humana tal como ela é.

A colisão entre os dois povos legou à história pelos séculos posteriores a imagem de guerreiras nativas, dispostas à ação contra

---

5 Pachamama é conhecida também como a Mãe Terra. Ela representa a Deusa maior em muitas culturas, capaz de mudar todo o sentido na vida de muitas pessoas, trazendo-lhes prosperidade, sustento e boa energia.

6 Os kollas são um povo indígena descendente dos povos que formaram o império inca. São originários do norte da Argentina, província de Jujuy, próxima à fronteira com a Bolívia.

quem quer que seja para fazer prevalecer sua liberdade e soberania. Na atualidade, parte desta mística centenária está sendo incorporada por mulheres da região amazônica, numa espécie de reavivamento do ancestral protagonismo feminino, motivado pela aura ancestral das mitológicas Amazonas.

Portanto, é inegável que a maior prova de que o verdadeiro problema a ser enfrentado, antes mesmo de ser social e de ordem da própria essência do ser humano, parte da falta de compreensão do valor integral e inviolável da pessoa da mulher. Assim, com a ascensão das mulheres amazônidas aos postos de liderança, alcançou-se um novo patamar nas relações entre os gêneros, sinalizando para a concretização dos anseios universais por uma sociedade mais justa, em que as oportunidades de desenvolvimento humano sejam iguais para todos, no contexto de reconstrução identitária individual e coletiva colocado em evidência pela nova face do feminismo e da feminilidade.

## **Considerações finais**

A presente pesquisa trouxe uma análise do pensamento de Edith Stein sobre estudos da fenomenologia da alma humana e o protagonismo feminino. Dessa forma, os estudos sobre Stein oferecem uma grande contribuição para a compreensão do ser humano. A experiência – e a riqueza e a diversidade que emergem dessa – devem constituir uma riqueza pessoal e, sobretudo, uma consciência profunda da “originalidade” e da “igualdade” de cada pessoa. A autora, portanto, ao partir das investigações para a compreensão do que é a pessoa humana, considera a estrutura da pessoa nas dimensões corpórea, psíquica e espiritual como elemento útil às pessoas no favorecimento recíproco do reconhecimento do outro.

Espera-se que esta pesquisa tenha ressonância para o mundo acadêmico, assim como contribuiu imensamente para o crescimento intelectual – mas especialmente humano e espiritual – do pesquisador.

O devido estudo é fruto de um pensamento reflexivo, maturado muito mais em incertezas do que certezas, frente ao entusiasmo com a perspectiva de se tornar possível o reconhecimento do protagonismo

feminino na Amazônia, capaz de fazer brotar de suas entranhas uma nova face do meio social pela perspectiva feminina.

A obra de Stein não vem simplesmente enriquecer os direitos das mulheres, mas, antes, mostrar caminhos mediante os quais as mulheres poderão verdadeiramente se valorizar, tomar consciência de sua própria unicidade e promover suas realizações pessoais através de suas qualidades. Sendo assim, a filósofa focaliza a questão feminina como ponto principal para traçar o papel da mulher e do homem diante da sociedade moderna, na qual ocorre uma mudança quanto aos papéis feminino e masculino diante de suas vocações naturais, exatamente em virtude da emancipação da mulher.

A reflexão de Stein e dos estudiosos de seu pensamento emite que a mulher moderna passou a trabalhar fora de casa, cultivando uma vida de tripla jornada de trabalho: ser mãe, esposa e profissional, sendo que esta última prevalece sobre as outras, uma vez que a mulher deixa sua vida de esposa e de mãe em segundo plano para se dedicar de corpo e alma à sua carreira profissional.

Dessa forma, estudar o ser mulher é uma aventura instigante e cheia de desafios. Mais do que coletar informações sobre o ser humano, este estudo deve servir para um crescimento na vivência da nossa própria humanidade, bem como para respeitar o outro na sua individualidade. Trata-se, portanto, de uma investigação da perspectiva fenomenológica de Edith Stein no estudo do ser humano como um sujeito masculino/feminino, situando-nos assim no interior dos estudos da personalidade da mulher, que nasceram com o intuito de analisar, sobretudo, a dimensão feminina.

Na filosofia steiniana, encontramos o ser mulher como um ser de vivências sempre direcionado para a harmonia das relações. Desta forma, a alma feminina, sublinhada em Edith, remete-nos a um ser que está sempre voltado para o amor em suas atitudes, sempre percebendo a atenção voltada para o todo, cuidando, conservando e promovendo o que se encontra arraigado em forma de desejo natural; o que de algum modo é expresso pelo ethos numa atitude dirigida em vista da sua emancipação frente a esta liberdade da alma que pelo gênero feminino é tão desejada.

Portanto, as potencialidades existentes em seu ser, uma vez trabalhadas, tornam a mulher competente, capaz de atos jamais vistos, de ações antes impensáveis. E é justamente para isso que Edith Stein empreende uma verdadeira batalha nesta descoberta do ser feminino. Seu maior desejo está em fazer com que a mulher não mais esteja paralisada em si mesma, presa a um pensamento de emancipação, que nada mais é do que a ratificação de uma realidade machista. Em sua análise, conclui que o centro da alma feminina é a afetividade, justamente por uma busca de amar e ser amada. Sua preocupação volta-se para o aspecto da formação, mas que consiste no que une os indivíduos femininos na espécie feminina.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BOAVENTURA, S. S; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra. Almedina, 2009.

FERRAZ, Marcus. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.

GARCIA, Jacinta Turolo. *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, [s.d.].

HUANACUNI, Fernando. Cosmovisión andina: Tierra y territorio – autodeterminación de los pueblos. In: *Sariri-Caminante de los Andes*, junio, 2007.

JUNG, E. (1999a). *Animus e anima*. 12. ed. São Paulo: Cultrix.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. *A natureza: curso do Collège de France*. São Paulo: Martins, 2006.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

PAREDES, M. Rigoberto. "Anotaciones Bibliográficas. Las obras de don Horacio H. Urteaga": En "*Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*". La Paz-Bolivia. Sep. 1921.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudos sobre São João da Cruz*. São Paulo: Loyola, 2004.

STEIN, Edith. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. Tradução Alfred J. Keller. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

STEIN, Edith. *Na força da cruz*. 2. ed. São Paulo: Cidade Nova, 1987.

STEIN, Edith. *Obras completas, II Escritos Filosóficos: etapa fenomenológica*. Madrid: Monte Carmelo, 2005.

STEIN, Edith. *Obras completas, III Escritos Filosóficos: etapas de pensamiento Cristiano*. Madrid: Monte Carmelo, 2007.

STEIN, Edith. *Obras completas, IV Escritos Antropológicos y Pedagógicos*. Madrid: Monte Carmelo, 2003.

TORRES, Iraildes Caldas. (Org.). *Entrelaçamento de gênero na Amazônia*. Manaus: Valer, 2015.



# AS PASTORINHAS NATALINAS DE PARINTINS-AM, O ESPAÇO DAS MULHERES E SUAS RELAÇÕES DE PODER

Jucimara Carvalho da Silva  
Iraildes Caldas Torres

## Introdução

Nossa intenção de pesquisa nasceu da convivência que temos com o folguedo das pastorinhas, visto que, desde a infância, temos contato direto com essa manifestação artística-religiosa, pois, sendo filha de uma mulher que *botou pastorinhas* por 48 anos até seu falecimento em 2012, ano em que o folguedo familiar foi assumido por outra filha, dando prosseguimento a manifestação, sempre presenciei de perto o papel primordial das mulheres responsáveis em organizar as pastorinhas natalinas.

Foi nessa órbita que começamos a perceber que as mulheres exercessem um protagonismo específico quando, nas relações de poder, elas, as donas das pastorinhas, tem o comando dos cordões sem que haja, à primeira vista, resistência, principalmente na relação de gênero pois, nas pastorinhas, a presença masculina sempre está subordinado a elas, e não existe até o momento, pelo que percebemos, o que poderíamos chamar de donos de pastorinhas, apenas as mulheres tem o poder de exercerem essa função.

E assim, fomos entendendo que existe uma significação em ser dona de pastorinhas que desconfigura o modelo patriarcal apresentado por Freyre (1998), pois, o modelo de chefia e liderança exercido durante o folguedo natalino, é transplantado naturalmente para a família, tendo em seus esposos seus auxiliares diretos, seja em casa ou na organização dessa manifestação. Os homens que as cercam sempre serão seus auxiliares sem que haja questionamentos por parte deles, naturalizando a relação.

E dessa forma também percebemos que o protagonismo das mulheres, seus espaços definidos e seu empoderamento, podem

ser estudados pela história vista de baixo, a partir de Thompson (2001), que trata das vozes existentes, mas, marginalizadas ou silenciadas, quando destacamos as experiências de pessoas tidas como comuns para tentarmos compreendermos suas trajetórias de vida, protagonismo e empoderamento.

Deste modo, elegemos três categorias de análises, a saber: protagonismo feminino; manifestação cultural e religiosa; espaço e cotidiano das mulheres. E sob esta perspectiva pretendemos identificar, no recorte de tal prática, o cotidiano das manifestações culturais e religiosas desta cidade para a partir daí reconstituir os aspectos sócio culturais que a configuram e lhe dão forma. No intuito de obtermos respostas aos nossos questionamentos iniciais no qual buscamos as respostas no desenvolvimento da pesquisa que tem por base as narrativas das mulheres que participam diretamente das pastorinhas natalinas da cidade de Parintins, objeto de nosso estudo.

## **Materiais e métodos**

O entrecruzamento entre o objeto, nossos objetivos, nossos argumentos e o empírico selecionado, estão articulados com as seguintes categorias de análises: protagonismo feminino; manifestação cultural religiosa e o espaço e cotidiano das mulheres, realizando a abordagem de pesquisa a partir da história vista de baixo, utilizando o conceito de Thompson (2001), empregado em dados empíricos de fontes orais.

Para a catalogação inicial, fizemos uma pesquisa bibliográfica embasada em autores que discutem a temática tais como: Joana Scott (1990), Pierre Bourdieu (2012), Iraildes Torres (2012) e Peter Stearns (2007). Assim, as experiências das mulheres que organizam as pastorinhas, além das brincantes desse folguedo em Parintins são analisadas para que possamos compor uma outra história e um novo contexto social local, colocando no campo da pesquisa temas até pouco tempo negligenciados pela academia.

Embora não seja o caso de aqui retomarmos o diálogo que estudam tais categorias, gostaríamos de lembrar de alguns autores e incursões teóricas tecidas a respeito delas. Brandão (1992), ao estudar as crenças



religiosas no Brasil afirma que “o mundo real é o social e o religioso é um imaginário acreditado a partir dele, embora toda a referência da ordem da sociedade humana seja a ordem de uma suposta sociedade sobrenatural”. Nesse sentido, a religiosidade que fundamenta e legitima o folgado das pastorinhas, se faz numa importante categoria de análise para esta pesquisa.

Falar de empoderamento feminino é adentrar por múltiplos vieses que passam pela sociedade, conhecimento dos direitos, inclusão, instrução, trabalho e consciência de cidadania, mas também “por uma transformação no conceito que ela tem dela mesma, em sua autoestima” (FERRARI, 2013, p. 2). A atuação de liderança das mulheres dirigentes, ou as donas de pastorinhas, exercem dentro dos espaços dos cordões, uma posição de destaque em relação aos homens, eleva a independência feminina e favorece a diminuição das desigualdades de gênero.

O conceito de empoderamento a partir de uma perspectiva feminista é o resultado de constantes de importantes debates e críticas iniciadas sobretudo por elas, numa articulação com princípios da educação popular, principalmente em consonância com as reflexões de Paulo Freire na *pedagogia do oprimido*, e das pedagogias libertadoras em geral, ressaltando porém, que nesse contexto, foram desenvolvias abordagens próprias que trazem ao campo das discussões questões de subordinação das mulheres e de sua construção social.

As primeiras abordagens conceituais sobre gênero surgiram nos anos de 1970 com autores como Gayle Rubin (1975)<sup>7</sup> e Joan Scott (1986)<sup>8</sup>, ganhando maior dimensão acadêmica a partir da década seguinte. Para uma definição conceitual, Scott (1990, p. 14) trata de gênero afirmando que “é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, o gênero é um primeiro modo de

---

7 RUBIN, Gayle. The Traffic in women: Notes on the ‘political economy’ of sex. In: R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 1975. Traduzido para o português e publicado por SOS Corpo e Cidadania.

8 Até a década de 1980, existia a dualidade entre sexo e gênero, relacionando o primeiro com a natureza e o outro com a cultura. Joan Scott traz em seu artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1995), publicado originalmente em 1986, trouxe novas perspectivas para os estudos de gênero.

dar significado às relações de poder”. Nos permitido discorrer sobre diversos aspectos relacionais entre as diferenças sexuais.

É importante ressaltar que a discussão de empoderamento que aqui propomos tratar está envolto em múltiplos significados, porém, relacionados ao poder, a autonomia, as escolhas e a liberdade. Estas significações podem variar de acordo com os atores e contextos sociais, mas, são conceitos que nas relações de gênero valorizam as mulheres e suas intervenções possuem interesses específicos nas estratégias de construção de coalizão e solidariedade, que podem promover o poder entre as mulheres, com outras mulheres e com relação aos homens.

Segundo Vainfas (1997), o cotidiano, por pertencer à esfera da vida privada não tem tido muita atenção de pesquisas. Contudo, este autor nos alerta que o espaço do cotidiano também tem sua historicidade, cujo conteúdo é rico de representações e significados construído aqui por mulheres que a constitui. Ainda segundo este autor, é no cotidiano que se repete, se reproduz, se regeneram formas, sem, contudo, modificá-las.

A história é o método utilizado a partir da técnica da narrativa. Considerando suas especificidades, seguiremos as orientações de Meihy (2005, p. 70), a partir de seu conceito de “comunidade de destino” delimitando dessa forma os colaboradores da pesquisa que também nos embasamos em Alberti (2005, p. 31) onde “a escolha do entrevistado não deve ser predominantemente orientadas por critérios quantitativos, por uma preocupação com amostragens, e sim a partir da posição do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência”, neste sentido, nossos entrevistados foram selecionados a partir da ligação com o nosso tema onde os colaboradores têm de estar diretamente ligados aos cordões de pastorinhas onde constituímos a *colônia* compostas por pessoas que tem afinidade na temática para posteriormente pudéssemos definir a nossa *rede* de informantes.

Inicialmente propomos trabalhar com colaboradores selecionados na colônia para o qual direcionamos nossas entrevistas, sejam elas únicas ou múltiplas, organizadas de acordo com as especificidades de cada colaborador bem como com nossos objetivos e necessidades, para que então pudesse ser feito o tratamento com a transcrição das falas para que em seguida encaminhámos para a conferência do

colaborador, procedimento ético para que ele pudesse assinar a carta de cessão dos direitos de uso e guarda da entrevista transcrita.

O estudo das narrativas orais é importante para que se conheça os contextos pesquisados através da memória. É nesse ato de reinterpretação constante dos fatos do outrora no presente que narrador e ouvinte vão tecendo os fios da narrativa como memória compartilhada. Desse modo, esses narradores ao rememorarem suas lembranças de lida nas pastorinhas, além de reconstruírem o passado da sociedade que pertence, mantêm ainda viva a chama de uma cultura que sobrevive na transmissão oral e nas práticas cotidianas.

Sob esta perspectiva autores como Halbwachs (1990), que define e discute as relações entre memória coletiva, histórica e individual, e Le Goff (1996), que analisa os estudos desenvolvidos sobre memória e história, são, entre outros, os norteadores da nossa investigação, de nossas discussões e interpretações.

Freitas (2002, p. 69) chama a atenção para a subjetividade da narrativa que para alguns pesquisadores não são vistas com bons olhos, pois partem da memória individual que acreditam ser fantasiosa ou falível. Entretanto, diz essa autora, “em História Oral o entrevistado é considerado, ele próprio, um agente histórico”, daí a importância de estarmos registrando a versão das mulheres que produzem o folgado, suas representações, gestos, silêncios, risos ou choros, que são importantes para compreendermos de maneira mais abrangente o contexto da fala, “por outro lado, a subjetividade está presente em todas as fontes históricas, sejam elas orais, escritas ou visuais” (FREITAS, 2002, p. 69), interessando ao pesquisador compreender o porquê desta ou daquela fala, pois a seletividade ou as omissões tem seus significados.

A partir de Geertz (1989), direcionamos o estudo e a descrição dos cordões de pastorinhas na cidade de Parintins, que nos possibilitou visualizar o folgado a partir de um olhar habilitado cientificamente, pois é necessário que se faça uma descrição densa dos diversos modos e significados desse auto natalino para encontrarmos *o outro* em nosso próprio mundo.

Ao lado das entrevistas e descrições buscamos também as fontes escritas, depositadas nos arquivos da Associação das Pastorinhas de Parintins, da Secretaria Municipal de Cultura e em outras instituições

oficiais. Consideramos também importante a observação do fenômeno a partir da mídia, daí a consulta a jornais e revistas, que estão sendo verificados e investigados. Contudo, se as fontes escritas são importantes para a realização deste trabalho, há de se reafirmar que tal proposta se torna possível graças às fontes orais contida na memória de nossas colaboradoras.

## **Resultados e discussão**

O estudo sobre as manifestações populares como crenças religiosas, festas e folguedos, cotidiano, hábitos, costumes, comportamentos, entre outros, eram, até pouco tempo, trabalho exclusivo dos antropólogos e dos cientistas sociais. Essas manifestações segundo Cardoso e Vainfas (1997), passaram a serem consideradas, como objetos de estudo de outras ciências a partir do reconhecimento da história social como legítima. Ou seja, componentes de uma cultura que antes então era vista como indigna de ser enquadrada junto às atividades científicas.

Ao lado dessas novas possibilidades abertas, as discussões acerca da noção de cultura se acirram, abrindo com isso, novas concepções sobre o termo cultural, apoiada no conceito de circularidade cultural desenvolvido por Bakhtin (1997) e defendida Ginzburg (2002), e desse modo, pesquisar o espaço e o empoderamento da mulher, a partir de um estudo sobre as pastorinhas na cidade de Parintins, é indispensável para que possamos compreender os sistemas de representações, as visões de gênero e de mundo que são próprias dos grupos que representam.

As pastorinhas são manifestações culturais folclóricas de cunho religioso que nos remetem aos dramas da Grécia antiga, e desde os primeiros registros que temos, sempre teve como objetivo, retratar o nascimento do Menino Jesus chamando a atenção do público através de encenações teatrais e cantigas de caráter religioso e popular que parecem terem surgidos no bojo das artes com a transição do cristianismo no século XVI.

A evolução dos cordões de pastorinhas diante de um presépio natalino - outro elemento importante no contexto do folguedo - é representado com figuras que fazem referências a natividade, e

de maneira geral, é composta pelas imagens do Menino Jesus na manjedoura, sempre posicionado ao centro, geralmente ladeado por personagens bíblicos e do cotidiano, que também são carregados de uma simbologia tanto cultural quanto religiosa.

No Brasil as pastorinhas foram introduzidas pelos portugueses e surgiram a partir do século XVI, as quais levam consigo as características peculiares de cada lugar. Inicialmente elas eram encenadas pelas igrejas, somente depois passaram a ser responsabilidade das comunidades. Hoje, esse folguedo popular é majoritariamente dirigido por mulheres que em via de regra tem alguma ligação com a igreja católica.

As pastorinhas no Estado do Amazonas foram introduzidas através de migrantes nordestinos no final do século XIX, ainda que tenhamos notícias anteriores de sua difusão por Jesuítas que se utilizavam do auto natalino para a evangelização dos povos indígenas quando em regime de missões, em que as tribos eram reunidas em aldeias genéricas para facilitação da catequese e dominação.

Em Parintins essa manifestação inicia com os ensaios nos barracões de cada dirigente, as *donas das pastorinhas*, assim chamadas as responsáveis pelo folguedo e, somente em dezembro, considerado o mês mais importante por conta dos festejos natalinos, é que as pastorinhas se apresentam em frente às igrejas, momento em que é realizado o auto de natal, assim como atendendo a convites para se apresentarem em frente a algumas residências. Evidenciando dessa maneira a promessa feita pela dona da pastorinha ao Menino Deus. Como observamos na fala de Maria Aparecida, 54 anos, ao nos relatar que:

Eu fiz uma promessa ao Menino Deus: enquanto eu estiver com vida e com saúde, continuarei colocando Pastorinhas, até o meu último dia, assim como fizeram a minha mãe e a minha avó. Não sei ainda que vai me suceder depois que eu morrer. Eu não tive nenhuma filha pra dar continuidade na brincadeira, e isso me preocupa muito, ainda assim, me sinto muito feliz e realizada ao botar pastorinha, pois não é qualquer uma que coloca Pastorinhas, eu fui escolhida pelo Menino Jesus, pois tenho mais duas irmãs, mas nenhuma se interessou, além de ter sido uma herança que minha mãe me deixou em seu leito de morte (Entrevista, 2017).

Existe na cidade o Festival das Pastorinhas de Parintins, financiado pelo município, o jornal *A Crítica* de 27 de dezembro de 2013 em seu caderno de entretenimento que trouxe a seguinte matéria: “Festa religiosa ‘Pastorinhas’ acontece este final de semana no município de Parintins (AM)”, nessa reportagem é deixado transparecer que o auxílio do município foi fundamental, sendo a ele atribuída a realização do evento através da Secretaria de Cultura e Turismo em conjunto com a Associação de Pastorinhas de Parintins, entidade que reúne oito cordões de pastorinhas sediadas na cidade.

As pastorinhas são compostas por dois cordões, um azul e outro vermelho, que formam duas fileiras, cada uma com seus personagens definidos. No azul que simbolizam o coração de Maria mãe de Jesus, encontramos: a perdida, a contramestra, a libertina, a deusa do campo, a florista, a camponesa, a saloia, a jardineira, a pequenina, a açucena, a abelhinha, a ceifeira, a pastorinha das montanhas, a sabina, a galega, também chamada de marica, a espanhola e a cigana rica.

Já no cordão vermelho, que simboliza o coração de Jesus, encontramos: o pastor, a mestra, a samaritana, a deusa do Prado, a florista, o campos, o caçador, a rosa, a baiana, a borboleta, o galego, também chamado de Manelis, o espanhol e a cigana pobre. Existem ainda seis figuras que se posicionam em frente aos cordões, neles temos: o anjo, a lua, a estrela e os três reis magos.

Ainda que exista a interferência da prefeitura na organização e apresentação das pastorinhas, elas se esforçam para manter sua tradição, como podemos identificar na matéria publicada no semanário local *O Jornal da Ilha* de 06 de janeiro de 2016, trouxe no seu caderno cidade, a matéria: “*Pastorinhas vão às ruas para comemorar dia de reis*”, enfatizando o tradicional desfile dos cordões pelas ruas da cidade, evidenciando a cultura local. Pereira e Gomes (2002, p. 13), em seus estudos sobre a cultura popular em Minas Gerais ressaltam alguns elementos essenciais em sua constituição no qual destacamos:

o conservadorismo (disposição para resguardar valores do passado como mecanismo de autodefesa diante das rápidas mudanças impostas pela modernidade); a hierarquização (compreensão da ordem social a partir de



uma lógica que distingue antecessores e sucessores); a totalização (abordagem da experiência social e individual com base na interação com a natureza e o mundo sobrenatural); a contextualização da vida (interpretação dos eventos, mesmo dos mais distantes, tendo como referência os espaços geográficos e os valores locais); a religiosidade (aceitação da ideia de que o mundo é fruto da ação divina, o que justifica o relacionamento entre vivos e mortos, pessoas comuns e santos); a pessoalização (reconhecimento e valorização do indivíduo a partir de seus vínculos com a família e os antepassados).

Numa sociedade nivelada pela cultura falocrática, as mulheres, para serem ouvidas e vistas, criaram ranhuras feitas nesse contexto, se ocupando dos espaços de direção, organização e representação deste folguedo enquanto figura feminina. Elas, a partir do auto das pastorinhas, também se inserem no campo da religiosidade “mesmo com a definição da Igreja sobre a exclusividade masculina no sacerdócio, e apregoando a submissão como virtude, a mulher encontrou aberturas para a sua inserção dentro do poder masculino” (TRINDADE, 2013, p. 69), e ter o controle exclusivo sobre o auto das pastorinhas, é encontrar as frestas para sair da invisibilidade, da submissão do patriarcado e do isolamento.

Discutir o papel da mulher na sociedade trazendo à baila sua importância numa sociedade patriarcal, nos leva a reflexão da necessidade, de promover discussões acerca da temática de gênero, pois é sabido que numa sociedade patriarcal a mulher tende a desempenhar um papel secundário e em muitos casos, até invisível, pois a ela, não raro, é designado o espaço privado e não público, este reservado ao homem, justificado pela imposição sociocultural e religiosa.

No auto das pastorinhas, observamos que a mulher ao desempenhar o papel reservado ao gênero masculino, através de personagens como: o pastor, anjo, caçador, pastor divino, campos e os três reis magos, ela acaba também por representar o homem, que detém o falo, que detém o poder. E para que detenha este privilégio, um lugar de destaque, deve agir como tal, se fantasiar, pintar uma barba em seu rosto, dramatizar e encenar o papel de masculinidade e assim, conquistar o espaço em uma figura que com seu cajado, a tira da invisibilidade da sociedade patriarcal.



O termo gênero, outra questão importante, nos conduz a muitas discussões quanto a sua definição e havendo muitas formas de utilização. Por muito tempo foi dirigida ao homem tímido, retraído o qual tinha por indefinição a sua orientação sexual ou ainda de forma pejorativa. Com o passar dos tempos as pesquisadoras feministas foram utilizando esta palavra para designar a organização social e a relação entre os sexos. Como sinaliza Scott (1990, p. 3), acerca desta palavra, vejamos:

A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O “gênero” sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas de feminilidade. As que estavam mais preocupadas com o fato de que a produção dos estudos femininos centrava-se sobre as mulheres de forma muito estreita e isolada, utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico.

Para muitos pesquisadores, a história das mulheres é separada da história dos homens, então, se deve deixar que as pesquisadoras feministas façam essas pesquisas pois, cabem a elas pesquisarem. Logo, não se deve misturar a história da mulher com história política e econômica, do homem. Ao se referir a essa questão, Scott, afirma que “este tipo de reações, é, em última análise, um desafio teórico. Ele exige a análise não só da relação entre experiências masculinas e femininas no passado, mas também a ligação entre a história do passado e as práticas históricas atuais” (1990, p. 3). Muitos pesquisadores por mais interessados que estejam sobre as pesquisas de gênero, ainda se prendem às teorias tradicionais das ciências sociais o que corrobora para uma pesquisa de caráter limitado.

Nossas discussões sobre questões de gênero visam principalmente emergir a conceituação enquanto uma categoria a ser estudada, possibilitando lançar luzes sobre a história das mulheres, mas também sobre a história dos homens, das relações entre homens e mulheres, dos homens entre si e igualmente das mulheres entre si. Desta forma, propiciamos um estudo fértil de análise das desigualdades

e das hierarquias sociais, pois, enquanto categoria de análise, temos a vantagem de propor um novo olhar sobre os paradigmas do conhecimento tradicional, não apenas acrescentando temas novos, mas também impondo “um reexame crítico das premissas e dos critérios do trabalho científico existente” (SCOTT, 1990, p. 6), juntamente com noções de classe e gênero em uma reflexão que também se propõem a incluir as visões dos oprimidos, analisando o sentido e a natureza da opressão.

## Conclusão

Contudo, analisar as pastorinhas de Parintins como espaço delimitado e de empoderamento da mulher, dando especial destaque ao protagonismo feminino de fazer o folguedo natalino, abrindo com isso frechas de poder numa sociedade historicamente ainda influenciada pelo patriarcado, nos leva a refletir sobre o papel da mulher na produção do folguedo natalino com suas tipologias e diversas ocupações. Além de analisamos as construções e significações simbólicas do lugar da mulher na sociedade parintinense a partir das pastorinhas natalinas. Isso nos permite identificarmos as protagonistas, brincantes e colaboradoras do folguedo, dando ênfase a suas histórias de vida e mostrando os bastidores dessa manifestação para que possamos evidenciar o nível de consciência dessas mulheres enquanto protagonistas sociais, apontando as formas e estratégias de organização que utilizam.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento*. São Paulo: Hucitec, Brasília: UnB, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. 11. ed. - Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2012.

BRANDÃO, C. R. *Festim dos Bruxos: Estudos Sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

CALDAS, Fabíola Lins. *Cápsula narrativa: história e usos de um conceito*. Caderno de Criação/5, 10, ano VIII, n. 26, outubro, Porto Velho, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. (Org). *Os domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FERRARI, Rosana. *O empoderamento da mulher*. Curitiba: INTERCEF, 2017. Disponível em: <<http://www.intercef.com.br/artigos/o-empoderamento-da-mulher.php>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Recorde, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

LE GOFF, J. *História e Memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Flor do não esquecimento: Cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro. In: *Educação e Realidade*. Porto Alegre. v. 16, n. 2, Jul/Dez 1990.

THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

STEARNS, Peter N. *As histórias das relações de gênero*. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

TORRES, Iraildes Caldas. (Org.). *O ethos das mulheres da floresta*. Manaus: Editora Valer/FAPEAM, 2012.

TRINDADE, Deilson do Carmo. *As benzedeadas de Parintins: rezas, práticas e simpatias*. Manaus: EDUA, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

# **HISTÓRIA ORAL, GÊNERO E PODER** **trajetória da vereadora Geminiana** **Campos Bulcão Bringel na arena política** **de Parintins, Amazonas (1950-1960)**

*Roger Kenned Repolho de Oliveira*  
*Julio Claudio da Silva*

## **Uma parintinense fazendo gênero**

Este artigo, originado de pesquisa que busca investigar o pioneirismo e o protagonismo da professora e vereadora Geminiana Campos Bulcão Bringel, versará sobre seu protagonismo feminino na atuação política na Câmara Municipal de Parintins nas décadas de 1950 e 1960. Para tanto visitamos os processos político-partidários no município de Parintins entre 1956 e 1968, no intuito de iluminar suas estratégias de resistências ao modelo patriarcal de estruturação da sociedade, nas esferas pública e política na Ilha Tupinambarana. Cotejamos os documentos da Câmara Municipal de Parintins publicados no livro *História e memória política do Município de Parintins*, para analisarmos sua trajetória política em um tempo e um espaço de poder generificado, ou seja, majoritariamente masculino. Nesse sentido visamos a recuperar aspectos de sua trajetória a partir da perspectiva das relações de gênero e de poder político, reconstruindo parte da história de Parintins.

Geminiana Campos Bulcão Bringel nasceu em Parintins no início da década de 1920. A sua data de nascimento parece ser controversa. Em alguns documentos, como o título de eleitor, há a indicação de 10 de julho de 1923<sup>9</sup>; em seu *Curriculum Vitae*, seu nascimento teria ocorrido no mesmo dia e mês do ano de 1926<sup>10</sup>. Primeira mulher eleita vereadora em Parintins, nas legislaturas entre 1954 e 1968, atuou como professora, supervisora escolar e diretora da Unidade Educacional em Parintins. Sua inserção na política de Parintins ocorreu,

9 Acervo pessoal de Geminiana Campos Bulcão Bringel/GEHA/UEA.

10 Acervo pessoal de Geminiana Campos Bulcão Bringel/GEHA/UEA.

aproximadamente duas décadas após a conquista do voto feminino no Brasil, ocorrida em 1932, quando da promulgação do Novo Código Eleitoral, e anteriormente às manifestações feministas na Europa e nos Estados Unidos na década de 1960 e no Brasil em 1970 (PINTO, 2010). Nesse sentido, a trajetória de Geminiana Bringel parece ter sido marcada por pioneirismo político e protagonismo feminista. Ao ocupar um assento na Câmara de Vereadores, adentra e atua no interior na arena do poder político local, um lócus de poder caro ao patriarcado ocidental, especialmente no Brasil, no Baixo Amazonas.

Em 1956, Geminiana Bringel iniciou sua atuação na carreira política ao assumir uma cadeira na Câmara de Vereadores de Parintins como suplente do vereador Acioly Teixeira (1956-1959). Entre 1960 e 1963 cumpriu o mandato de vereadora, sendo eleita em 1963 vice-presidente da câmara do município. Este cargo lhe permitiu assumir a Prefeitura de Parintins quando das ausências do Prefeito e do Vice-Prefeito (BUTEL et al., 2012). A motivação para a pesquisa com a temática “feminismo, gênero e poder político em Parintins” teve início no ano de 2016, no contexto do questionamento da atuação, ação e gestão de uma mulher no mais alto cargo da República brasileira. O impedimento da mais alta mandatária da República levou-me a buscar no passado da política de Parintins o lugar da mulher na política do Baixo Amazonas e do Brasil.

## **História oral e memória**

Segundo Verena Alberti (2011), história oral é uma metodologia de pesquisa e produção de fontes difundida a partir da segunda metade do século XX. A história traz novas possibilidades de estudos na história e nas ciências sociais. “Ela proporciona também perspectivas muitas vezes não encontradas em outros trabalhos históricos como depoimentos esquecidos, versões menosprezadas” (ALBERTI, 2004, p. 18).

Por ser um método de pesquisa que registra o testemunho, a experiência, a história oral aplica-se à chamada história do tempo presente, ou seja, aos eventos ocorridos no pós-Segunda Guerra Mundial (MORAES FERREIRA, 2012, p. 24).

Mas o historiador deve ter em mente que a memória vive em total função do presente e que alguns grupos fazem uso da memória para legitimar alguma característica que querem legar para a posteridade. Então cabe ao historiador uma leitura crítica da fonte oral, identificando o que a memória pretende revelar ou ocultar (POLLAK, 1992, p. 5).

Para o desenvolvimento da pesquisa que antecedeu a elaboração desse artigo, foram realizadas diversas entrevistas. Uma delas foi concedida por Ângela Reis<sup>11</sup>, filha adotiva de Geminiana Bulcão. Seu relato é rico em referências às memórias sobre a professora e vereadora e seus familiares. Outra delas diz respeito à posição social de destaque ocupada pela família de Dona Geminiana<sup>12</sup>. Outras foram realizadas com amigos, como Clotilde Cruz Valente<sup>13</sup>, cujo relato indica ter sido Geminiana sua “colega de curso na UERJ, ela era também supervisora escolar, estudamos juntas, era professora, ela também foi diretora aqui da unidade educacional de Parintins”<sup>14</sup>.

Um outro contemporâneo, Elcy Barbosa da Silva Aguiar<sup>15</sup>, possui da professora e vereadora uma memória da forma como Geminiana se portava, de como era o seu posicionamento: “era uma mulher de fibra, uma mulher política, a primeira vereadora que teve em Parintins”<sup>16</sup>. Raimunda Ribeiro da Silva<sup>17</sup> também conviveu com Dona Geminiana e a define como tendo sido “muito nossa amiga” e “amiga da mamãe”<sup>18</sup>. As memórias da atuação pública e política de Geminiana Bringel também são reveladas nos relatos de colabores como Fatima Guedes<sup>19</sup>,

11 Nasceu no interior de Parintins em 1956, filha de Maria do Carmo Rodrigues Reis e Adelson Ferreira Reis.

12 Entrevista realizada com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017.

13 Nasceu em Parintins em 04 de abril de 1947, filha de Amarilda da Cruz Valente e Carminho Valente.

14 Entrevista realizada com Clotilde da Cruz Valente no dia 1 de abril de 2017.

15 Nasceu em 17 de setembro de 1954, no Paraná do Jacaré, no município de Nhamundá, AM.

16 Entrevista realizada com Elcy Barbosa da Silva Aguiar no dia 2 de novembro de 2017.

17 Nasceu em Parintins, AM, em 9 de setembro de 1937, filha de Custódio Dutra da Silva e Antônia Ribeiro da Silva.

18 Entrevista realizada com Raimunda Ribeiro da Silva no dia 30 de novembro de 2016.

19 Nasceu na comunidade de Vila de Amazônia, Parintins, AM, em 21 de junho de 1952, filha de Olavo Guedes de Araújo e Jovertina Guedes de Araújo. Entrevista realizada em 5 de dezembro de 2016.



Geraldo Soares de Medeiros<sup>20</sup>, José Maria Pinheiro<sup>21</sup>, Orlando da Silva Rata<sup>22</sup> e Valdete Preste Pimentel<sup>23</sup>.

## **Patriarcado, história das mulheres e das relações de gênero**

Surgido junto com as civilizações, o patriarcado tem restringido a ação das mulheres desde as sociedades antigas. Mas, especificamente no caso da experiência política de mulheres na sociedade do Baixo Amazonas no século XX, como as mulheres líderes políticas lidam com a desigualdade de gênero decorrente do sistema patriarcal estruturante da sociedade ocidental? A formação do patriarcado restringiu a ação das mulheres nas sociedades antigas. Assim, sociedades agrícolas impediam as mulheres de possuírem propriedade independente de seu esposo, bem como restringiam a participação política da mulher na esfera pública. Essas sociedades justificam as desigualdades de direitos em função de uma diferença biológica entre homens e mulheres. “Culturalmente, os sistemas patriarcais enfatizavam a fragilidade das mulheres e sua inferioridade. Insistiam nos deveres domésticos e algumas vezes restringiam os direitos das mulheres a aparecerem em público” (STEARNS, 2007, p. 32, 33).

As desigualdades de gênero surgiram com a divisão sexual do trabalho e hierarquizaram as relações sociais entre homens. Embora ao longo dos tempos haja vários casos em que as mulheres têm uma participação mais ativa na sociedade, percebe-se haver, quando observado o caráter relacional, para os homens certa prevalência perante as mulheres.

A busca por entender o lugar das mulheres na esfera política de Parintins, bem como suas estratégias para desenvolver ações feministas capazes de lhes permitir protagonizarem a conquista de

---

20 Geraldo Soares de Medeiros nasceu em 24 de maio de 1934, na cidade Solano Bananeiras, PB. Entrevista realizada no dia 30 de novembro de 2016.

21 José Maria Pinheiro nasceu em 7 de março de 1945, no município de Parintins, AM. Entrevista realizada no dia 16 de junho de 2017.

22 Orlando da Silva Rata nasceu em 16 de abril de 1945 nasceu na cidade de Solano Bananeiras, Paraíba. Entrevista realizada em 16 de junho de 2017.

23 Valdete Preste Pimentel nasceu em 31 de janeiro de 1952, no município de Parintins, AM. Entrevista realizada no dia 2 de dezembro de 2016.

espaços de poder caros ao sistema de dominação patriarcal, conduz-nos ao campo de reflexão intelectual sobre a história das mulheres e as relações de gênero. A história das mulheres por muito tempo foi silenciada. “Tradicionalmente são vistas como espetadoras do teatro no qual se defrontam com seus mestres e senhores, os homens” (DEL PRIORE, 1998, p. 217). Este quadro reflete os resquícios de uma história tradicional, factual e positivista, que visava apenas aos grandes políticos e grandes acontecimentos, dando voz tão-somente aos governantes, em geral homens, colocando as mulheres num papel de invisibilidade. Essa “história positivista, a partir de fins do século XIX, provoca um recuo nessa temática, em função de seu exclusivo interesse pela história política e pelo domínio público” (SOIHET, 1997, p. 400). Em tais perspectivas, “privilegiam-se as fontes administrativas, diplomáticas e militares, nas quais as mulheres pouco aparecem” (SOIHET, 1997, p. 400).

O local atribuído às mulheres nesta historiografia reflete as desigualdades existentes na sociedade patriarcal, onde “o público identifica-se com vida política” em “oposição à vida privada” (SILVA PASSOS, 2001, p. 24).

As lacunas sobre o lugar das mulheres e o protagonismo feminino nas produções acadêmicas parecem apontar para a relevância de pesquisas sobre e compreensão do protagonismo de Geminiana Campos Bulcão Bringel, suas atuações públicas na vereança parintinense e sua inserção na Casa Legislativa de Parintins. O início de sua atuação como vereadora se deu aproximadamente vinte anos após a conquista do direito ao voto feminino e vinte anos antes da explosão feminista no Brasil, ocorrida na década de 1970. Nessa mesma década, “com a explosão do feminismo e o seu diálogo com a antropologia, a história das mentalidades e a história social rompe com o esquecimento e o silêncio sobre a mulher nesses campos de conhecimento” (DEL PRIORE, 1998, p. 220). Os avanços no campo das ciências humanas permitiram um novo perfil na historiografia, a fim de descrever os papéis femininos. “(...) chegou-se a decifrar certo número de práticas específicas que por meio de um jogo de compensações, de interferências simbólicas terminaram por esboçar os traços de uma cultura feminina sem a qual o sentido social não existira” (DEL PRIORE, 1998, p. 221).

O estudo sobre a história das mulheres não promoveu rupturas no campo, pois não proporcionou modificações na história tradicional, nem mesmo renovação nos seus métodos. “Não se tinha conseguido revolucionar a ciência histórica de dentro para fora, inscrevendo aí uma diferença sexual que fosse além das funções e papéis codificados pelas sociedades masculinas” (DEL PRIORE, 1998, p. 223). Tal defasagem levou os historiadores a buscarem novas formas de análise. Isso ocorreu pelo menos por duas razões, a saber: “a proliferação de estudos de caso na história das mulheres (...) [e os] limites das abordagens descritivas” (SCOTT, 1989, p. 5). A primeira “parece exigir uma perspectiva sintética que possa explicar as continuidades e descontinuidades e dar conta das desigualdades persistentes, mas também das experiências sociais radicalmente diferentes”. Já a segunda “não [questiona] os conceitos dominantes no seio da disciplina ou pelo menos não os [questiona] de forma a abalar o seu poder e talvez transformá-los” (SCOTT, 1989, p. 5). Tais perspectivas levaram a um maior reconhecimento dos protagonismos de mulheres.

Houve a necessidade de um estudo que trouxesse essas contribuições não elucidadas pela história das mulheres. O uso da categoria “gênero” trouxe consigo uma contribuição teórica muito significativa ao considerar as desigualdades presentes na relação entre homem e mulher. Por meio dela, “foi possível trabalhar diversas inter-relações entre homens e mulheres, mostrando o poder não só que se realizava na dominação de homens sobre mulheres, mas também de mulheres sobre homens e homens sobre homens” (CAMPOS, 2008, p. 64). Ela se afasta da política do feminismo, e o seu uso não implica necessariamente a tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem mesmo designa a parte lesada (e até agora invisível). Enquanto o termo “história das mulheres” revela a sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais) que as mulheres são sujeitos históricos legítimos, o “gênero” inclui as mulheres sem as nomear e parece assim não se constituir em uma ameaça crítica (SCOTT, 1989, p. 6).

## Protagonismo e feminismo nas lutas por espaço no cenário público e político

Micheli Rabelo de Souza (2016) situa na segunda metade do século XIX o primeiro momento do feminismo no Brasil, quando se deram as primeiras manifestações a favor do voto feminino. Contudo tal direito ao voto só foi obtido em 1932 e consolidado em 1934, através do novo Código Eleitoral Brasileiro. O segundo momento do feminismo no Brasil, também chamado de segunda onda, deu-se no regime militar após 1964 e foi marcado pela resistência ao regime e pela luta contra a predominância dos homens nos espaços de liderança.

Durante a última década do século XX, o movimento feminista seguiu uma tendência de profissionalização através das Organizações Não Governamentais (ONGs), que focavam mais na ação unida ao Estado com o intuito de aprovar medidas protetoras que incluíssem as mulheres e em busca de mais espaço voltado à participação política. As questões mais discutidas nesse período eram a luta contra a violência contra a mulher (PINTO, p. 17).

Mas, especificamente no caso da experiência política de mulheres na sociedade do Baixo Amazonas no século XX, uma questão se apresenta: como as mulheres educadoras, líderes políticas lidaram com a desigualdade de gênero característica da sociedade patriarcal? Como suas lutas e estratégias de resistências se inscrevem na história no Baixo?

A dissertação de Michele Rabelo de Souza pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia em 2016, intitulada *A presença da mulher na política: o protagonismo de Eunice Michiles no Senado Federal*, tem o intuito de verificar a participação das mulheres na política representativa no Brasil, dando ênfase ao protagonismo da ex-senadora Eunice Michiles e a seus projetos voltados para as mulheres e trazendo algumas conquistas obtidas pelas mulheres até então, conquistas essas que contribuíram para a participação das mulheres nesse ambiente ocupado por homens. Traz também as implicações do contexto da época, no final do regime, já na década de 1970, quando Michiles se filia ao partido ARENA para imprimir a este uma imagem de modernidade. Utilizando entrevistas com mulheres que trabalharam com a ex-senadora, parlamentares,

representantes de movimento feminista e pesquisadores da temática de gênero, que emitiram suas opiniões em relação ao protagonismo da ex-senadora, a autora, através das análises dessas entrevistas e cruzamento de informações sobre política partidária, movimentos feministas e conjuntura da época, conclui que, enquanto não houver mudanças significativas no sistema político brasileiro e nas estruturas dos partidos, as mulheres não conseguirão numericamente espaço político.

No Brasil a representatividade feminina na política partidária parece ser marcada por fortes restrições, reflexo do nosso sistema patriarcal e das desigualdades de gênero. Uma evidência empírica parece residir no esforço normativo, fruto das pressões dos movimentos feministas, na legislação que ordena o regime de eleição partidária no país. A Lei nº 9.504/97 estabeleceu as normas para eleição e prevê, no seu artigo 10, parágrafo 3º, a determinação de que os partidos e/ou coligações devam preencher, na oferta de candidaturas para eleições proporcionais, o mínimo de 30% e o máximo de 70% de representantes de cada sexo<sup>24</sup>. Dezoito anos depois da lei que estabelece as cotas de gênero nas candidaturas para os pleitos proporcionais, o Tribunal Superior Eleitoral reforça a observância da legislação supracitada, através da Resolução nº 23.455/2015 do TSE<sup>25</sup>.

Os dois dispositivos, o legal e o jurídico, parecem indicar a resistência ou as dificuldades para garantir a representatividade das mulheres na arena político-partidária brasileira no final do século XX e nas primeiras décadas do século XXI. Face a esses desafios, cabe ao pesquisador iluminar e analisar como se deram as lutas das mulheres no Baixo Amazonas. Quais foram as suas estratégias para romper com as desigualdades de gênero expressas em um espaço fortemente generificado, a casa parlamentar de Parintins, entre 1956 e 1968? Considerando aspectos culturais presentes na pluralidade amazônica, importa iluminar quais foram as estratégias de resistência

---

24 PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9504.htm)>. Acesso em: 06 maio 2018.

25 TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. Resolução nº 23.455, de 15 de dezembro de 2015. Disponível em: <<http://www.tse.jus.br/legislacao-tse/res/2015/RES234552015.htm>>. Acesso em: 06 maio 2018.



ao modelo patriarcal estruturante da sociedade brasileira e vivenciado nas experiências políticas da Ilha Tupinambarana.

## Uma trajetória política emblemática

Geminiana Bringel tornou-se a primeira mulher vereadora da Câmara Municipal de Parintins em 1956. Parte das experiências da sua vereança estão registradas no livro *História e memória política do Município de Parintins* (LARICE BUTEL, 2012). Em 1º de junho de 1956, Geminiana Bulcão comenta o projeto de lei do então vereador Odovaldo Ferreira Novo, propondo a mudança do nome da praça da Matriz, conhecida como Praça do Sagrado, para Praça Padre Torquato.

Em sua justificativa, a vereadora ressalta ter sido o padre quem elaborou o projeto que deu origem à Lei nº 75, de 14 de dezembro de 1857, criando a cadeira do ensino primário para o sexo feminino<sup>26</sup>. A leitura da vereadora nos sugere que, muito provavelmente, Geminiana Bringel teria consciência do papel da educação feminina como instrumento útil e eficaz no processo de conquista e ampliação de espaço na sociedade parintinense, vale sublinhar no século XIX. Em 1957, devido à reestruturação da comissão técnica, ela participou como membro da Comissão de Finanças e Orçamento e membro da Comissão de Redação Final da Câmara Municipal. Em 1958 assumiu o cargo de Raymundo Djard Vieira após ele pedir licença por 60 dias<sup>27</sup>.

Em 1961, Geminiana assumiu uma cadeira na vereança, não mais decorrente da condição de suplente, mas em função do voto direto de seus eleitores. Ao longo de seus mandatos, foi membro de várias comissões<sup>28</sup>. Um dos livros de atas<sup>29</sup> mostra seu posicionamento político em relação a um importante personagem histórico de Parintins da segunda metade do século XX, o vereador José Pedro Faria.

No dia 5 de maio de 1961, Geminiana apresentou o projeto de lei que conferiu o título de Cidadão de Parintins a Dom Arcângelo Cérqua.

26 Livro de Atas de 1956-58, p. 49, verso do livro.

27 História e memória política do município de Parintins: 1ª legislatura de 1947 a 1951. Larice Butel [et al.]. Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2011, p. 149.

28 Livro de Atas 1962-64.

29 Livro de Atas de 1962-64, p. 2, verso três.

Nascido em Giugliano, Província de Nápoles, Diocese de Avers, no dia 2 de janeiro de 1917, filho de Antônio Cérqua e Maria Assunta Cecere, Dom Arcângelo ingressou no Seminário Menor de Ducenta em 13 de outubro de 1930. Formou-se padre do PIME para trabalhar nas missões estrangeiras; recebeu a batina, a tonsura, as ordens menores e por fim o Diaconato e o Presbiterato. Em fevereiro de 1948, Pe. Arcângelo recebeu o crucifixo de missionário e foi enviado ao Brasil. No dia 29 de maio de 1948, chegou a Macapá em companhia de Dom Anselmo Pietrulla, Bispo de Santarém, e foi empossado vigário de Macapá. No dia 13 de novembro de 1955, chegou a Parintins. No dia 15 de março de 1956, Pe. Arcângelo foi nomeado Administrador Apostólico da Prelazia de Parintins e no dia 1º de maio foi empossado por Dom Alberto Ramos. No dia 3 de fevereiro de 1961, Monsenhor Arcângelo foi nomeado Bispo Prelado de Parintins. Em 1962, Dom Arcângelo começou a construir a atual Catedral de Nossa Senhora do Carmo de Parintins e também nesse ano participou do Concílio Vaticano II, bem como nas sessões seguintes até 1965. No dia 5 de julho de 1988, Dom Arcângelo renunciou à Diocese de Parintins, passando a ser Bispo emérito. Faleceu na Itália no dia 21 de fevereiro de 1990<sup>30</sup>. Ainda está por ser investigada qual foi a posição de Dom Arcangelo quanto à inserção na esfera pública e política de uma mulher como dona Geminiana Bringel, assim como a percepção dos membros da Igreja Católica em relação a esse tema<sup>31</sup>. Uma das atas registra o requerimento verbal da vereadora Geminiana para que haja uma revisão do serviço elétrico; seu discurso tem o tom de protesto<sup>32</sup>. Mais tarde o prefeito José Esteves, segundo o livro de ata, compra com recursos próprios um motor de luz para a cidade<sup>33</sup>.

No último ano da quarta legislatura, em 1963, Geminiana foi eleita vice-presidente da Câmara. Durante sua participação na quarta legislatura, sempre pediu revisão dos serviços elétricos da cidade

---

30 REVISTA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO CARMO PADROEIRA DE PARINTINS. Parintins, Amazonas: 2005.

31 REVISTA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO CARMO PADROEIRA DE PARINTINS. Parintins, Amazonas: 2005.

32 Livro de Atas 1960-62, p. 87.

33 História e memória política do município de Parintins: 1ª legislatura de 1947 a 1951. Larice Butel [et al.]. Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2011.



e cobrava fiscalização nas feiras. Foi presidente da Comissão de Redação Final em 1961 e da Comissão de Finanças e Orçamento em 1963. Reeleita em 1963 para o mandato de 1964-1968, assumiu um terceiro mandato parlamentar. Nesse período, foi a vereadora que mais se posicionou contra o valor do preço da carne no município, e o modo como esta sendo gerida pelo prefeito, a verba pública. Defendeu a distribuição de água para as áreas mais distantes do centro da cidade, a pavimentação das ruas da cidade e a questão da falta de eletricidade em alguns lugares da cidade<sup>34</sup>.

Na quinta legislatura, Geminiana Bulcão assumiu a presidência da câmara após vencer por cinco votos, sendo a primeira mulher a ocupar a Presidência da Câmara<sup>35</sup>. Nessa mesma legislação, assumiu como prefeita o lugar do prefeito Raymundo Djard Vieira, como evidenciado nos livros de atas<sup>36</sup>. Este item é um dos fatos mais citados nos processos de construção de memória dos colaboradores, na trajetória da Professora e Vereadora Geminiana Campos Bringel. Ainda que sua ocupação tenha sido provisória, tal evento a situa no lócus de primeira prefeita da cidade, segundo os relatos dos colaboradores Raimunda Ribeiro da Silva<sup>37</sup>, Geraldo Medeiros<sup>38</sup> e Ângela Reis<sup>39</sup>, concedidos em locais e ocasiões distintas. “Ela ganhou para vereadora; ela foi uma que assumiu a prefeitura também na ausência do prefeito; ela foi presidente da câmara, que era o sonho dela”<sup>40</sup>. O relato de Dona Raimunda Ribeiro também recupera a memória do “período que ela foi presidente” da Câmara e Prefeita “em exercício”<sup>41</sup>. E o senhor

---

34 História e Memória Política do Município de Parintins. Larice Butel [et al.]. Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2012.

35 História e Memória Política do Município de Parintins / Irian Butel; Larice Butel; Jucielle Cursino. – Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2012, p. 26.

36 Livro de Atas 64/69, p. 179.

37 Entrevista por Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva realizada no dia 30 de novembro de 2016.

38 Entrevista realizada no dia 30 de novembro de 2016.

39 Entrevista realizada por Roger Kenned Repolho de Oliveira com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017 em seu escritório de trabalho.

40 Entrevista realizada por Roger Kenned Repolho de Oliveira com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017 em seu escritório.

41 Entrevista realizada por Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com Raimunda Ribeiro no dia 30 de novembro de 2016 em sua residência.

Geraldo Soares de Medeiros, que lhe foi colega na Câmara Municipal de Parintins, relembra: “Ela foi a primeira vereadora de Parintins e a primeira mulher prefeita em exercício. Ela ocupou a prefeitura sem ser eleita, mas ela ocupou várias vezes”<sup>42</sup>.

Acompanhar a trajetória política de Geminiana Bulcão permite-nos estabelecer conexões preciosas entre a História Política Local e a Nacional. Um dos eventos mais memorados entre os entrevistados, sobre a atuação política de Geminiana Campos Bulcão Bringel, foi o fato de ter acompanhado o anticandidato à Presidência da República, Ulysses Guimarães, em sua viagem ao Amazonas, especialmente, a Parintins. Provavelmente a viagem se deu entre 1973 e 1974, pois a eleição no colégio eleitoral ocorreu em 15 de março de 1974<sup>43</sup>.

Tal evento ficou marcado na memória de muitas pessoas do município. “Esse evento ficou na minha mente, sabe? Porque a gente pôde ouvir um cara diferente, com ideias diferentes. E daquelas ideias que a gente fazia aqui em Parintins, revelava daquela ação dele, eu não esqueço nunca isso aí”<sup>44</sup>. Muito provavelmente o senhor José Maria Pinheiros faz menção às ideias apresentadas pelo anticandidato à Presidência da República em viagens por todo o Brasil. A oposição à Ditadura Civil-Militar parece ter sido o ponto de conexão entre Ulysses Guimarães e Geminiana Bringel. Segundo o relato de dona Fátima Guedes, “ela pertencia a esse partido [MDB], ela se trazia, ela se colocava contra a lógica da ditadura militar”<sup>45</sup>.

Ulysses Silveira Guimarães nasceu em Rio Claro (SP) no dia 6 de outubro de 1916, filho de Ataliba Silveira Guimarães, coletor federal, e de Amélia Correia Fontes Guimarães, professora primária. Fez os primeiros estudos em sua cidade natal, tendo cursado posteriormente

---

42 Entrevista realizada por Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com Geraldo Soares de Medeiros no dia 30 de novembro de 2016 em sua residência.

43 Título de Eleitor e Curriculum Vitae. In: Acervo Privado de Geminiana Campos Bulcão Bringel.

44 Entrevista realizada por Roger Kenned por Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com José Maria Pinheiro no dia 16 de junho de 2017 em sua residência.

45 Entrevista realizada por Roger Kenned repolho e Julio Claudio da Silva com Fátima Guedes no dia 5 de dezembro de 2016 em sua residência.

o secundário no Grupo Escolar de Lins (SP). Em 1932, diplomou-se professor primário pela Escola Normal Livre de Lins. Aperfeiçoou seus estudos em São Paulo, no Instituto de Educação Caetano de Campos. Na capital paulista, ministrou aulas particulares e integrou o corpo docente de vários ginásios, lecionando latim e história. Paralelamente, frequentou a Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), em que foi presidente da Associação Acadêmica Álvares de Azevedo e participou das atividades do Centro Acadêmico 11 de Agosto. Em julho de 1940, elegeu-se primeiro vice-presidente da União Nacional dos Estudantes (UNE). Exerceu a advocacia em São Paulo, especializando-se em direito tributário. Em 1945, no processo de redemocratização do país, Ulysses ingressou no Partido Social Democrático (PSD), em que permaneceria até a sua extinção em 1965. Foi deputado federal de São Paulo em 1951-1961; Ministro da Indústria e Comércio em 1961-1962; novamente deputado federal de São Paulo em 1962-1992; e deputado constituinte em 1987-1988.

Ingrid Corrêa, na dissertação *Ulysses Guimarães: trajetória política de um liberal-democrata na luta contra a ditadura militar (1971-1984)*, menciona que o jornal *O Globo* noticiou a cobertura da I Convenção Nacional Extraordinária do MDB, ocorrida no Plenário do Senado Federal em 22 de setembro de 1973. Na ocasião, Ulysses Guimarães, então presidente do partido, foi indicado a postular a vaga de Presidente da República, tendo como vice-presidente o jornalista Barbosa Lima Sobrinho (SILVA, 2001, p. 37).

A visita de Ulysses Guimarães a Parintins emergiu no processo de construção de memória de vários colaboradores. Segundo o senhor Geraldo Medeiros, o Doutor Ulysses teria sido recebido por Geminiana: “Foi em 68 e 69”<sup>46</sup>. O processo de construção de memória do senhor Medeiros não é preciso quanto à data de visita, mas é um dos indícios de sua ocorrência. O evento memorável é também citado por outro colaborador, José Maria Pinheiro: “Ela e o partido conseguiu trazer em Parintins o Ulysses Guimarães pra fazer um comício à noite, né, tudo programado, movimentação bacana, o MDB estava com aquela

---

46 Entrevista realizada por Roger Kenned Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com Geraldo Soares Medeiros no dia 30 de novembro de 2016 em sua residência.

música ‘MDB, MDB, MDB’, aí preparamos o comício”<sup>47</sup>. Ângela Reis também possui memórias desse ocorrido: “Ela fez um jantar, hoje aí, no centro da praça do Cristo Redentor, aí onde era a Câmara”<sup>48</sup>, e acrescenta a sua participação em um dos jantares feito por Geminiana: “Nós fomos para lá pra ajudar a servir”<sup>49</sup>.

Através de alguns relatos, podemos encontrar evidências de sua experiência com a desigualdade de gênero durante sua vereança, como no de Ângela Reis, que nos mostra que havia uma maneira para se vestir e frequentar determinados espaços imposta à mulher, que, caso não obedecesse, era punida.

Olha, ela foi a primeira mulher que usou calça comprida aqui em Parintins, né? Então, como o povo viu isso como afronta para sociedade, e com isso ela foi excomungada pelo bispo, né? Ela foi proibida de entrar na igreja, então ela passou muito tempo afastada da igreja; não que ela não fosse, né? Ela temia a Deus, ela era católica, mas com isso ela deixou de ir à igreja<sup>50</sup>.

Segundo José Maria Pinheiro:

Inventaram um discurso muito triste que diziam assim – ela nunca disse isso né? –, que ela dizia. “É, vocês metem o pau na Geminiana aqui, vocês metem por quê? Venham meter o pau pela frente”. Sabe, aí o pessoal inventou esse discurso pra tentar diminuí-la como mulher; era muito difícil, ela enfrentou muita dificuldade aqui em Parintins<sup>51</sup>.

---

47 Entrevista realizada por Roger Kennedy Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com José Maria Pinheiro no dia 16 de junho de 2017 em sua residência.

48 Entrevista realizada por Roger Kennedy Repolho de Oliveira com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017 em seu escritório de trabalho.

49 Entrevista realizada por Roger Kennedy Repolho de Oliveira com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017 em seu escritório de trabalho.

50 Entrevista realizada por Roger Kennedy Repolho de Oliveira com Ângela Reis no dia 6 de novembro de 2017 em seu escritório de trabalho.

51 Entrevista realizada por Roger Kennedy Repolho de Oliveira e Julio Claudio da Silva com José Maria Pinheiro no dia 16 de junho de 2017 em sua residência.

Trata-se de memória compartilhada que testemunha de discursos pejorativos para desqualificar Geminiana Bringel. É possível que o diálogo ou os termos adotados pela prefeita e vereadora não sejam exatamente esses. Contudo, a memória compartilhada por pelo menos três colaboradores indica terem sido adotadas estratégias discursivas em relação à vereança de dona Geminiana.

## **Considerações finais**

Este investimento de pesquisa propôs mostrar os vários nexos entre o local e o nacional, em diálogo com a historiografia dedicada aos estudos da história das mulheres, das relações de gênero e da história política, e nos trouxe a ver o lugar da mulher a forma como foi conduzido esse processo, trazendo contribuições para o estudo do protagonismo político-partidário da mulher no município de Parintins. Os nexos dessas dimensões da história estão postos na memória dos contemporâneos do protagonismo político das personagens da pesquisa que deu origem a este artigo. Assim, percebemos o protagonismo feminino no espaço público e político em Parintins através da trajetória de Geminiana Campos Bulcão Bringel, reveladora do lugar da mulher nesse período e nos espaços generificados do município. Bem como as suas estratégias, para deslocar-se do espaço privado e inserir-se na arena pública, a Câmara de vereadores de Parintins, o lócus da política, das desigualdades de gênero e do patriarcado.

Após buscar por resquícios que mostrem onde estavam as mulheres na política de Parintins nas décadas de 1950 e 1960 e analisá-los, podemos enxergar a inserção de Geminiana Bulcão na política local: ela rompe com o patriarcado e com as desigualdades de gênero e faz alianças com grandes nomes do meio político; liga a cidade ao contexto nacional; exerce influência em discussões amplas e complexas, que se dão a partir da sua intervenção; e mostra seu caráter político e sua percepção estratégica para se envolver no meio de sua teia de relações para se manter na arena pública.

Isso nos leva a compreender que ainda falta muito para a mulher se estabelecer nos espaços públicos e políticos. Através deste estudo

percebemos que no município de Parintins o passo para as primeiras movimentações que possibilitem o rompimento das desigualdades de gênero, do regime patriarcal e da generificação dos espaços já foi dado, por Geminiana e muitas outras que vieram após as suas lutas por conquista de espaço, e que esse protagonismo ainda pode ser visto através das memórias locais, documentos até então não estudados e relatos pouco ouvidos.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 155-202.

BUTEL, Irian; BUTEL, Larice; CURSINO, Jucielle (Org.) *História e memória política do Município de Parintins*. Parintins: Câmara Municipal de Parintins, 2012.

CAMPOS, Heloísa Lara. Gênero, desenvolvimento e a universidade na Amazônia. In: NORONHA, Nelson Matos; ATHIAS, Renato (Org.). *Ciências e saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gêneros e etnias*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008. p. 150-168.

CORRÊA, Ingrid da Silva Mendonça. *Ulysses Guimarães: trajetória política de um liberal-democrata na luta na luta contra a ditadura militar (1971-1984)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

PASSOS, Elizabete Silva. As políticas e os saberes: a construção do gênero nas universidades do Norte e Nordeste e as repercussões



nos campos social e político. In: *Os Saberes e os Poderes das mulheres: a construção do gênero.*/Ferreira, Mary - Álvares, Maria Luzia Miranda Alves, Eunice Ferreira dos Santos, organizadores - São Luís: EDUFMA/ Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa Mulher, Cidade e Relações de Gênero; Salvador: REDOR, 2001. p. 21-40.

PINTO, Regina Céli Jardim. Feminismo, história e poder. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

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

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: SOS Corpo, 1991.

SOIHET, Rachel. Emergência da Pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, n. 54, 2007, p. 281-300.

SOIHET, Rachel. Mulheres como objeto da história, in: *História das mulheres, domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*/Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas (orgs.). - Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 399-429.

SOUZA, Michelle. *A presença da mulher na política: o protagonismo de Eunice Michiles no Senado Federal*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus: PPGSCA-UFAM, Manaus. 2016.

STEARNS, P. N. *História das relações de gênero*. Tradução Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.



# TECENDO OS PONTOS PARA A CONSTRUÇÃO DAS FONTES gênero e artesanato na comunidade tradicional São Paulo de Valéria, Amazonas

*Naia Maria Guerreiro Dias  
Iraildes Caldas Torres*

## Serra de Parintins, região de Valéria/AM: localização e processos socioculturais

Serra de Parintins é uma localidade amazônica situada na divisa do Estado do Amazonas com o Pará. Também é conhecida como região Valéria. Integram o complexo territorial as comunidades de São Paulo, Santa Rita de Cássia, Betel, Bete Semes e Samaria. Considerando como ponto de partida a “Boca”<sup>52</sup> da Valéria/AM, seguindo em direção à cidade de Parintins/AM, a duração da viagem realizada a barco de recreio movido a diesel, totaliza 4h30min e de lancha/voadeira 1h40min.



Figura 1: Mapa da Serra de Parintins, região de Valéria organizado por Thiago Godinho – Gráfica e Editora João XXIII, a partir de imagens do Google Maps e pesquisa de campo de Naia Dias, janeiro de 2016.

52 Nas comunidades tradicionais, há o costume de identificar pequenos braços de rio como “Boca”, porque estes dão acesso a lugares maiores, como lagos ou rios (ALMEIDA, 2007).

Os moradores locais utilizam como meio de transporte para se dirigir até a sede do município de Parintins, além dos barcos de recreio, os rabetas, garités, voadeiras, etc. E alguns trafegam pela estrada do assentamento que liga a Valéria a Vila Amazônia através de moto, ônibus ou bicicleta. E de lá adentram na lancha que realiza trajetos cotidianos da Vila Amazônia até Parintins. Tal rotina ocorre durante o ano todo.

A região é fortemente marcada pela presença de locais de vestígios arqueológicos, onde parte dos artefatos está exposta a céu aberto e parte encontra-se sob o solo. Em razão do paisagismo natural e cultural, a localidade tornou-se um dos atrativos turísticos do Baixo Amazonas seja para roteiros nacionais ou internacionais desde a década de 1970, de acordo com relatos de moradores mais antigos da comunidade.

## **Recorte Histórico da Comunidade Tradicional São Paulo de Valéria, Parintins-Amazonas**

São Paulo é uma comunidade tradicional pertencente à Região de Valéria, zona rural do município de Parintins-Amazonas, chamada também pelos moradores locais de “Boca”<sup>53</sup>. Está assentada no sítio arqueológico de terra preta de índio catalogado por Hilbert e Hilbert em 1975, os quais o identificaram como AM-PT-02.

Por toda a extensão do sítio arqueológico da região de Valéria/AM encontram-se diversas vasilhas e fragmentos cerâmicos – vasos, machado de pedra em pequena quantidade e muiraquitãs – os quais estão associados à arqueologia *konduri* (HILBERT e HILBERT, 1975; LIMA et al. 2013). Porém, a falta de documentos históricos sobre a ocupação da área de Valéria dificulta estipular com precisão quais foram os grupos indígenas que ocuparam a região em períodos diversos.

Na literatura sobre a região de Valéria, não há confirmação eficiente sobre povos que legaram os vestígios, o que contribui para hipóteses relacionadas à presença de índios Aratu, Apoicuitara, Godui, Yara e Curiató – que posteriormente foram subjugados pelos Tupinambás (CERQUA, 2009, SILVA et al. 2009).

<sup>53</sup> Nas comunidades tradicionais há o costume de identificar pequenos braços de rio como “Boca”, porque estes dão acesso a lugares maiores, como lagos ou rios (ALMEIDA, 2007).

Sabe-se até o momento que artefatos arqueológicos afloram por toda a área da Valéria, indicando que foi ocupada por um grande número de habitantes e que faz parte de sua cultura local. Isso sugere que a cada momento da ocupação territorial as pessoas tendem a apresentar determinada relação com o ambiente em função de seu modo de vida e seus aspectos socioculturais.

O morador Heraldo, acredita que “aqui nessas terras devem ter morado muitos índios porque o que a gente acha aqui é muita coisa, muito dessas vasilhas que os antigos moradores faziam [se acha]. Agora, quem eram eles? Ainda não sei ao certo, mas deixaram seu legado pra gente, principalmente na arte” (Artesão, morador de São Paulo, entrevista, realizada em abril, 2016).

O conteúdo expresso na fala do artesão sobre o legado, que no caso é a produção artesanal, indica que há uma relação de pertencimento com o sítio, apesar da lacuna sobre os primeiros habitantes da região. Isso leva a crer que estes elementos são formadores de uma identidade coletiva e socioterritorial da comunidade, sendo a partir dela que as relações vão se estabelecendo nesse espaço e os indivíduos vão atribuindo significados às coisas.

Sobre o processo de consolidação da Comunidade São Paulo consta no livro de Ata de reuniões Comunitárias nº 001, folha nº 02, que ela foi fundada em 1972, composta por 18 famílias, que se reuniram para legitimar o lugar que estavam vivendo a alguns anos, chamado por eles de núcleo. O processo de organização da comunidade perpassou por diferentes etapas, como i) a busca pelo reconhecimento, ii) o sentimento de pertencimento e iii) a formação identitária. Além disso, o papel social dos indivíduos envolvidos em grupos religiosos como a catequese, a congregação mariana, os ministérios e outros atrelados ao anseio coletivo impulsionaram a criação da comunidade.

O processo de institucionalização da comunidade foi gradativo. Mas o fator preponderante foi a ação coletiva das famílias que ali se fixaram e passaram a ter com o socioambiente diferentes relações, vindo a construir representações sociais que, segundo Moscovici (2003), passam a expressar a relação que o sujeito tem com o mundo que ele conhece e ao mesmo tempo elas o situam nesse mundo, expressando o seu valor simbólico.

Atualmente, residem na comunidade 38 famílias, moradoras de casas construídas de madeira e assoalho devido ao fenômeno da enchente e vazante – já que a comunidade foi assentada na base da serra, onde a terra é de várzea. Tem uma igreja católica, uma escola construída em alvenaria, que ficam na área mais alta. Tem um barracão de madeira que eles denominam de Centro Social, o qual serve para fazer reuniões comunitárias, recepcionar visitantes no local, realizar os encontros da Associação de Artesãos (ARTESAMPA), a qual foi fundada em 2003 por um grupo de mulheres que se organizaram no intuito de legitimar seu ofício, entre outras atividades que os comunitários desenvolvem ao longo do ano.

A compreensão acerca da maneira como moradores se organizam nos aspectos político, religioso, econômico, cultural e educacional permitiu a visualização de mecanismos utilizados cotidianamente. A comunidade segue princípios ou regras que possibilitam a vida em coletividade e sendo São Paulo uma comunidade católica seus habitantes seguem normas sociais expressas e definidas pela Prelazia em um Estatuto, no qual segundo Cerqua (2009, p. 154), está definido que “[...] a comunidade é orientada pela paróquia e é dirigida por uma diretoria, composta de presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro, cujo pleito tem a duração de dois anos”. Isso demonstra que o modo de vida local segue parâmetros em comum acordo com a coletividade religiosa, tendo representação que responde a interesses não apenas de comunitários.

A questão administrativa da comunidade é tratada nesse âmbito e o presidente atua em todas as esferas, religiosas, econômicas, sociais, educacionais etc. O engajamento tem sido fundamental para a obtenção de melhorias para o local, e os reflexos disso se dão no cotidiano dos moradores de São Paulo/AM, onde são realizadas atividades diversificadas, como por exemplo: a pesca, caça, agricultura, pecuária, a produção artesanal e o turismo sazonal.

A atividade turística local, apesar de sazonal, tem concorrido para que moradores se dediquem a produzir diversas peças artesanais, e para dar ênfase ao sítio em que residem, as mulheres realizam oficina de produção de réplicas de peças arqueológicas encontradas no local, as quais são aceitas e vendidas a turistas, sejam nacionais ou internacionais.

## *Mulheres artesãs e divisão sexual do trabalho artesanal em São Paulo de Valéria, Amazonas*

O artesanato é uma atividade econômica e cultural que vem se apresentando com muita força nesses tempos de globalização, demarcando as especificidades e características de cada lugar. Para Canline (1983, p. 51), “o artesanato, elemento da cultura material, apresenta-se como uma complexa composição, abrangendo uma multiplicidade de fenômenos sociais que traduzem uma apropriação desigual, real e simbólica da história vivenciada e construída por um povo”.

No Brasil, por exemplo, a arte e a cultura têm grandes influências dos povos nativos e colonizadores, em que pese que seus produtos artesanais estão sempre evidenciando essa diversidade cultural e apesar do crescimento industrial, o trabalho manual se faz presente.

Embasado nos pressupostos elaborados pelo Ministro do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, sobre as Bases Conceituais do artesanato brasileiro entende-se artesanato como: “toda a produção resultante da transformação de matérias-primas, com predominância manual, por indivíduo que detenha o domínio integral de uma ou mais técnicas, aliando criatividade, habilidade e valor cultural [...]” (BRASIL, 2012, p. 12).

O trabalho na produção de artesanato é uma prática que vem sendo passada de geração a geração, em que avós e pais vão ensinando aos mais novos o ofício de tecer, tear, esculpir, bordar, enfim os saberes e fazeres que lhes conferem tamanha singularidade. E nesse universo participam tanto homens como mulheres que ao longo do processo histórico vêm produzindo artesanatos de diferentes maneiras e expressões culturais.

Compreende-se por cultura os sistemas de significados, os valores, crenças, práticas e costumes; modos de viver e visões de mundo que orientam e dão sentido a existência individual e coletiva. Para Geertz (1989, p. 4), a cultura é “essencialmente semiótica, é interpretativa”, é uma teia de significados, ou seja, é uma tecedura. Tecedura de sentido semelhante à de Max Weber em que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu.

Nossa questão investigativa partiu das seguintes indagações: i) As mulheres artesãs de Valéria encontraram na arte uma nova tessitura para sua vida?; ii) O seu ofício de artesã impulsionou a protagonismo feminino nesse contexto rural?; iii) Em que medida a arte tem contribuído para ressignificar suas vidas?

Os dados obtidos na pesquisa de campo apontam que as mulheres artesãs associam seus afazeres domésticos com a produção artesanal diversificada, voltada para a aquisição de um meio de subsistência. Dentre os perfis de artesãs encontram-se as tecelãs, rendeiras, ceramistas, costureiras, as quais produzem artesanatos para diferentes formas de uso, podem ser para decoração, adornos, acessórios, lúdico, para cozinha ou serviços domésticos etc.

Nessa localidade, o artesanato é uma atividade que tanto homens quanto mulheres trabalham, orientados por critérios correspondentes à divisão sexual do trabalho. Kergoat (2003, p. 55) pondera que: “[...] a forma de divisão do trabalho social é decorrente das relações sociais de sexo; essa forma é adaptada historicamente e a cada sociedade...”. O modo pelo qual se define as divisões sexuais do trabalho na Valéria não foge a essa compreensão, pois a prática de trabalho das pessoas que ali residem não foram definidos pelo biológico, mas historicamente construído acompanhando a dinâmica de cada tempo.

No processo de produção das vasilhas de barro, além da divisão sexual - da qual só as mulheres participam-, há o simbolismo acerca do local, a hora e quem deve estar presente no momento da produção, existe todo um cuidado para que as louças não quebrem ou possam ser bem cozidas. Para Levi-Strauss (1985), a produção artesanal das vasilhas de cerâmica feita de argila está imbuída de simbolismo e somente a mulher confecciona devido à relação que ela tem com a terra, pois ambas podem gerar a vida.

A esse respeito Torres (2012) pondera que na relação de afetividade entre as mulheres e a argila aparece o simbólico entrelaçado com as relações de gênero. Tanto a terra (argila) quanto a mulher (feminina), são geradoras de vida e responsáveis em parte pelo equilíbrio do planeta (TORRES, 2012).

As mulheres na Valéria fazem diversificados artesanatos, além das louças de barro. Elas aproveitam as sementes de plantas diversas,



as palhas, cipó, etc, para fazerem colar, pulseira, brincos e até mesmo adereços para ornamentar a casa, a igreja e até as catatumbas de seus entes queridos. Fazem também os materiais para uso no trabalho da mandioca, tece o tipiti, peneira, paneiro, reaproveitam diversos materiais que seriam descartados ao lixo. Sabem da importância de cuidar do meio ambiente para a geração futura. Em relação ao trabalho artesanal com entalho em madeira, são os homens a maioria que executa essa atividade, mas as mulheres também participam na fase do acabamento.

Na entrevista realizada com as artesãs tornou-se possível identificar em suas narrativas diversas versões sobre como seu ofício foi sendo construído. Para dona Chiquinha, a prática de fazer louças de cerâmica foi ensinada por uma das mulheres que deu origem ao nome do lugar, a senhora Valéria, e foi perpassando gerações. Outros tipos de artesanato eram os mais velhos tanto homens quanto mulheres que ensinaram a identificar e selecionar o material a ser utilizado para fazer o tipiti, tupé, peneira, paneiro, abanador, japá, cestos, o artesanato em madeira etc.

Minha mãe aprendeu com a minha avó a escolher o melhor barro para fazer as vasilhas, a coletar o arumã, o cipó de morta, ou outros tipos de cipó que tem aqui nas matas, nos igapós perto da Valéria para fazer os artesanatos. No início era só para nossa casa, depois, fomos fazendo para outras famílias que encomendavam em troca de serviços no roçado, nos puxiruns, ou até mesmo faziam o pagamento com o produto da roça, como farinha, beiju, a tapioca... (Dona Chiquinha, 88 anos. Entrevista, 2017).

O trabalho com o artesanato expressado na fala da artesã estava voltado inicialmente para a subsistência da família, mas com o passar do tempo seus artesanatos foram ganhando outra dimensão passando a ser utilizado como um produto de troca de serviços realizado através de uma prática comum na zona rural do interior do Estado do Amazonas, que é o puxirum surgindo desse modo uma comercialização dos produtos realizados em sua maioria por mulheres. Esse comércio não estava atrelado somente ao capital, mas ao aspecto da solidariedade, como relatou dona Chiquinha.



A maior parte dos trabalhos é realizada nos barracões de atividades agrícolas ou nas casas, sendo uma atividade centrada no seio familiar, embora haja alguns artesanatos construídos pelo grupo de artesãos pertencentes a Associação, que sua produção ocorre no centro social com a participação tanto de homens quanto de mulheres artesãs que na maioria são parentes. Note que o masculino está presente, mas são as mulheres as protagonistas das ações desenvolvidas na esfera pública.

Para Scott (1989), o gênero é construído através do parentesco, mas não exclusivamente. Ele é construído igualmente na economia e na organização política. Na região de Valéria apesar dos homens se fazerem presentes, são as mulheres que atuam como sujeitos hábeis na organização tanto da Associação dos Artesãos locais - ARTESAMPA. A qual sempre teve como presidente desde a sua fundação em 2003, uma mulher.

“As relações de gênero são construções sociais, fundada sobre as diferenças percebidas entre os sexos, é uma maneira primária de significar relações de poder” (SCOTT, 1988, p. 26). Essa relação não é um fenômeno estático, mas interage com as expressões de cada sociedade, tanto na religião, idade, classe social, etc. e, está ligada a identidade sociocultural atribuída a cada sexo, que tende a influenciar o comportamento tanto do homem quanto da mulher.

Compreendida a partir de uma perspectiva histórica e cultural, a categoria de relação de gênero, fundamenta estudos que trazem à tona a dimensão política das relações entre homens e mulheres presentes na vida cotidiana de diferentes contextos e realidades sociais, estando diretamente ligada a relação de poder. E na Valéria/ Amazonas, o estudo das relações de gênero não foge a essa compreensão.

Entende-se poder na perspectiva de Foucault (1979), o qual não parte de uma teoria geral do poder, mas o compreende como relação que se esparrama como teia na vida cotidiana, ninguém está destituído dele, daí a compreensão de uma microfísica do poder. No contexto sociocultural de Valéria, os moradores locais afirmam serem filhos da Valéria! Essa expressão feminina é carregada de simbolismo, sentimento de pertencimento, valor identitário e também de relação de poder. Acreditam que toda a sua criatividade e força vem do chão

da Valéria, onde a terra é preta, fértil, boa para o plantio e de onde possivelmente nasce a inspiração dos artesãos.

Acredito que recebemos toda essa nossa criatividade de nossos antepassados. A arte está em nós, no nosso sangue, tá aqui no nosso chão. A Valéria é um lugar de gente criativa, alegre, encantadora e isso a gente mostra para quem vier aqui, tanto os estrangeiros como de outros lugares desse nosso Brasil. Nem eu, nem o marido fomos pra escola pra apreender a fazer os artesanatos, aprendemos aqui mesmo no nosso dia a dia, do mesmo modo que aprendemos a lida com a roça e pesca (Maria Raquel. Entrevista, maio de 2017).

Na narrativa da moradora percebe-se que para eles a terra preta, é propícia para o plantio de diversos produtos para a sua subsistência. E que o sítio arqueológico, aparece como um indicativo de que seus ancestrais deixaram para eles a arte como uma atividade que os diferenciam das outras comunidades vizinhas.

O convívio com artefatos arqueológicos encontrados no sítio em que a comunidade é assentada levou um grupo de mulheres ceramistas a fazerem réplicas das vasilhas de barro, incentivadas e orientadas por pesquisadores do IPHAN, da Universidade do Estado do Amazonas e da Universidade Federal do Amazonas, configurando-se em uma das práticas sociais das mulheres de Valéria, reconhecida como uma atividade valorativa, como relata a moradora.

Nosso trabalho tem sido reconhecido como um trabalho digno, que ajuda não só na alimentação de nossos filhos ou nosso próprio sustento, mas para nós mulheres, o revigoramento do artesanato nos deu mais força, mais união, nossa independência, criamos até a associação de artesãos, que tem como presidente uma mulher, então nossa vida tem sido costurada de outra maneira, bem melhor agora... (Margarida Rosa. Entrevista, 2016).

Podemos inferir que a atividade artesanal atrelada à inserção da atividade de turismo local tem concorrido para que as mulheres pudessem driblar o patriarcado tão fortemente presente em

comunidades rurais da Amazônia. Além disso, a força feminina aparece entrelaçada a um ofício que antes ficava restrito ao privado e com o tempo ganhou uma dimensão que conduziu as mulheres a atuarem significativamente na esfera pública rural.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e Territorialidades específicas na Amazônia: entre a proteção e o protecionismo. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, jan/abr, 2012.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao Trabalho?* – ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 7. ed. Campinas/SP: Cortez, 2000.

BRASIL. Ministério do Turismo. *Estratégia de gestão do inventário da oferta turística*. Brasília: Ministério do Turismo, 2012.

CANCLINI, Nestor García. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo, São Paulo, Brasil: Brasiliense, 1983.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de fé no Médio Amazonas*. 2. ed. Manaus: Prograf, 2009.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. *Uma experiência de Pesquisa-ação para Gestão comunitária de tecnologias Apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de reforma agrária Iporá*. Tese de Doutorado. UNICAMP/CIREDE, Campinas, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HILBERT, Peter; HILBERT, Klaus. Resultados preliminares de pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas. (1975) Traduzido por SIMÕES, Mário. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 1980.

KERGOAT, Daniele. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: EMÍLIO, Marli et al. (Orgs.). *Trabalho e cidadania ativa para as mulheres: desafios para as políticas públicas*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher, 2003. p. 55-63.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Traduzido por José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno Moraes. *Arqueologia e Comunidades Tradicionais na Amazônia*. Ciência e Cultura, v. 2, p. 39-42. São Paulo: Hucitec, 2013.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: investigação em psicologia social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise. In: *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, Porto Alegre, 1990.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat e ÁVILA, Maria Betânia. Recife: SOS Corpo, 1991.

STEARNS, Peter N. *História das relações de gênero*. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.

THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TORRES, Iraildes Caldas. *As Novas Amazônidas*. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. Constituição etnográfica da comunidade Nossa Senhora de Nazaré do Barro Alto. In: TORRES, Iraildes Caldas. (Org.). *O Ethos das mulheres da floresta*. Manaus: Editora Valer/ FAPEAM, 2012.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1988.

**Arte,  
Trabalho  
Representação**

**8**

# A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA NAS TOADAS DE BOI-BUMBÁ

*Adriano Pinto Marinho  
Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues*

## Considerações iniciais

O Festival de Parintins é uma das manifestações folclóricas que de fato valoriza a cultura popular amazônica, sob vários aspectos como: as apresentações dos cantos, das danças das tribos da região, das cênicas produzidas pelas agremiações, entre outras. A figura do indígena é um elemento difundido no Festival Folclórico de Parintins, e um dos itens mais importantes na disputa entre os Bois-Bumbás.

Nosso artigo tem o objetivo de analisar a representação do indígena nas toadas de Boi-Bumbá, uma vez que estas toadas são objeto de significações, com procedimentos e mecanismos passíveis de análise, e objetos de comunicação entre dois ou mais sujeitos. Essas composições encontram seu lugar entre os objetos culturais, por estarem inseridas em uma sociedade de classes, por serem, também, práticas orais e suficientemente elaboradas.

Diante desse contexto, através desta pesquisa fez-se um estudo conceitual sobre identidade cultural para que assim, se possa compreender a cultura indígena. Analisou-se, também, a representação do indígena na literatura de informação, bem como na cultura brasileira.

No segundo momento fez-se a análise das letras das toadas de Boi-Bumbá, visto que, as toadas são discursos com grande influência no meio parintinense, sendo meios pelos quais se ouvem as vozes indígenas.

## Conceitos de Cultura e Identidade

Este estudo tem como objetivo analisar a representação do indígena nas toadas de Boi-Bumbá, através da análise da leitura crítica das letras das toadas. Desta maneira, é de suma importância conhecer a história dos povos indígenas, ou seja, compreender sua cultura, bem como os

elementos que caracterizam a formação de sua identidade para que assim se possa compreender o processo de descolonização. Hall (2006, p. 109) discute que

As identidades são construídas dentro e não fora do discurso, que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formação e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.

Vários são os discursos que formam ou informam a identidade de um povo. Compreendê-lo diz respeito a um olhar atento à história específica de cada nação, para, assim, observar os elementos que a caracterizam.

Os conceitos de identidade são formados na cultura em que estamos inseridos. No momento em que se assumem determinados valores, reproduzem-se práticas específicas de determinado grupo; desta forma, veem-se como um de seus membros e aceitam-se, mesmo que em parte e de modo inconsciente, como pertencentes àquela cultura.

A identidade é algo que se forma ao longo da história através de processos que contribuem para a formação de um valor cultural, que se mostra através dos símbolos religiosos, das crenças, dos costumes, da língua.

Hall (2006, p. 108) assinala que “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. O autor discute as transformações que o conceito de identidade cultural vem sofrendo de acordo com as mudanças estruturais da sociedade, principalmente com o processo de globalização, salientando o afrouxamento dos laços imaginários que ligam o sujeito a determinado território e cultura nacional ao longo da história.

Assim sendo, pode-se analisar que as identidades não são unificadas, mas, sim construídas ao longo dos discursos, das práticas apreendidas. Ortiz (1994, p. 8-9) pontua que

Toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença [...] Porém a identidade possui outra dimensão, que é interna. Dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar em que nos identificamos.



O pressuposto de que as identidades são imagens construídas implica que cada nação criará seus modelos de identidade buscando homogeneizar culturas, línguas e passado histórico; muitas vezes diferentes. As identidades são formadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências únicas, e, como sujeitos individuais, assumem-se identidades formadas a partir e através da cultura.

A ideia de cultura remete a essa diversidade de costumes, comportamentos e crenças forjados no interior de uma sociedade. Pode-se analisar que a cultura diz respeito aos vários costumes que uma pessoa adquire na sociedade em que vive uma forma de pensar, sentir e acreditar no que foi apreendido no decorrer de sua história.

Bosi (1992, p. 16) assinala que “Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. O autor pontua que, cultura em determinada sociedade, é uma questão de consciência social a qual se preocupa com a vida presente e a vida futura, com base em ações modificadoras nas instituições sociais.

Geertz (2014) discute que a cultura é pública porque o significado o é, ou seja, a cultura não é algo imposto ou fechado, internalizado na mente das pessoas, mas prática compreendida que pode ser apreendida no decorrer da vida em determinadas sociedades.

Diante desse cenário conceitual, pode-se afirmar que cada nação possui identidade cultural e que esta é indispensável na vida do ser humano, visto que é através de valores e costumes que se podem identificar os povos e observar as diversidades culturais no mundo.

Desse modo, pode-se analisar que os indígenas possuem sua própria cultura, assim como qualquer outro povo, e que esta é dotada de um estilo que se expressa por meio da língua, das crenças, dos costumes e das artes, que constituem um todo.

### *Um olhar Europeu sobre os Indígenas*

Conhecer as muitas representações criadas pelos europeus em relação ao estilo de vida dos indígenas na chamada literatura de

informação está ligado ao valor cultural atribuído à identidade dos nativos. A questão de ver o outro de forma diferente e sem nenhuma cultura vem desde os primórdios da “colonização”.

Diante desse contexto, Todorov (1999, p. 42) discorre que “Colombo descreveu ter encontrado homens nus e que estes são desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam de certo modo pela ausência de costumes ritos e religião”. O autor faz uma reflexão de que os primeiros contatos com os indígenas houve uma representação deste de forma errônea, a ponto de Colombo menosprezar e diminuir a cultura indígena, desconhecida pelos europeus, mas existente.

Diante de tais fatos, Holanda (1996, p. 130) reforça esse pensamento e diz que “o espetáculo, ou a simples notícia de algum continente mal sabido estava apto para adquirir qualquer forma, suporta assim muitos deles, as idealizações mais inflamadas”. O autor discute as várias formas de idealizações que impuseram aos indígenas e como estavam à mercê dos colonizadores, que os enganavam e faziam várias representações a ponto de mencionar que eram selvagens perigosos e preguiçosos.

Apesar das primeiras idealizações feitas pelos colonizadores em relação aos indígenas, o que se pode analisar ao longo da história é que não tinham nada de bárbaros e que esta era apenas uma visão longe da realidade, no que diz respeito à cultura indígena.

Montaigne (1976, p. 105) assinala que “aos outros, aqueles que alteramos por processo de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto”. Os europeus, ao chegarem ao continente americano e pelo fato de não conhecerem o lugar, as origens, as culturas, logo fizeram várias representações de forma que denegriram a figura indígena, que ficou conhecida como um ser selvagem e sem cultura. Analisa-se desta forma a identificação de algo que foi imposto e alterado, ou seja, a representação do indígena no processo histórico no que diz respeito aos seus costumes, crenças e língua.

Os conceitos estabelecidos pelos colonizadores em relação aos indígenas mostram-se de várias versões, os quais variam desde puros e mansos até seres selvagem, bárbaros e primitivos. A representação do indígena no decorrer da história é vista de forma equivocada, simplesmente pelo fato de os europeus já terem uma imagem pré-

concebida, pois eram vistos a partir dos ideais europeus, partindo-se do princípio de que eram seres que se deveriam enquadrar de acordo as referências dos dominadores.

Esse novo mundo que se apresenta com realidade incontrastável e se propõe como opaco ou deslumbrante enigma. Frente a ele o cronista sente uma dupla solicitação: tem de lhe ser fiel, representando em termos de “verdade”, mas ao mesmo tempo tende submetê-lo a uma interpretação que o faça inteligível, para uma ótica estranha, começando pela do próprio cronista tão consequentemente desconcertado (POLAR, 2000, p. 164).

O discurso ideológico por parte dos cronistas é entendido em função da realidade misteriosa de não compreender o outro como deveria, visto que o indígena dentro desse contexto não é reconhecido como sujeito. Há uma ideia de negação por parte dos cronistas em relação à figura do indígena, uma vez que, os europeus ao chegarem ao novo mundo, usaram essa estratégia para em seguida fazerem a desconstrução da identidade indígena, que passou a ser vista à imagem e semelhança dos dominadores, com certa estranheza devido ao discurso desconcertado por parte dos cronistas.

Diante desses pressupostos, percebe-se que o processo de “colonização” dominou a cultura indígena por muito tempo, influenciando de forma negativa os costumes, as crenças e a língua, visto que, o indígena aparece como um ser primitivo, rude, desprovido de cultura, apto para receber qualquer tipo de imposição cultural. Assim, as primeiras representações dos indígenas são feita de forma negativa, uma visão distorcida no que diz respeito à cultura dos nativos.

Diante desse contexto, analisou-se que durante muito tempo o conhecimento ocidental, ocupou-se da dicotomia, verdadeiro/falso em relação à cultura indígena e rejeitou os costumes, crenças, e organizações sociais como um não saber. Tendo em vista que no processo histórico o indígena foi silenciado pela cultura dominante, observa-se que na cultura brasileira essa visão é bastante difundida.

## *A representação da figura indígena na cultura brasileira*

Tendo em vista que, no processo histórico o indígena foi silenciado pela cultura dominante, na cultura brasileira essa visão é bastante difundida, visto que, ainda hoje, existem vestígios do processo de imposição do Norte Global, no que diz respeito aos indígenas brasileiros, uma vez que, para a maioria da sociedade brasileira o indígena é visto de forma genérica.

Nesse sentido, começaremos a analisar a própria palavra que define as populações tradicionais, a saber: o vocábulo “índio”; Ao ser proferido traz uma série de imagens negativas e termos pejorativos que desconstruem a história indígena, visto que, a palavra “índio” tem vários significados, um deles é que “índio” também pode ser o elemento químico de número atômico 49 metálico da tabela periódica.

Diante desse fato, Munduruku<sup>54</sup> (2009) assinala: “que, Eu prefiro muitíssimo que me chamem de indígena, porque é uma palavra que significa nativo, aquele que nasceu no lugar, e ela é uma palavra muito mais forte e com um significado muito mais próximo da nossa realidade”. O entrevistado deixa clara a necessidade de ser chamado de indígena, visto que as pessoas estão utilizando a palavra “índio” de forma desconstruída, sem saber exatamente o que significa, uma vez que ser Munduruku é diferente de ser índio. Índio é uma invenção total, é folclore puro; mas ser Munduruku, não, é ter toda uma série de saberes que dão identidade a determinada tribo.

Na cultura brasileira, a figura do indígena representa uma identidade forte, visto que o nativo contribuiu de forma significativa para a formação da cultura nacional, uma vez que foi através da valorização de sua figura que o povo brasileiro buscou sua própria identidade.

Costumes como o de tomar banho todos os dias, dormir em rede, as comidas, as brincadeiras dos brasileiros são organizações culturais de origem indígena e deveriam ser reconhecidas como forma de representar o nativo. Porém, o que se pode notar no decorrer da história é que a representação do indígena dentro da cultura nacional foi e é silenciada

---

54 Entrevista ao programa Sintonia da TV Câmara, publicada em 21 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yOze-d1Ymc8>.

por uma visão, imposta há muito tempo, de que o indígena é um ser diferente e atrasado, incapaz de evoluir no processo cultural.

Santos (2008, p. 88) discute que, “a ciência moderna produz conhecimento e desconhecimento. Se faz do cientista um ignorante especializado faz do cidadão comum um ignorante generalizado”; é exatamente isso o que tem acontecido com os nativos da terra, uma vez que; ainda se dar maior valor aos cronistas, e, assim, se desconstrói a figura indígena, que se tornou um ser genérico.

Analogamente a essa questão, Munduruku<sup>55</sup> (2009) assinala que,

Quando se pensa na palavra índio, vêm à tona todas as imagens que são imagens negativas, de preconceitos, de apelidos, mas quando se coloca dentro do folclore isso se transforma, pois somente aí o índio passa a ser um componente da cultura nacional e é esse componente importante e tudo mais que as pessoas gostam de lidar em seu imaginário; - dentro do folclore ele é importante.

O entrevistado mostra seu discurso mostra que é preciso ampliar o olhar em relação ao indígena na cultura, uma vez que, as representações construídas para o indígena brasileiro são ainda distorcidas e comprometedoras, haja vista que-, se criou uma substituição do real pelo imaginário, visto que na cultura brasileira o indígena adquire valor somente em momentos folclóricos.

Nas manifestações culturais, a história que impera ainda hoje é a do “descobrimento do Brasil”, na qual a representação do indígena fica reduzida ao vocabulário, comidas e moradias, ou seja, ao senso comum. Menosprezam-se, assim, suas crenças seus valores, sua organização social: por isso na maioria das vezes são impostos vários termos genéricos que, de certa forma empobrecem sua história.

Assim, pode-se analisar que é preciso rever o modo de pensar, no que diz respeito à cultura indígena, de uma maneira mais sensível e significativa, a partir de um novo nível perceptível, de um novo entendimento, haja vista que, ainda estamos presos ao conhecimento ocidental, e que, ainda hoje, impera com grande impacto em nossa visão de mundo.

---

55 Entrevista ao programa Sintonia da TV Câmara, publicada em 21 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yOze-d1Ymc8>.

Capra (1996, p. 23) assinala que, “há soluções para os principais problemas de nosso tempo, algumas delas até mesmo simples. Mas requerem uma mudança radical em nossas percepções, no nosso pensamento e nos nossos valores”. É o que de fato precisamos para compreendermos melhor o outro, longe de preconceitos e de estereótipos que regem nossa visão, somente assim, estaremos próximos a uma quebra de paradigma da qual precisamos em relação à cultura indígena.

A representação do indígena na cultura brasileira historicamente é fragilizada, depreciada e discriminada, de certa forma silenciada pela cultura europeia dominante. Ribeiro (2000, p. 167) assinala que “a classe dominante recusou-se sistematicamente a reconhecer qualquer contribuição positiva do índio na cultura brasileira”. Apesar das várias contribuições do indígena na cultura nacional, o que se pode analisar é que há uma imensa vontade por parte da classe dominante de diminuir, ou até mesmo apagar a presença indígena no território brasileiro.

Quando se fala na representação do indígena na cultura brasileira, pode-se analisar que ainda impera uma visão muito limitada de que os nativos vivem isolados, em aldeias, com seus costumes, sem se misturar com o mundo ao seu redor; esquece-se assim, de que existe uma grande influência dos indígenas na cultura nacional há mais de quinhentos anos e que os nativos se fazem presentes em todos os segmentos da sociedade. Capra (1996, p. 26) ao discutir sobre a ecologia profunda afirma que é preciso estarmos conectados à teia da vida, assinalando que

Ela não separa seres humanos - ou qualquer outra coisa - do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependente.

O autor faz uma reflexão quanto à importância de todos os seres vivos no meio ambiente e que estes devem estar em união estável. Porém, não é o que de fato acontece com os indígenas, uma vez que os nativos são vistos pela maioria da população como seres isolados, por isso a necessidade de se ter um olhar mais apurado, de se questionar todo esse paradigma, a partir da perspectiva de nossos relacionamentos uns com os outros e com as gerações futuras nessa teia da vida.



O fato é que na cultura brasileira o indígena é representado de forma ideológica, simbólica, valorizado apenas em momentos comemorativos, e na maioria das vezes, é mostrado de forma fantasiosa baseada em alguns costumes, visto que a sociedade dá mais valor à herança europeia, ou seja, ao conhecimento ocidental, por isso a necessidade do processo de descolonização do pensamento.

Embora os indígenas na cultura brasileira sejam representados de forma mínima, o valor cultural atribuído à sua figura no decorrer da história é fundamental para a ideologia da nacionalidade brasileira, visto que são os habitantes originais; que deveriam ser valorizados na sociedade. Infelizmente as populações indígenas continuam a ser vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.

Como forma de aumentar a representação dos indígenas na cultura nacional, vale ressaltar e trazer à tona as imagens esquecidas dos nativos, não as de um indígena primitivo sem cultura, dita pelos europeus ao chegarem ao Brasil, mas as imagens das lutas por sua liberdade, as lutas dos remanescentes indígenas no nosso país. Para Durham (1983, p. 19), é nesse sentido que “a questão indígena adquire, verdadeiramente, uma dimensão política que não pode ser menosprezada, constitui, tanto ou mais que qualquer outra, uma luta pela democratização plena do regime e da sociedade”.

A luta por uma boa representação do indígena na cultura brasileira, diz respeito a mostrar a História Indígena e modificar os discursos que durante tanto tempo representaram os nossos nativos com termos nocivos e pejorativos e, assim, apontar perspectivas mais seguras de compreensão da representação do indígena na cultura brasileira.

### *A representação do indígena nas toadas de boi-bumbá*

As toadas cantadas no Festival Folclórico de Parintins/AM trazem consigo uma enorme carga de conhecimentos culturais, e isso é visível quando se trata da figura indígena, uma vez que há toadas específicas para representação dos rituais indígenas, do pajé e das lendas amazônicas.

Nogueira (2014, p. 138) diz que há “temas abrangentes da realidade e do imaginário amazônico que foram introduzidos no brincar boi,



o surgimento das personagens como pajé, Cunhã-Poranga, entes mitológicos e rituais étnicos”. Desta maneira, pode-se verificar, pela leitura crítica das letras das toadas, que a figura do indígena se tornou um elemento fundamental para o espetáculo.

Para fazer a análise da representação do indígena nas toadas foram estabelecidos critérios que forneceram elementos significativos concernentes às relações que envolvem a figuração do indígena nas toadas de boi-bumbá. Os critérios a serem analisados nas letras são os seguintes: toadas que tematizam os indígenas e os mostram de uma forma generalizada. Para esse primeiro critério tem-se como base teórica a entrevista do Indígena Daniel Munduruku; - e os vocábulos que apontam para o índio literário ou para uma distorção da figuração do indígena brasileiro.

O objeto de estudo desta pesquisa centra-se nas toadas que tematizam os indígenas, a fim de mostrar de que forma os indígenas são representados nas letras dessas toadas. Neste ponto destacam-se três toadas escolhidas para análise sobre a figuração do indígena: (01) *Tempo de Ungir*, de Aristo Braga e /Ricardo Corrêa, da Associação Folclórica Boi-Bumbá Caprichoso, 1997. (02) *Wat'Ama*, de Inaldo Medeiros, João Melo Farias, e Tony Medeiros, da Associação Folclórica Boi-Bumbá Garantido, 2000; (03) *Brasís Ameríndia*, de Milka Maia, Caprichoso, 2000.

A toada 01 representa a figura do Pajé, elemento de grande relevância no espetáculo do Festival Folclórico de Parintins, pois é montado todo um cenário para sua apresentação. A figura do pajé nas tribos indígenas representa o curandeiro, o rezador, aquele que fala com Tupã para o bem da tribo. Nesta toada, o pajé representa várias etnias como se pode notar no trecho a seguir:

É o pajé, carajá  
É o pajé, sateré  
É o pajé  
Que Tupã resolveu consagrar  
É o pajé, uaimiri  
É o pajé, caiapó  
É o pajé  
Proteção pro meu povo lutar

A figura do indígena é visto através do pajé, que representa os Carajá, Sateré, uaimiris e os Caiapó, bem como os elementos das culturas indígenas, que são divulgados de forma intensa, uma vez que o pajé dentro do espetáculo do Festival Folclórico de Parintins é um item que conta pontos para as Associações Folclóricas Boi-Bumbá Garantido e Caprichoso.

Guerreiro da cara pintada  
Feiticeiro da cura sagrada  
É tempo de ungir  
Espelho de luz e magia  
E o cajado da feitiçaria  
Pro medo fugir  
(...) é a força do rei benzedor  
Pajé, u, o, o, o  
(...) Pajé  
Chegou  
Orou

Ao analisar a letra da toada, pode-se observar que o pajé é o indígena da tribo que foi consagrado por Tupã para expulsar os espíritos malignos, fazer curas e tirar o medo da tribo através de seu ritual. Apesar de todas essas características culturais que a toada mostra em relação ao nativo, não se pode deixar de analisar alguns termos que apontam para uma possível distorção da figura indígena, como é o caso das palavras *feiticeiro* e *magia*, que são típicos da cultura ocidental medieval.

*Magia* e *feitiçaria* são características que continuam vigentes nas toadas e trazem uma carga semântica longe de representar a figura do pajé, visto que em hipótese alguma o pajé tem ligação com feiticeiros e magos e sua função em uma tribo é curar, benzer, expulsar espírito mau. Logo, pode-se observar a estilização da figura no espetáculo do Festival Folclórico de Parintins, haja vista que há mistura de vários elementos de culturas variadas na representação dos indígenas. Desta maneira, pode-se analisar que os conhecimentos e as idealizações trazidas pelos cronistas estão presentes e ainda vigoram nos compositores das toadas.

Outro vocábulo a ser analisado nesta toada e que mostra uma desqualificação da figura do pajé é o termo *orou*, que vem de oração,

típico da cultura judaico cristã, que de certa forma apresenta o pajé como uma espécie de “sacerdote”, que “ora” e leva os pedidos a “Deus”.

A leitura crítica da toada permite observar que é possível identificar vários vocábulos que apontam para uma distorção da cultura indígena. Bessa Freire (2010) enfatiza que vários objetos foram modificados no período colonial em relação à cultura indígena e com a figura do pajé não foi diferente: assim os pajés e xamãs, que não existiam na Europa, foram denominados “feiticeiros” pelos colonizadores, o que hoje é tomado como verdade pela maioria das pessoas que ouvem as toadas.

Pode-se analisar que o conhecimento ocidental possui grande influência nos dias atuais- e que é um dos maiores idealizadores na desconstrução da identidade indígena.

Nesta toada puderam-se perceber vários vocábulos que apontam para uma distorção e estilização da figura indígena, haja vista que o pajé dentro do espetáculo é apresentado como um símbolo da verdade e de certa forma representa a figura do indígena em rede nacional, uma vez que o festival é transmitido para todo Brasil.

Diferentemente da anterior a toada 02 retrata especificamente a etnia Sateré-Mawé. *Wat’Ama* mostra o indígena próximo da sua realidade, uma vez que, a toada apresenta o ritual da Tucandeira e para isso usa vários símbolos da mitologia Sateré-Mawé, muito conhecida no contexto parintinense. Desta maneira, analisa-se o seguinte trecho:

Cantos, danças  
Vai começar o ritual da Tucandeira  
Ao som do inhambé  
Começa o ritual da iniciação  
Sateré-Maué  
A cantoria wat’amã ata na mão do iniciado  
De cabelos amarrados o trançado de aramã

Através da análise das letras da toada, pode-se verificar que é retratado o ritual da Tucandeira, que é uma espécie de confraternização de grupos que compõem determinada etnia Sateré Mawé. Rodrigues (2006, p. 147) discorre que “a toada *Wat’Ama* fala do ritual de passagem do povo Sateré-Mawé, onde os curumins têm de vestir luvas cheias de formigas tucandeiras e suportar suas picadas para se

tornarem guerreiros”. A toada mostra, em relação a esse ritual que, além de o indígena se tornar um guerreiro forte, existe toda uma representatividade da história da cultura Sateré Mawé que é retratada através das vestimentas, e, das músicas cantadas na hora do ritual.

Por uma leitura crítica, pode-se analisar que as toadas são meios de comunicação que valorizam a cultura indígena, neste caso, a cultura Sateré-Mawé, uma vez que mostram a figura indígena a ponto de valorizá-la, através dos costumes, dos gestos, das cores e de cada música cantada na hora do ritual. Assim, ao analisar a letra da toada compreende-se que existe uma organização social, uma identidade tribal que quebra todo tipo de estereótipo quanto à cultura indígena.

O ritual da Tucandeira da etnia Sateré Mawé é um momento de identidade tribal, que se expressa através da dança, da música, das pinturas, das plumarias; todos esses elementos comunicam sentimentos e dão sentidos a esse ritual, que de certa forma é repassado pela toada, a fim de expressar e valorizar a cultura local aos outros povos, a ponto de quebrar todo tipo de preconceito em relação aos nativos da terra.

A toada 03 aborda a questão indígena sob uma reflexão mais crítica, como se pode analisar na letra abaixo:

Eles já foram dezenas de milhões  
No continente aguerridos  
A lutar contra os grilhões  
Mas logo serão esquecidos  
Arcos e flechas não veremos mais  
Só tapiris queimando entre os vegetais  
Feridos em princípios tribais  
O valente cacique pede paz

Neste trecho da toada pode-se analisar a figura do indígena de modo geral, visto que a toada aborda a temática da extinção dos indígenas no decorrer da história, mostra que os nativos já foram dezenas de milhões, mas que aos poucos estão sendo esquecidos e logo desaparecerão, devido às imposições e idealizações mais inflamadas construídas no contexto literário por cronistas.

Por isso a necessidade de se quebrarem paradigmas em relação aos indígenas, para que possam diminuir suas mortes, que acontecem primeiramente com preconceitos que ferem a cultura nativa.

Esses brasis ameríndios  
Filhos da América  
Civilizados ou não  
Pra que genocídio a prestação  
Se no contexto amazônico  
Nós somos todos irmãos

Nesse trecho da toada é possível notar o discurso crítico em relação à situação indígena, visto que mostra que o indígena não é diferente de nenhum outro sujeito que se julgue superior a ele e é colocado em igualdade com todos do continente americano, ao mencionar “filhos da América”.

O termo “genocídio”, usado pelo compositor, faz-nos refletir sobre o passado, no que diz respeito ao massacre ocorrido com a chegada dos “colonizadores”, e no presente, na matança de vários indígenas, ocorrida no Brasil, por isso os termos “civilizados ou não”.

Ao fazer a leitura crítica da letra desta toada, pôde-se verificar um alerta quanto à situação do indígena nos dias atuais, no que diz respeito à sua extinção e seu espaço na sociedade. Farias (2005, p. 105) aborda que “em algumas toadas o índio é representado com uma descrição próxima do real, na qual se denuncia, inclusive, sua extinção”. É o que de fato acontece nas duas últimas toadas analisadas, que possuem grande valor cultural, capazes de fazer uma reflexão crítica quanto à representação do indígena no Festival Folclórico de Parintins.

Após a leitura crítica das três toadas, podem-se entender as ideologias contidas em discursos no decorrer da história dos indígenas, bem como estas foram introduzidas na sociedade e conseqüentemente nas toadas de boi-bumbá, que possuem valores culturais.

Diante desse contexto, foi possível verificar que a idealização do indígena ainda é muito frequente no século XXI, visto que em algumas toadas o indígena ainda sofre preconceitos e estilizações. Em outras, porém faz-se uma grande reflexão quanto à realidade indígena: mostram-no próximo à sua realidade, contam a história dos nativos, suas organizações sociais e identidades, dotadas de grandes valores que os constituem como seres capazes de evoluir no processo cultural como parte integrante na teia da vida que nos une como seres igualitários.

## Considerações finais

A figura do indígena foi e continua sendo tema em inúmeras obras e é abordada em diversas formas tanto na arte quanto na literatura.

Na literatura de informação, o indígena aparece como um ser primitivo, rude, desprovido de cultura, apto a receber qualquer tipo de imposição cultural. Assim, as primeiras representações dos indígenas são feitas de forma negativa, uma visão distorcida no que diz respeito à cultura dos nativos.

Na cultura brasileira, a representação dos indígenas é marcada por aspectos negativos, e sua divulgação no decorrer da história se tornou um processo de exclusão de que sofrem essas populações. Tendo em vista que no processo histórico o indígena foi silenciado pela cultura dominante e que na cultura brasileira essa visão é bastante difundida, procurou-se analisar de que forma o indígena é representado nas toadas de boi-bumbá apresentado no Festival Folclórico de Parintins.

Constatou-se que, em pleno século XXI, em algumas toadas de Boi-Bumbá apresentadas no Festival Folclórico de Parintins, alguns compositores continuam sendo influenciados pelos discursos dos cronistas, em que o indígena continua com sua identidade utópica e vazia, cada vez mais desconstruída. Em outras, contudo, podem fazer grandes reflexões no que diz respeito aos nativos, aos costumes, à complexidade de sua formação identitária enquanto povo, cultura e língua.

## REFERÊNCIAS

BESSA FREIRE, José Ribamar. *A anta que virou elefante num Domingo Espetacular*. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br>>. Acesso em: jul. 2015.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996.



DURHAM, Eunice Ribeiro. O lugar do índio. In: Vidal, Lux (Ed.). *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FARIAS, Júlio Cesar. *De Parintins para o mundo ouvir: na cadência das toadas dos bois-bumbás Caprichoso e Garantido*- Rio de Janeiro: Litteris, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. \_[Reimpr.] – Rio de Janeiro: LTC, 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Trad. Tomas Tadeu da Silva e Guaciara Lopes Louro, DP&A editora, Rio de Janeiro, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1996.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução. R. Correia. Lisboa: Amigos do Livro, 1976.

NOGUEIRA, Wilson. *Boi-Bumbá- imaginário e espetáculo na Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2014.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: 1994.

POLAR, Antônio Cornejo; VALDEZ, Mário J. (org.). *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Tradução. Ilka Vale de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

RIBEIRO, Beta G. *O índio na cultura brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro, 2000.

RODRIGUES, Allan Soljenítsin Barreto. *Boi-Bumbá: evolução*. Livro reportagem sobre o Festival Folclórico de Parintins. Manaus: Editora Valer, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução-Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral Edições, 1990.

## Videografia

ASSAYAG, Simão. *Brasis Ameríndios*. A Terra é Azul. Associação Folclórica Boi-Bumbá Caprichoso. 2000.

BRAGA, Ariosto; CORRÊA, Ricardo. *Tempo de Ungir*. O boi de Parintins. Associação Folclórica Boi-Bumbá Caprichoso. 1997.

MEDEIROS, Inaldo; FARIAS, Melo Farias; MEDEIROS, Tony. *Wat'-Ama*. Garantido, meu brinquedo de São João. Associação Folclórica Boi-Bumbá Garantido. 2000.

MUNDURUKU, Daniel. *Programa Sintonia*. TV CÂMARA. Entrevista com Daniel Munduruku, publicada em 21 de dezembro de 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yOze-d1Ymc8>>. Acesso em: jul. 2015.

# UMA REFLEXÃO SOBRE OS LIMITES DA CRIAÇÃO ARTÍSTICA EM PARINTINS/AM

*Pedro Vanuzo Tavares da Costa*

*Rosemara Staub de Barros*

## Introdução

A arte sempre esteve presente na vida do homem, possibilitando-lhe expressar suas crises individuais relacionadas à criação, ou no contato com a realidade física observável diante do mundo e articulada historicamente em seu tempo. Além disso, leva-se em conta a ação da criação artística como instrumento e possibilidade de comunicação e diálogo entre obra e espectador, provocando neste reflexões sobre o contexto da realidade social, apresentada também de uma recriação dessa realidade, no sentido de uma nova interpretação ou impressão que não invalida seu status de objeto artístico.

A verdadeira obra de arte nasce do artista, criação misteriosa, enigmática. Ela desprende-se dele, adquire vida autônoma, torna-se uma personalidade, um sujeito independente, animado de um sopro espiritual, o sujeito que vive uma existência real, um ser. Não é um fenômeno fortuito que surge aqui ou ali, indiferentemente, no mundo espiritual (KANDINSKY, 1996, p. 125).

Se partirmos desta perspectiva, veremos que o artista sempre foi um espírito irrequieto, capaz de dar vida aos objetos inanimados; um ser com um olhar diferenciado, que trabalha com uma antecipação de algumas possibilidades de criações e transformações dessa realidade social. Sabemos que a arte rupestre (aproximadamente 15.000 a.C. a 3000 a.C.) relata sobre as pinturas nas paredes das cavernas da Europa; os artistas da época criavam seus próprios pigmentos a partir de óxidos provenientes dos animais ou diretamente da natureza para fazer suas pinturas naturalistas e ritualísticas com intensão de superioridade sobre tais figurações.

No Brasil, os registros que temos vêm da Serra da Capivara, no estado do Piauí, datando aproximadamente de 5000 a.C. a 1100 a.C. Na Amazônia, os povos tradicionais (indígenas) fabricavam objetos de enfeites e cerâmicas, com ênfase na arte plumária e na pintura corporal; também produziam seus próprios pigmentos, retirados diretamente da mãe natureza.

A arte local ainda se encontra em processo de transição, uma espécie de mosaico com tendências variadas, fato que, inversamente do que se poderia supor, acrescenta uma riqueza no sentido de variações experimentais. Esse trajeto historicamente se consolida com a instalação das universidades em Parintins, o que inclui novas experiências, re combinando com características novas de escolas, estilos e técnicas na arte local.

A Ilha Tupinambarana está localizada à margem direita do rio Amazonas, distante da capital Manaus a 420 km, sua população, é mais de cem mil habitantes. Apresenta-se como a segunda maior cidade em desenvolvimento do interior do estado. Culturalmente, representa em parte a identidade cultural do estado do Amazonas. Dentre as diversas manifestações populares, destaca-se o Festival Folclórico de Parintins, com as apresentações a céu aberto dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso, realizado sempre na última semana do mês de junho.

É importante dizer que tal experiência não diminui a vivência particular dos artistas locais. Assim, reforçamos a tese de que há um duplo na transmissão de conhecimento por parte dos professores artistas vindos de outras regiões do país para trabalhar no curso de arte visuais da Universidade Federal do Amazonas.

Esses artistas educadores compartilham tendências atuais da arte vigente no país e nos grandes centros de artes do mundo, como Nova Iorque, Paris, entre outros. É também perceptível que, durante a sua estada na cidade, adquirem influências da arte local e de elementos que farão parte da composição de suas obras, bem como o próprio imaginário das populações amazônicas.

O imaginário é a “prática espontânea do espírito que sonha”, estando como lugar comum da imagem e da imaginação. Segundo o autor, entra-se no imaginário no momento em que as vontades, desejos

e medos captam e modelam a imagem para, em seguida, ordenarem-na segundo a sua lógica (MORIN, 1970, p. 96).

O imaginário é definido como uma estrutura dinâmica, uma forma fundadora responsável pelo desenvolvimento das expressões humanas e representativas. Pode-se dizer que o imaginário humano é o espaço onde estão “todas as imagens possíveis criadas pelo homem”, museu imaginário na perspectiva simbólica (DURAND, 2002, p. 18).

Em seus estudos, este autor ressalta que a imaginação tem um sentido próprio e não pode estar reduzida às atitudes concretas ou lineares, pois todo pensamento humano é uma representação, ou seja, está em movimento de criação e recriação, conectando o artista ao mundo e aos elementos nele existentes, bem como a si mesmo.

O interesse em sistematizar uma “pequena história” da arte, desenvolvida ou criada por artistas locais, levando em conta sua percepção ou compreensão do fazer e do objeto artístico, implica uma descolonização das formas e das tendências consagradas no circuito global da arte.

Para fins didáticos ou de sistematização, consideramos a existência de uma primeira geração, que teve e tem uma larga experiência de combinação de elementos que compõem o objeto artístico. Ou seja, uma história particular, frente ao objeto e à sua criação, que nos pode informar suas vidas nos ateliês improvisados e com a quase absoluta participação seja do Estado, seja das empresas privadas.

O intento na arte é justamente o que ela pode ser a cada instante, mesmo que derive de um tempo distante; é sua competência de implantar constantemente um novo campo de experimentações, trazendo um significado pertencente à atualidade.

Talvez seja próprio da obra de arte não pertencer a nenhum tempo específico ou talvez a todos, mas sempre como se proviesse de outro tempo, passado ou futuro. Quem sabe um dia outra civilização, ou outra fase desta, desvelará a valência artística (...). Uma obra de arte é um objeto que sobrevive à vida e à intenção que a gerou, e a todos os discursos produzidos sobre ela. Nesse sentido, “o que resta” é, simplesmente, sinônimo de “arte” (MAMMÌ, 2012, p. 9).

É uma realidade que adquire novas feições, com o início do grande evento folclórico, que produz uma nova demanda, mas desta vez uma demanda com sinais ideológicos, que asfixia os artistas e os força a retrair uma realidade incongruente, que destoa da circunstância real da vida de índios e de outros sujeitos coletivos que vivem no ambiente amazônico.

A nossa inquietação sobre o tema deu-se a partir da percepção das condições materiais da produção artística local e do fazer-se artista, estando livre para criar objetos de arte a partir de sua concepção, mantendo-se de forma independente, desvinculando-se das amarras do “mercado consumidor”, apresentando a Amazônia em “outra perspectiva” aos visitantes da Ilha Tupinambarana.

Ao abordar o tema “Uma reflexão sobre os limites da criação artística em Parintins/AM”, sob o viés do diálogo com Walter Benjamin em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* e com outros autores que embasam nosso trabalho, temos como objetivo principal analisar as condições materiais da produção artística parintinense e o fazer-se artista independente.

Ao considerar que os artistas locais, em sua maioria, são não acadêmicos e sua produção está dentro dos padrões tradicionais, com enfoque na representatividade da natureza, “não existe um jeito errado de se gostar de uma obra de arte, fazendo com que o espectador lembre de alguém ou de algo querido pela semelhança da representação, é algo tão válido quanto outros motivos” (GOMBRICH, 1999). Identificamos e discutimos a padronização, na arte parintinense, com características da Amazônia ou do ambiente. Para isso fizemos uma abordagem acerca da obra de arte, artista e arte parintinense.

A seguir fizemos um breve apanhado sobre o campo de estudo: uma caracterização do ambiente artístico local; a época dos pioneiros: quem eram e como faziam?; aspectos ideológicos: as demandas do mercado local e o limite da produção artística parintinense; “o olhar estranhado”: suas interferências na formação do artista local e a compreensão do objeto artístico, as outras possibilidades de fazer arte e de socializar esse fazer e as condições materiais de produção da arte local e possível condição do bloqueio.



## Procedimentos metodológicos

Para a realização deste estudo e uma melhor compreensão da nossa pesquisa, primeiramente buscou-se o levantamento bibliográfico acerca das temáticas, a história da arte universal, a arte local e o papel do artista diante da sociedade. Em função do tema discutido, desenvolvemos uma análise interpretativa sobre “os limites da produção artística parintinense”, contribuindo para uma compreensão esclarecedora da produção artística local, configurando a segunda parte do nosso objeto de estudo.

A pesquisa compreendeu as seguintes etapas: observação detalhada da produção do artista local envolvido na pesquisa, dentro de seu contexto histórico; envolvendo a representação do ambiente amazônico pelo artista parintinense. O trabalho de campo atendeu a uma amostra de 10 artistas da Associação dos Artistas Plásticos de Parintins (AAPP), através de conversas informais e entrevistas semiestruturadas.

Foram utilizados pressupostos teóricos sobre arte no Brasil e no mundo, como E. H. Gombrich (1999), Mammì (2012), Walter Benjamin (1994), Kandinsky (1996), Fischer (1983), Durand (2002), Morin (1970), que subsidiaram a análise e a interpretação durante a abordagem de campo, permitindo-nos compreender o nosso objeto de estudo. Foram identificados pontos de vista, suas habilidades, fontes inspiradoras, seu potencial criativo, materiais, estilos e técnicas.

### *O campo de estudo: uma caracterização do ambiente artístico local*

O cenário artístico em Parintins nas décadas de 1960 a 1980 era voltado para a arte publicitária, como pinturas de bolsos escolares através da serigrafia, além de camisas, faixas, letreiros, fachadas de lojas e outros, devido à demanda da própria população local. Jair Mendes (75 anos) enfatiza que “um ou outro artista ensaiou a criação de pinturas em telas, mas infelizmente não havia mercado em Parintins para essa produção artística, por esse motivo os artistas voltavam-se para os trabalhos da chamada arte publicitária” (Entrevista, 2018).

Nesse período estava no auge a ditadura militar no Brasil, que reprimia as mais variadas formas de manifestações. Mesmo sendo a arte uma ferramenta de comunicação e a voz das camadas populares, ainda assim era vista de forma marginalizada pela sociedade local.

Com a expansão do Festival Folclórico de Parintins dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso, o artista torna-se um importante instrumento, contribuindo para a geração de renda na cidade, no sentido de que participa ativamente na preparação e produção do espetáculo cultural a céu aberto.

Consequentemente atrai milhares de visitantes à ilha, movimentando a economia local, e dá *status* ao estado do Amazonas, por realizar a segunda maior manifestação popular do Brasil. Em decorrência disso, o artista transformou-se em um operário, preocupado com a execução dos trabalhos dentro dos galpões dos bois-bumbás.

A arte local não se apresenta em uma única vertente, mas mostra-se diante de várias formas de linguagens como música, dança, teatro, cinema, fotografia, manifestações religiosas, sociais e culturais, que se completam entre si.

Nessa época de crescimento da arte em Parintins, havia um cinema no qual o próprio artista buscava leituras para aplicar em seus trabalhos visuais, bem como os efeitos nas alegorias; a fotografia era em preto e branco, a chamada analógica, mas os artistas da época eram contratados pelos fotógrafos para produzirem os cenários fotográficos (painéis), utilizados principalmente em festas religiosas.

Os professores de educação artística da época ensinavam a reprodução técnica, tudo direcionado à execução e às práticas estereotipadas do potencial criativo do educando. Porém, com a vinda de pessoas “estranhas” de outras regiões do Brasil para Parintins, o artista local é contemplado com novas formas de fazer arte, trazendo técnicas e estilos que se entrelaçam com o fazer artístico parintinense.

### *A época dos pioneiros: quem eram e como faziam?*

Os pioneiros da arte local eram pessoas com capacidade de criação artística, denominados pela população local como “pintores”,

dentro de uma perspectiva de reprodução técnica. Segundo o artista plástico Augusto Simões (51 anos), “somente na década de 1986, são chamados de ‘Artista Plásticos’ em Parintins, por ocasião de um concurso de painéis realizado no muro do cemitério, já com o surgimento da Associação dos Artistas Plásticos de Parintins (AAPP)” (Entrevista, 2018).

Sobre esses artistas pioneiros, foram muito importantes na construção histórica, artística e cultural da cidade, estamos num patamar gradativo de edificação literária da história da arte local, pois os registros visuais e escritos desta época são escassos. A fala do artista plástico Rob Barbosa (55 anos) destaca que,

Quando se relaciona Parintins como terra da arte e da cultura, nos traz à memória a conquista deste espaço, desta referência, através do trabalho árduo e dedicação do artista, construído lentamente e de forma gradual. O festival de Parintins fez a sua parte chamando a atenção do público, que levou além-mar essa nova forma de fazer arte. O primeiro passo importante para esse reconhecimento foi a contribuição no carnaval do Rio de Janeiro, no momento a maior expressão popular do Brasil, quando o artista amazônida deu vida àqueles seres inertes pela ausência de movimentos e sem vida, de uma forma tão peculiar. O festival de Parintins é a base incontestável da cultura local, porém a força da imaginação do artista é o braço forte a desbravar novos caminhos, criando novos rumos por onde haverá de surgir novas possibilidades (Entrevista, 2018).

A divulgação, pelos grandes veículos de comunicação em massa, do Festival Folclórico de Parintins, envolvendo a disputa entre Garantido e Caprichoso, atrai os representantes das escolas de samba do Rio de Janeiro e São Paulo, além de cineastas, e importa a mão de obra do artista local para trabalhar na confecção dos carros alegóricos das escolas de samba e também na produção de cenários cinematográficos no exterior como, por exemplo, Dubai, Estados Unidos da América e outros, certa de que o talento e a criatividade do artista local ganharam uma dimensão bem maior nesse fazer artístico.

A população de Parintins, na década de 1960, estava em número reduzido, mas a criatividade já imperava neste lugar; havia produções de arte em tela em diversos estilos e técnicas; pintores produziam “esportivamente”, ou seja, pintavam como forma de terapia ocupacional, pois exerciam outras profissões na sociedade, como engenharia, odontologia, direito, bem como empresários e donas de casa.

Em entrevista, o artista plástico Evanil Maciel (64 anos) relata-nos que fez uma pesquisa, sobre a arte local, para a produção de sua monografia, e descobriu os principais pintores do período de 1960 a 1980. A pioneira no desenho e pintura em Parintins é Aurora de Oliveira Assayag, que pintava em aquarela e experimentava o carvão em sua produção individual; infelizmente suas pinturas embelezavam apenas a sala de sua residência. Já a japonesa Mitikó e Ubirajara Fonna foram os primeiros professores de desenho e pintura na cidade.



Desta forma, entendemos que nessa época não existia em Parintins mercado para escoar a produção artística e muito menos uma política de valorização da arte local. Segundo Evanil Maciel, os nomes que figuravam no cenário artístico em Parintins nesse período são os seguintes: João Cândido Brasil, Carlos Magno, o “Biricote”, Mitikó, Rui Faria, Tai Nakanome, Zeca Chibelão, Didi Faz Tudo, Solmarino Okada, Ubirajara Fonna, Leopoldo Teixeira, Alberto Mendes Filho, José Ribeiro, Luiz Cabral, Elias Barbosa, João Pimentel, dentre outros pintores que, tendo iniciado sua carreira artística em Parintins, se encontravam no anonimato (Entrevista, 2018).

Com relação aos eventos culturais na cidade de Parintins, os com mais expressão seriam somente os bois-bumbás Garantido e Caprichoso e as Pastorinhas. Nessa época não havia um lugar digno

para concentrar a exposição de telas, e esses pintores em sua maioria inspiravam-se na Amazônia. Isto foi apenas um começo das atividades artísticas em Parintins.

## **Aspectos ideológicos: as demandas do mercado local e o limite da produção artística parintinense**

O cenário da arte parintinense, mais especificamente na Pintura, durante as décadas de 1960 e 1970 volta-se à superação de desafios, a partir da criatividade do artista local no que tange à utilização de materiais pictóricos, suporte e fabricação de seus próprios pincéis, devido o material industrializado está disponível na capital Manaus e o artista encontrar dificuldades para chegar até a lá, pois no estado do Amazonas os rios são como estradas ligando as cidades circunvizinhas e com as capitais brasileiras e, atualmente, via aérea. Segundo o artista plástico Rob Barbosa (55 anos):

Na época havia poucos comércios que vendiam tais instrumentos utilizados na pintura. Os artistas, para produzirem seus trabalhos em telas, obrigavam-se a confeccionar artesanalmente pincéis feitos de capim batido, pelos do rabo de boi e da crina de cavalo, bem como o suporte utilizado para pintura eram panos de redes e sacarias de pano. Dificilmente tinham acesso ao pano americano para produzir suas telas (Entrevista, 2018).

Os pincéis industrializados eram privilégio de poucos artistas, daqueles que viajavam à capital do estado do Amazonas, Manaus, sendo adquiridos por estes na ocasião, ou por pessoas, com certo poder aquisitivo, que incorporavam o espírito artístico nas horas vagas e praticavam arte como uma espécie de terapia ocupacional, devido a exercerem outras profissões na cidade.

Nesse período, não havia na cidade de Parintins uma política de valorização em torno da classe artística e da arte local incentivando a produção artística; tampouco existiam lugares para expor as obras dignamente, como galeria e museus, muito menos escoação dos trabalhos a outros centros.



Os artistas parintinenses sempre foram muito criativos; no entanto, em sua maioria, não acadêmicos; cada artista com sua particularidade empírica desconhecia as correntes artísticas vigentes no Brasil e no mundo. Mesmo assim, os pintores, com sua inquietude, buscavam, através de outras leituras de mundo e na observação do trabalho do outro, entender o que estavam produzindo.

A arte publicitária a florava nesse período. O artista buscava sobrevivência a partir destes trabalhos: pinturas de faixas, placas, bolsos escolares, cartazes, fachadas de lojas, capa de trabalhos escolares. Muitos desses trabalhos eram feitos através de recortes em cartolinas, assim como ganhava destaque a serigrafia.

De acordo com a fala do artista plástico não acadêmico Jair Mendes (75 anos), “em Parintins, na década de 1960 a 1980, trabalhávamos diretamente com a arte publicitária, tendo como mais solicitado a pintura de bolsos escolares e a pintura serigráfica em camisas; os pintores produtores nesta área estavam em número reduzido” (Entrevista, 2018).

Nada existe realmente a que se possa dar o nome Arte. Existem somente artistas (...). Não prejudica ninguém dar o nome de arte a todas essas atividades, que tal palavra pode significar coisas muito diversas, em tempos e lugares diferentes, e que Arte com A maiúsculo não existe (GOMBRICH, 1999, p. 15).

Os considerados “artistas” (pintores) de Parintins desse período eram aqueles que dominavam tais conhecimentos para manuseio da arte publicitária no que me referir anteriormente. Os pintores que trabalhavam nessa perspectiva artística eram muito poucos, principalmente aqueles que trabalhavam com a pintura serigráfica, que detinha sua técnica por se conhecer em Parintins. Jair Mendes e João Pimentel estavam no topo desta “nova” modalidade artística e eram os mais requisitados na cidade, pintando bolsos escolares e camisas para os bumbás Garantido e Caprichoso.

A pintura em telas estava diretamente ligada às pessoas que a praticavam como arte-terapia, ou seja, exerciam outra profissão na sociedade, mas expressavam seus sentimentos e inquietações através



de seus trabalhos artísticos, ficando restrita apenas aos seus amigos e familiares, expostas nas paredes de suas residências.

Sabendo que os artistas parintinenses em sua maioria são autodidatas e buscavam aperfeiçoar estilos e técnicas, no período entre as décadas de 1960 e 1980, podemos citar Irmão Miguel de Pascalle, um missionário italiano e um dos artistas pioneiros a ensinar as técnicas da Escola Clássica Renascentista aos jovens que participavam das oficinas.

Com o passar do tempo, a corrente artística ensinada pelo missionário italiano ainda está sendo disseminada por muitos artistas locais, principalmente por aqueles que participaram de seus ensinamentos na época.

### *“Olhar estranhado”: sobre as interferências intelectuais e materiais na formação do artista local*

O artista plástico de Parintins passa a ganhar visibilidade a partir da chegada dos meios televisivos. Com a transmissão ao vivo do Festival Folclórico de Parintins, os dirigentes do carnaval do Rio de Janeiro e de São Paulo tornaram-se responsáveis por importar a mão de obra do artista local para essas regiões.

Essa foi uma via de entrada de tendências e temáticas sacras, que se estendiam entre a pintura e a escultura. Aqui também é possível demonstrar algumas interferências e entrecruzamentos entre o imaginário local ou temáticas regionais e técnicas da arte parintinense.

Outro artista que contribuiu para o desenvolvimento da arte local foi o artista plástico não acadêmico Jair Mendes, que na década de 60 já trabalhava com pinturas artísticas e publicitárias. Em 1969 Jair Mendes precisou aperfeiçoar mais ainda suas técnicas, então viajou ao Rio de Janeiro para aprimorar seus conhecimentos sobre desenho, pintura, serigrafia e, paralelamente a isso, os movimentos alegóricos, com base na prática dos carros alegóricos das escolas de samba. Retornando a Parintins em 1971, foi considerado o responsável por introduzir novos materiais e movimentos nas alegorias do Festival Folclórico de Parintins dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso (VALENTIN, 1999, p. 118, 119).

A revalorização do imaginário é inseparável da faculdade da imaginação simbólica, enquanto exploração da visão não perceptiva, sonho, devaneio, epifanias simbólicas, permitindo-nos aceder às dimensões figurativas altamente pregnantes do ponto de vista simbólico, que estão vedadas ao mero raciocínio ou à simples percepção sensível.

O artista plástico Jair Mendes (75 anos), também conhecido como o “pai” da arte local, revolucionou o Festival Folclórico de Parintins, introduziu movimentos e efeitos nas alegorias, e buscou fortalecer seu trabalho influenciado pelo cinema, teatro, fotografia e literatura de bolso. O artista plástico sempre teve esse encantamento pela natureza, ou seja, o ambiente amazônico, no qual está contido todo um universo de mitos e lendas dos povos tradicionais da Amazônia.

Com a vinda da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) para a cidade de Parintins, em 2004, considerando a necessidade de atender profissionais das Artes Visuais do município, os quais não possuíam formação de nível superior, o curso de Formação Específica em Expressão Visual foi um divisor de águas, pois proporcionou conhecimento e compreensão de diversas escolas e estilos, bem como de técnicas variadas; assim o artista pôde conhecer os conceitos de arte, o que lhes deu embasamento e complementou o empirismo dos artistas parintinenses.

Atualmente podemos observar que a arte em Parintins sofreu várias influências, principalmente de movimentos clássicos, e agora com a disseminação dos cursos de artes visuais pelo Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da UFAM já é notável a presença da arte contemporânea nas obras dos artistas de Parintins, principalmente no desenho e na pintura.

O artista local segue uma poética Amazônica, retratando o cotidiano das populações tradicionais, suas paisagens, mitos, lendas e o encantamento pelo ambiente amazônico, manifestado na pintura, o qual equivale ao encantamento pela magia da técnica consolidada pelo capitalismo. Uma arte com a peculiaridade e a criatividade do artista parintinense, que busca através de seus traços sua sustentabilidade, produzindo na maioria das vezes para atender o mercado de bens culturais.

Como afirma o artista plástico não acadêmico Arildo Mendes (36 anos):

A minha poética é amazônica, produzo minhas obras no estilo tradicional, retratando o cotidiano do caboclo, o índio e ambientes da Amazônia, pois é o que mais vendemos por ocasião da temporada de navios de turistas na cidade e no período do Festival dos bois Garantido e Caprichoso (Entrevista, 2018).

A pintura do artista local é produzida em sua maioria para um público vindo de outras regiões do país, ou de outros países, através das visitas feitas à cidade de Parintins/AM, no mês de junho, época em que se realiza o Festival Folclórico de Parintins dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso e também período de cruzeiros que aportam a Ilha Tupinambarana.

Grande parte dos artistas pertencentes à Associação dos Artistas Plásticos de Parintins (AAPP), que sobrevivem de sua arte, sem uma política de valorização do artista local por parte das autoridades competentes, é obrigada a produzir obras com determinação do mercado consumidor.

Isso causa um entrave aos artistas em buscar experimentar e aderir a tendências atuais em seus trabalhos artísticos. Esses artistas pintam a Amazônia em estilo ou escola tradicional, retratando a natureza “imaginada”, aproximando-os aos moldes acadêmicos. São poucos os que se enquadram dentro desse “novo momento”, aplicando as influências da arte Contemporânea na perspectiva da poética Amazônica. “A arte capacita o homem para compreender a realidade e o ajuda a suportá-la e transformá-la” (FISCHER, 1983, p. 56). Contudo, o artista geralmente expressa em suas obras realidades vivenciadas, de modo que sua arte seja percebida e reconhecida por todos.

## **Considerações finais**

A arte representada pelos artistas em Parintins na pintura em tela, protagonizada por um grupo de artistas local, enfatiza bem o diálogo de Walter Benjamin sobre a obra de arte, pois a maioria dos artistas

produz seus trabalhos para comercializá-los durante o ano inteiro. Seus objetos de arte sempre levam ícones que identificam facilmente a Amazônia, ficando assim o artista preso às questões mercadológicas, e refém do sistema capitalista, deixando de explorar a função da arte em sua plenitude.

Entendemos que o artista é um ser ansioso, sempre buscando causar no espectador reflexão e mudança na realidade social. Monet, em 1872, com a chegada da fotografia, deu um novo alento à arte através da pintura, diferenciando-se da realidade apresentada, que era a representação da natureza por via da fotografia; surge então o impressionismo, representando a natureza através da arte de outra forma. Assim o artista parintinense precisa descolonizar e desconstruir seu conhecimento diante da arte, e reconstruí-lo, apresentando uma nova realidade, que lhe possa proporcionar expressões libertadoras, criando um novo viés para a arte parintinense, com inspiração na Amazônia, fugindo dos padrões “absolutos”.

O nosso trabalho possui tamanha relevância por discutir a produção da arte e o fazer-se artista independente em Parintins, buscando novas perspectivas de interpretação do cenário artístico, diferentes da arte atual apresentada à sociedade parintinense e aos visitantes consumidores de arte em tela. Visa-se a libertar o artista da padronização que serve ao mercado consumidor de bens culturais, possibilitando-lhe assumir seu verdadeiro papel como artista produtor e detentor da criação artística.

## **Fontes orais**

Entrevista realizada com o artista plástico Arildo Mendes (36 anos), no mês de maio de 2018 em Parintins/AM.

Entrevista realizada com o artista plástico Jair Mendes (75 anos), no mês de maio de 2018 em Parintins/AM.

Entrevista realizada com o artista plástico Rob Barbosa (55 anos), no mês de maio de 2018 em Parintins/AM.

## REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo – U.S.P, 1988.
- FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- GOMBRICH, Ernst H. *A História da Arte*. Tradução Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- KANDINSKY, Wassily. 1866 – 1944. Do espiritual na arte e na pintura em particular. Wassily kandinsky; [Tradução Álvaro Cabral] – 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MAMMÌ, Lorenzo. *O que resta: arte e crítica de arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- MORIN, Edgar. *O cinema ou o homem imaginário*. Ensaio de Antropologia. Lisboa: Moraes Editores, 1970.
- SILVA, Lara Nuccia Guedes da. *Panorama da pintura contemporânea amazonense*. Manaus: Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- VALENTIN, A. *Caprichoso: A Terra é Azul*. The Amazon Music and Dance Festival. Rio de Janeiro: 1999.

# **“EU SOFRI MUITO NA JUTA!”**

## **história e memória dos trabalhadores da juta da Comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM (1950-1980)<sup>56</sup>**

*Everton Dorzane Vieira  
Julio Claudio da Silva*

### **Introdução**

Neste artigo analisamos a história e a memória de ex-trabalhadores que atuaram no cultivo da juta no período de 1950 a 1980, na Comunidade de São Sebastião da Brasília, localizada aproximadamente a 7 km do município de Parintins, no interior do Estado do Amazonas, região do Baixo Amazonas. Também buscamos analisar a história das experiências com o trabalho e suas condições no processo do cultivo da juta a partir da metodologia da História Oral.

Esta metodologia foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho, pois realizamos entrevistas com ex-trabalhadores, que atualmente moram na comunidade, e por meio dessas narrativas, identificamos quais foram às atividades laborais diretamente relacionadas à produção de juta, conhecemos quais foram às condições de trabalho e percebemos como era a divisão social do trabalho entre homens e mulheres.

Entrevistamos seis colaboradores da comunidade, sendo três homens e três mulheres, casais, ou seja, três famílias que trabalharam na juta no recorte temporal da pesquisa realizada. Os colaboradores são os seguintes: Antônio Soares Ribeiro Filho, conhecido como Pampam e companheiro de Dona Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; o Sr. Valdo Monteiro Gama, conhecido na comunidade como Fadô, e sua companheira, Dona Luzia Cândida da Silva Gomes; e o Sr. Valdino Jacaúna Franco, conhecido na comunidade como Careca, e sua companheira, Dona Cecília Soares Ribeiro Franco, também irmã do Pampam.

---

56 Baseado em artigo de pesquisa apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso, da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, do Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP.



Com base nestes relatos, nossa intenção é valorizar suas vozes, iluminar o seu sentido histórico, e através de suas trajetórias de vida evidenciar quais foram as consequências econômicas do trabalho deixadas na comunidade para estes homens e estas mulheres no período do apogeu da produção da juta na Amazônia.

Abordamos em seções os seguintes itens para estruturação desta produção. Na primeira seção, fizemos uma breve comunicação sobre a introdução da juta no município de Parintins, desde os acordos políticos, bem como a imigração japonesa na década de 1930, e os impactos econômicos trazidos ao município por meio deste acontecimento econômico, social e cultural. Na segunda seção, apresentamos a comunidade São Sebastião da Brasília, desde o seu surgimento, oficialmente e não oficialmente, a chegada da juta a estes comunitários, e principalmente o que a juta proporcionou economicamente no período de 1950 a 1980, os festejos que acontecem e a estruturação da comunidade. Na terceira seção, argumentamos a importância da história oral para este tipo de trabalho de pesquisa, no que tende a elucidar a memória como algo primordial para a construção de uma trajetória de vida ou história de um determinado acontecimento como marco positivo ou negativo de quem narra. E na última seção, mostramos a história e memória dos ex-trabalhadores da juta da comunidade São Sebastião da Brasília, que através dos relatos desses colaboradores podemos identificar aspectos que objetivaram nossa comunicação.

Em uma das entrevistas, utilizamos um trecho da narrativa do colaborador Valdo Monteiro Gama (Fadô) para titularmos essa discussão. Quando o colaborador afirma “eu sofri muito na juta”, percebemos o quanto o trabalho com a juta foi árduo e sofrido para os cultivadores da comunidade São Sebastião da Brasília, e este pequeno trecho despertou nossa atenção para que compreendêssemos a história e a memória desses colaboradores quanto a rigorosidade deste tipo de trabalho.

## **A introdução da juta no município de Parintins**

A juta chegou a Parintins por volta da década de 1930, com imigração japonesa, e a partir deste município, a juta foi espalhando-se

para outros municípios e outros estados do país. Para Schor e Marinho (2013, p. 241), “a história da juta em Parintins inicia-se com a chegada de uma missão, chefiada pelo deputado, Dr. Tsukasa Uetsuka”. Os autores também afirmam que a viagem do político tinha por finalidade a escolha de um local em Parintins, cujo objetivo era “destinado à instalação do núcleo de Kotakuseis (como eram chamados os alunos diplomados pela Escola Superior de Colonização do Japão)” (p. 241).

De acordo com Ferreira (2016), a juta foi uma modalidade crescente na década de 1930, afirmando que “a partir do êxito de Ryota Oyama em 1934, essa modalidade agrícola não parou mais de crescer e alcançar novas áreas” (p. 145). O autor ainda afirma que “de Parintins, ela se espalhou por quase todo o Amazonas, Pará, e em algumas localidades dos estados do Amapá e Espírito Santo” (p. 145). Mas no estado do Amazonas, a juta e posteriormente a malva foram por um longo período a “atividade responsável por expressivo percentual na formação da renda do estado” (p. 145).

Neste caso, compreendemos que a juta no município de Parintins foi um propulsor para os demais municípios do estado do Amazonas, e esta proporcionou emprego e renda a esses municípios. Mas para os cultivadores da juta que habitavam em comunidades ribeirinhas, isso foi considerado por eles, um trabalho árduo e difícil, causando doenças e mortes ao longo do tempo de cultivo no período do auge da juta.

A Amazônia tornou-se a principal região para o apogeu da juta no Brasil, pois, além da aclimação da semente no solo fértil, uma série de fatores políticos facilitou a implantação deste produto na região, ultrapassando os demais estados que também utilizavam a juta para crescimento econômico durante o século XX (FERREIRA, 2016).

Nesse contexto político, Ferreira (2016) afirma que

As lideranças políticas dos estados do Amazonas e Pará viam, na chegada desses imigrantes, bem como nas relações comerciais que seriam estabelecidas com as Companhias desse país, uma grande oportunidade de negócios, um caminho auspicioso para reerguer a economia da região, a partir da exploração das riquezas naturais da região (p. 146).

Os acordos políticos feitos nesses dois estados condizem com vasta facilidade da imigração japonesa, como argumentado acima. Ferreira (2016) mostra que “no estado do Pará, um dos maiores entusiastas da imigração japonesa foi o governador Dionísio Ausier Bentes (1881-1947)” (p. 147). No Amazonas, o autor afirma que “o protagonismo das ações ficou a cargo do governador Ephigenio Ferreira de Salles (1926-1930)” (p. 147).

A falta de mão de obra era um problema encontrado pelos dois governadores, e o então presidente Washington Luís decretou na época a solução pra este problema, afirmando sobre “sanear para povoar, povoar para prosperar”. Foi através desse mito sobre “terra sem homens”, que os povos ribeirinhos ficaram cada vez mais invisíveis (FERREIRA, 2016).

Os autores Ferreira (2016) e Saunier (2003) nos afirmam que o processo de implantação da juta no Amazonas deu-se por dois momentos. O primeiro momento foi no período de 1927, com a assinatura do governador Ephigenio Salles para conceder terra aos japoneses para cultivo da juta no estado do Amazonas (FERREIRA, 2016). O segundo momento, foi o processo de saída dos imigrantes japoneses das terras amazônicas, por conta dos acordos de Vargas com os norte-americanos, obrigando a retirada dos japoneses do Brasil, neste período (SAUNIER, 2003).

Após a retirada dos japoneses, o negócio com a juta ficou nas mãos de empresários brasileiros, que no caso do Amazonas, utilizaram bastante a mão de obra ribeirinha por conta das áreas de várzeas na qual se localizam as comunidades (FERREIRA, 2016). E uma dessas comunidades que participou deste ramo de trabalho foi comunidade de São Sebastião da Brasília, na qual escolhemos o recorte temporal de 1950 a 1980 no período em que a juta se integrava gradativamente a comunidade.

## **Comunidade São Sebastião da Brasília**

A comunidade São Sebastião da Brasília está localizada à margem esquerda do Rio Amazonas, com cerca de 7 km do Município de Parintins, estado do Amazonas, região do Baixo Amazonas (IBGE,

2010). De acordo com Dom Arcângelo Cerqua, primeiro bispo de Parintins, esta foi criada oficialmente em 28 de março de 1968, pela Igreja Católica, por meio da Comunidade Eclesial de Base (CEB), tinha como missão, reorganizar as localidades rurais a levar ensinamentos religiosos católicos aos comunitários do interior (CERQUA, 1980).

As comunidades dos interiores do estado Amazonas, em sua maioria são compostas atualmente por duas religiões, ou seja, em cada comunidade há duas igrejas na qual corresponde a mesma, sendo uma católica e outra evangélica (OLIVEIRA, 2012). No caso da comunidade de São Sebastião da Brasília, há apenas uma religião oficializada, a católica.

A religião católica expandiu-se para as comunidades ribeirinhas para que houvesse certo controle que firmasse a severidade da religião. Mas com o avanço do protestantismo a partir da década de 1950, a Igreja Católica de Roma criou projetos para que o catolicismo chegasse com mais intensidade as comunidades ribeirinhas a fim de conter o avanço do protestantismo nessas localidades, o principal projeto foi oficializar as comunidades, titulando-as com nomes de 'santos' e registrando-as em cartórios através dos diretórios formados na época. E uma das comunidades registradas através desse projeto foi a São Sebastião da Brasília.

Na comunidade São Sebastião da Brasília, iniciamos nossas entrevistas com o Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho, um dos moradores mais antigo da comunidade. Antônio é conhecido como Pampam, e a partir deste momento, mencionaremos Antônio como Pampam no intuito de valorizar sua história na comunidade. As comunidades ribeirinhas tem por características utilizar nomes diferentes no que se referem a personalidade dos seus comunitários. Assim, cada comunitário, no caso dos homens, são chamados e conhecidos por apelidos, que em sua maioria são registrados pelos pais ou pelos próprios moradores da comunidade (WAGLEY, 1988).

Começamos nosso diálogo com Pampam, o questionando acerca da formação da comunidade, e respondeu que no início não foi oficializada pelo governo e nem pela igreja. Ele afirma, mesmo não lembrando a época, que seus avós vieram de Portugal e foram aos poucos construindo a comunidade, antes da inclusão da instituição religiosa católica,

Eles vieram de Portugal e se coisaram aqui através da juta, e foram se mudando, se mudando e aí trabalhava na juta e aí foram construindo assim a família, um filho casava com um, outro filho casava com outra e assim ia saindo à comunidade aqui foi aumentando, ainda não era comunidade, não era comunidade, era só os moradores a granel, cada um fazia sua casa<sup>57</sup>.

“Moradores a granel” eram os primeiros comunitários que não tinham identificação oficial registrada, como Pampam afirma. E podemos compreender nesta narrativa o registro não oficial desta comunidade. Ao perguntarmos sobre os primeiros moradores da comunidade, Pampam nos afirmou que seus pais, tios e avós já haviam falecidos e que lembrava raramente somente o que seus pais lhe contavam sobre a história da comunidade.

No período de 1950 a 1980, a juta foi um gênero agrícola de grande relevância econômica e social, influenciando o modo de vida das populações ocupantes das várzeas do Rio Amazonas (SOUZA, 2008). Rendendo economia ao município de Parintins, empregando homens e mulheres que trabalharam nas chamadas “prensas”, antigos armazéns, onde principalmente mulheres atuavam no trabalho de prensar a fibra para exportação (SAUNIER, 2003).

Mas antes da juta chegar ao município de Parintins, ela era cultivada e passava por vários processos de trabalho de mão de obra, isso nos interiores do Amazonas. Neste caso, a comunidade pesquisada, foi uma das que atuaram praticamente em grande proporção dos seus comunitários para o cultivo da juta (FERREIRA, 2016). A juta proporcionava uma escassa economia a esses comunitários, e conforme seus relatos tinha que entregar certa quantidade de juta conforme o combinado com o “patrão”, e este lhe “servia” com produtos alimentícios e dinheiro (MCGRATH, 1999).

Naquele período, os ribeirinhos usavam o termo “patrão” a pequenos empresários que faziam a compra e venda da juta, ou seja, compravam dos cultivadores nos interiores, essa compra era feita conforme exigências e regras desses patrões, e depois vendiam aos armazéns que faziam

<sup>57</sup> Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

outros serviços derivados da juta para a exportação. Esse método de “patronagem” é relacionado ao sistema de aviamento no período da exploração da borracha na Amazônia, também registrado pela literatura da região. Segundo McGrath (1999), “aviar significa fornecer mercadoria a prazo com o entendimento que o pagamento será feito em produtos extrativos dentro de um prazo especificado” (p. 37).

Esse tipo de sistema fez com que o lucro monetário se concentrasse apenas nas mãos de poucos, ou seja, os patrões e demais empresários que submetiam comunidades em troca de produtos alimentícios. E pela necessidade de obter o alimento ou um pouco de dinheiro em um período em que estes comunitários não tinham outro método de sobrevivência, tinham apenas a força da mão de obra como ferramenta principal de trabalho (MCGRATH, 1999).

Para o filósofo húngaro István Mészáros (2007), este tipo de situação fez com que poucos enriquecessem e muitos ficassem cada vez mais na miséria, principalmente pela valorização da propriedade, ou seja, havia fartura para alguns e exploração para outros. No caso do município de Parintins, essa fartura era direcionada aos grandes empresários donos dos armazéns que prensavam juta e faziam exportação do produto para outras regiões do país e do exterior. Mas para isso, tiveram que explorar a mão de obra ribeirinha, estes que por sua vez, faziam da juta sua pequena fonte de renda, para sustento da família e poucos adquiriam bens no ramo deste trabalho (SOUZA, 2008).

Assim, para os brasilienses da comunidade, o fato de terem um pedaço de terra para morar, conseguindo na juta, ou por heranças de seus pais que também trabalharam na juta, fez que essa valorização fomentasse a importância de luta diária pela conquista. Neste contexto, Mészáros afirma que

Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia acabou por ficar sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia. Por causa dele, a grande massa é pobre e, apesar de se esfalfar, só tem para vender a própria força de trabalho, enquanto cresce continuamente a riqueza de poucos, embora esses poucos tenham cessado de trabalhar há muito (MÉSZÁROS, 2007, p. 113).



Na comunidade, atualmente, são comemoradas duas festas. A primeira é realizada no mês de janeiro com duração de três dias, em homenagem ao padroeiro São Sebastião, festa realizada e organizada pela Igreja Católica e a diretoria da comunidade. A diretoria em sua maioria é composta por homens, e estes são os responsáveis pelas festas, algo tradicional das comunidades ribeirinhas, como afirma Campos (1995) que “a preparação das festas se iniciava com o dono do santo ou rezador e acompanhantes (7 a 10 pessoas), na maioria homens” (p. 112). No último dia da festa é realizado o corte do mastro, algo típico de muitos interiores da Amazônia (WAGLEY, 1988).

No mastro são colocados prêmios, frutas e produtos, e algumas comunidades colocam dinheiro em uma bandeira que fica na ponta do mastro. O mastro é cortado aos poucos, cada integrante da diretoria e alguns responsáveis ou convidados especiais participam do momento desse ritual. Estes utilizam como ferramenta de corte um machado ou um terçado, dependendo da espessura do mastro. Na queda do mastro o que pegasse a bandeira era o próximo a realizar a festa, e os produtos colocados no mastro eram recolhidos e distribuídos aos comunitários (CAMPOS, 1995).

A igreja é uma das instituições que determina o modo de vida dos comunitários, Charles Wagley afirma que

Existem instituições e poderes sociais de âmbito regional, nacional, e até mesmo internacional, que determinam a tendência de vida de cada pequena comunidade. A igreja, as instituições políticas, o sistema de educação convencional, o sistema comercial e muitos outros aspectos de uma cultura, são muito mais difundidos e mais complexos em sua organização do que parecem quando observados em uma comunidade (WAGLEY, 1988, p. 43).

A segunda festa foi surgida a partir do trabalho desses comunitários. A festa do camarão, cuja realização acontece no mês de agosto com duração de três dias, no período em que a pesca do crustáceo é realizada com mais frequência. Segundo a associação de moradores e os registros paroquiais, residem atualmente, 69 famílias

na comunidade<sup>58</sup>, e suas habitações são construídas no modelo de palafitas, por causa do período de enchente e vazante que ocorre todo ano na Amazônia (FERREIRA, 2016). Há também na comunidade a Igreja do Santo Padroeiro, uma escola com ensino regular e a sede da associação, na qual acontecem reuniões e eventos. Não há uma unidade básica de saúde na comunidade; quando necessário, os comunitários vão aos hospitais do município de Parintins.

## **História oral, memória e identidade**

Nesta seção abordamos a importância da história oral, memória e identidade para este tipo de produção. Sendo a história oral a metodologia principal deste trabalho, utilizamos alguns autores que abrangem deste conhecimento científico para este tipo de pesquisa.

A autora Marieta de Moraes Ferreira (2012) questiona “o que é, afinal, história oral?” (p. 169). Para encontrar respostas a essa questão, a autora mostra o processo historiográfico sobre a implantação dessa ferramenta utilizada por muitos historiadores e outros estudiosos, e demais profissionais, no que tende a utilização da história oral como uma disciplina, como uma técnica, ou como um método (FERREIRA, 2012).

Neste aspecto, os questionamentos feitos em uma entrevista são importantes para o cumprimento dos objetivos da pesquisa, por isso torna-se mais adequado a utilização da história oral como método. Ferreira (2012) afirma que “sendo uma metodologia, a história oral consegue enunciar perguntas, exatamente por ser uma metodologia, não se dispõe de instrumentos capazes de compreender os tipos de comportamentos descritos” (2012, p. 170).

Segundo Ferreira (2012) no tratamento das entrevistas, sempre há o resultado de particularidade nos resultados, “na história oral existe a geração de documentos (entrevista) que possuem uma característica singular, é o resultado do diálogo entre o entrevistador e entrevistado, entre sujeito e objeto de estudo” (p. 171).

---

58 Também referenciada no site [www.institutoamazonia.org.br](http://www.institutoamazonia.org.br), acesso em: 28 maio 2018.

A história oral consiste em algo primordial para a entrevista, a memória, mas tem que haver certos cuidados na interpretação e análise dessas memórias, principalmente quando a pesquisa envolve a política. Dentro deste contexto, Ferreira afirma que

O historiador pode vir a ser um intérprete dos equívocos políticos do passado e dos mecanismos de construção das memórias, não se deixando levar pelos rótulos fáceis da banalização ou da sacralização da memória e, a partir da análise histórica, ele pode, inclusive, relativizar as memórias, ou melhor, questionar a função desse passado rememorado (FERREIRA, 2012, p. 182).

Ainda sobre a valorização da memória, Ferreira (2012) afirma que “na história oral, objeto de estudo do historiador é recuperado e recriado por intermédio da memória dos informantes” (p. 172). A memória é valorizada através da narrativa, esta que é “a forma de construção e organização do discurso são valorizadas pelo historiador” (p. 172).

Desta forma, Verena Alberti (2011) mostra sobre as possibilidades de pesquisa e a especificidade da fonte oral, a importância deste contexto para os historiadores, e também dá abordagens sobre como usar fontes orais na pesquisa histórica, relatando sobre a preparação de entrevistas nos projetos de pesquisas, e os roteiros de entrevistas. No decorrer desta análise, instrui sobre como se deve agir na realização de entrevistas, e tratar sobre estas importantes fontes, utilizando os recursos tecnológicos para a gravação, e interpretação e análise das entrevistas (ALBERTI, 2011).

No que consiste Ferreira (2012), sobre história oral como metodologia, Alberti (2011) afirma que “a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita” (p. 155).

E sobre a importância desta metodologia, Alberti afirma que

Uma das principais vantagens da história oral deriva justamente do fascínio da experiência vivida pelo entrevistado, que torna o passado mais concreto e faz da entrevista um veículo bastante atraente de divulgação de informações sobre o que aconteceu (ALBERTI, 2011, p. 170).

A relevância da entrevista é vista como um “documentomonumento” (ALBERTI, 2011). Neste caso “a ideia de documentomonumento traz essa intencionalidade para o próprio documento, cuja produção resulta das relações de força que existem nas sociedades que o produziram” (ALBERTI, 2011, p. 183).

Na compreensão entre história e memória, Motta (2012) afirma que

É mais do que razoável admitir que a memória e a história não são sinônimos, pois, diferentemente da primeira, a história aposta na descontinuidade, visto que ela é, ao mesmo tempo, registro, distanciamento, problematização, crítica e reflexão; ela é manejada, reconstruída a partir de outros interesses e em direção diversa, e, para se opor a memória, a história tem ainda o objetivo de denunciar e investigar os elementos que foram sublimados ou mesmo ignorados pela memória (p. 25).

Neste caso, Motta (2012) afirma sobre a memória e tempo presente como colocações do problema, como o historiador deve analisar as questões de memória conforme o tempo presente. E também a compreensão da memória com o passado relaciona-se com a seletividade de quem narra, “quando falamos de memória, devemos levar em conta que ela constrói uma linha reta com o passado, alimentando-se de lembranças vagas, contraditórias e sem nenhuma crítica as fontes que embasariam essa mesma memória” (p. 25).

No que tende ao questionamento da memória, Motta (2012) mostra que “é preciso reconstruir uma gama variável de interpretações de evidências que se pretende estudar, pois somente assim conseguimos nos aproximar da realidade então vivida” (p. 29). E mostra que “a história do tempo presente é, sem dúvida, o lugar mais visível e privilegiado para se analisar a discursão entre história e memória” (MOTTA, 2012, p. 30).

Para Michael Pollak (1992), o historiador pode trabalhar a memória acerca da identidade do indivíduo a ser pesquisado. Ainda sobre memória, o autor instruiu sobre a valorização desta e como o historiador deve fazer para considerar e trabalhar as memórias e as histórias esquecidas, e por muita das vezes, histórias que foram

silenciadas, a favor de algo para não operar na história, fazendo a omissão de muitas vozes e memórias (POLLAK, 1989).

Nessa perspectiva, Pollak (1992) afirma que “a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa” (p. 202). A partir da construção da memória, o indivíduo constrói sua identidade correlacionando-se a outros. Nesse caso, Pollak (1992) aborda que a “construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (p. 203).

Como a memória é algo construído socialmente, Pollak (1992) mostra que os registros também são. “Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral” (p. 208). Sendo que a fonte é primordial para a construção de uma pesquisa nessa metodologia, “a crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo” (p. 208). Nisso ele afirma que “a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta” (p. 208).

A concepção de valorizar os de baixo faz com estes novos personagens estranhem a procura por sua pessoa, e a dificuldade de uma entrevista torna-se notória pelo entrevistador, neste caso, “uma pessoa a quem nunca ninguém perguntou quem ela é, e de repente ser solicitada a relatar como foi a sua vida, tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse, já é difícil fazê-la falar, quanto mais falar de si” (POLLAK, 1992, p. 208).

Ainda nessa perspectiva de valorização dos de baixo por meio da história oral, Pollak (1989) mostra que a memória destes se opõe ao padrão da memória oficial ou nacional. Argumenta que “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem a ‘memória oficial’, memória nacional” (p. 04).

Além dos estudos e análises sobre memória, Michael Pollak reflete sobre o silêncio e o não dito, ou seja, que alguns personagens selecionados para a pesquisa de história oral omitem os questionamentos

do entrevistador. Pollak (1989) explica que “existem nas lembranças de uns e de outras zonas de sombra, silêncios, “não-ditos” (p. 08).

## **Narrativas do trabalho com a juta**

Na comunidade, fizemos entrevistas com seis colaboradores sobre o trabalho que tiveram com cultivo da juta, no período de 1950 a 1980. Como descrito anteriormente, nosso objetivo foi compreender o sistema de trabalho com a juta, valorizar as vozes e as memórias desses comunitários que vivenciaram o que foi trabalhar com a fibra têxtil vegetal que é a juta. Entrevistamos algumas famílias da comunidade, e ouvimos alguns homens e algumas mulheres que atuaram nesse trabalho árduo.

A história e a memória desses ribeirinhos foram analisadas segundo suas narrativas, ou seja, são de cunho autobiográfico. Em uma entrevista o pesquisador tem que conformar-se com que está sendo narrado, principalmente quando não há registros literários de quem está narrando. Nesse sentido, Pierre Bourdieu (1998) afirma que,

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão teórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar” (BOURDIEU, 1998, p. 185).

Nas análises das narrativas, iniciamos com o Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho. Como descrito anteriormente, Pampam nasceu na comunidade de São Sebastião da Brasília no dia 2 de novembro de 1940. O ex-trabalhador da juta, na data da entrevista, contava com 77 anos de idade. Segundo seus relatos, o trabalho com a juta parecia ter sido um legado de seus pais e iniciado em sua infância.

Sendo a juta um trabalho familiar<sup>59</sup>, seus pais o introduziram juntamente com seus irmãos neste ramo de trabalho, pois a mão de obra é a ferramenta principal do trabalhador ribeirinho, e esta força de trabalho auxilia diretamente no sustento da família (WAGLEY, 1988).

---

59 Ecobags Brasil (Ecobags de juta da Amazônia). Acesso em: [www.amazoniaecobags.com.br](http://www.amazoniaecobags.com.br) no dia 25 de maio de 2018.



Nas palavras de Pampam, este afirma que todo esse trabalho era “pra criar os filhos que eles já estavam tendo”. Aos dez anos de idade, o pequeno Antônio “já ajudava” seus pais na juta<sup>60</sup>.

Conforme o tempo ia passando, e os pais de Pampam já com idade avançada, juntamente com seu irmão tinha que dar continuidade na juta, para o sustento de toda a família. Pampam nos relatou esse momento em que seu pai passara a responsabilidade do trabalho com a juta para si e seu irmão. “Ele (pai de Pampam que também tinha por nome de Antônio) me chamou e me disse “meu filho eu já tô velho”<sup>61</sup>. Desse momento em diante Pampam e seu irmão, sendo mais jovens, faziam o trabalho que exigia mais força.

Aí meu irmão, nós era só dois irmãos, aí meu irmão mais velho que foi na frente, nós trabalhava junto, mas os velhos mesmo velho ajudavam nós também, nós brocava o roçado, se fosse uma quitaria, nós faziam assim de trocar dia um com outro pra fazer aquele serviço de cinco, seis ou sete pessoas pra roçar mato, fazer uma quitaria, uma quitaria tem cem metro de comprimento com cem de largura, nós fazia só num dia aí se queimava, a gente fazia o brocamento tudinho só num dia e aí queimava o roçado e aí a gente pegava a semente da juta e ia plantar e aí era só zelar, aí tem aquele que chamam de... mas aqui na várzea só chamam de carieiro, só que o carieiro ele comia a juta, então o senhor tinha que cuidar assim andando pelo aceiro do roçado pro bicho não coisarem.<sup>62</sup>

O trabalho que eles faziam consistia no plantio da juta, no corte, no afogamento, na lavagem, na secagem, no enfardamento, e por fim na entrega dos fardos aos destinados patrões, conforme o negócio entre as partes. O processo de plantação era feito com uma máquina, que segundo Pampam, eles chamavam de tico-tico. Pampam às vezes passava de três dias plantando uma quitaria (100

---

60 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

61 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

62 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

m<sup>2</sup>), “não acabava e no outro dia, dois dias, três dias acabava uma quitaria de plantar”<sup>63</sup>, afirma.

Após o plantio da juta, eles faziam o processo de corte conforme o tamanho decidido pelo agricultor ou quando fosse o melhor para a colheita. Pampam também nos relatou ainda sobre o processo de plantio da juta, o período até a colheita, “o plantio da juta era em novembro”. Esse período foi um exemplo utilizado por Pampam, e continuou: “e o senhor contava, dezembro, janeiro, em fevereiro o senhor cortava por causa da água que vinha”. Na Amazônia acontece o período de enchente e vazante das águas, a agricultura, a piscicultura e a agropecuária são organizadas conforme esse período (FERREIRA, 2016). Na subida das águas, a juta tinha que ser cortada e passar por vários processos até o momento da entrega, “a água vinha e a gente ia cortando, ia cortando e afogando”<sup>64</sup>.

O processo de “afogar” era a parte mais árdua do trabalho com a juta. Eles faziam um sistema para realizar este tipo de afogamento, que mesmo sendo na água não era o processo de lavagem.

Afogar era reunir tudinho os fechos que era amarrado com a mesma fibra da juta, só que a fibra da juta era a juta verde e a gente tirava, e quebrava assim, tah! Tirava aquela envira e atracava um fecho, vamos dizer assim, uma comparação com isso aqui, o senhor cortava e ia amontoando um em cima do outro, aí o senhor pegava a envira e amarrava, aí o senhor fazia a pilha que nós chamamos da juta, pra ela amolecer, o senhor faz de quinze, de vinte, de cinquenta, quarenta fechos, uma da ilharga do outro, mesmo que ser essas tábuas aqui, certo! Que era pra botar o pau em cima pra fazer a pessoa que era pra ela ficar dentro da água assim, mais ou menos no fundo, com mais ou menos um palmo de fundura e com uma semana ela estava mole<sup>65</sup>.

---

63 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

64 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

65 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

A lavagem da juta era realizada para a retirada de uma película que havia nos feixes de juta, “a água era suficiente e senhor sacudia ela na água pra lá, pra cá, tirava tudinho aquela pelica que é a casca”. Segundo as narrativas das mulheres, esse trabalho de lavagem da juta era realizado em grande parte por elas, mas elas também faziam os demais processos da juta. Neste contexto, Pampam refere-se a sua companheira/esposa, que “ela ainda me ajudou bem a trabalhar na juta, ela mesmo, ela capinou, ela me ajudava, quando era em terra ela me ajudava a cortar com o terçado e na água lavava mais e também fazia tudo”<sup>66</sup>.

A secagem da juta era realizada em uma espécie de madeira com grande comprimento conhecida como “vara” pelos ribeirinhos. Essas varas eram colocadas com ligações feitas por pontos de conexões, e os feixes de juta eram colocados em cima dessas varas e expostos ao sol, como relata Pampam, como um “grande varal”. Os feixes de juta secavam, após ficarem dias expostos ao sol, e então eles recolhiam os feixes para serem prensados ou enfardados.

O enfardamento da juta era realizado na comunidade, pois tinha que ser entregue em fardos e pronto para a pesagem. Esse sistema era o último processo a ser feito antes da entrega para o patrão. Pampam nos mostrou como funcionava esse sistema, uma prensa manual feita de madeira. “Enfardar é uma prensa, eram oito paus, afinava quatro aqui, um pau aqui, outro pau aqui e outro pau aqui, essas duas bocas aqui, essa boca daqui era a boca e jogava de lá duas cabeças e de lá ele virava aqui e de lá virava, botava daqui e virava pra lá”<sup>67</sup>.

E ainda nos explicava que o tamanho do fardo era feito conforme o instrumento de trabalho, “o senhor fazia o fardo da juta do tamanho que o senhor quisesse fazer, do peso que o senhor quisesse fazer conforme a prensa”<sup>68</sup>.

Pampam continuou nos explicando esse processo até sua finalização,

---

66 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

67 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

68 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

No nosso sistema nós chamava prensa e aí o senhor pegava e enfiava aquilo, nós pegava quatro tipo assim de coisa, mas então nós pegava assim na mão, que era pra quando a prensa enchesse o senhor pegava em cima do fardo e ele arreado com seu peso aí eu pegava e chamava essa minha mulher aí. Quando ela não estava pra me ajudar ia só eu, pegava um pedaço de pau e ia enrolando assim, ia enrolando, enrolando, enrolando até que desse assim pra mim acochar, ia acochando, acochando, e metia lá e tirava o fardo, dava cinquenta quilos, sessenta, quarenta, quarenta e cinco quilos, aí é como eu tô dizendo, o senhor fazia o fardo do tamanho que o senhor quisesse fazer, se o senhor quisesse fazer dez quilos era dez quilos, se quisesse fazer cinco quilos era cinco quilos mas a gente não fazia assim porque o negócio do carroto era coisa, a gente entregava na canoa que era pra levar pro patrão da gente que tinha valido a gente no verão pra se manter, pra fazer o roçado e colher a produção e entregar tudo pra ele<sup>69</sup>.

O último processo era considerado a parte principal para estes trabalhadores, pois era o momento da entrega conforme o combinado, ou seja, seguir com os acordos. Primeiramente a produção era transportada de canoa para ser entregue ao “patrão” (FERREIRA, 2016). Pampam nos informou que o seu patrão ficava com tudo o que havia produzido, e uma parte da produção era utilizada para pagamento de dívidas já contraídas, “o senhor pagava a sua dívida pro seu patrão com aquela fibra. Aí ele dizia ‘olha! Ainda ficou? Eu quero a produção tudo que tu me entregue’ aí o senhor não tinha como dizer não”<sup>70</sup>.

Essas dívidas, como afirma Pampam, condiziam no “servir” como citado no início desta produção. Naquele período os patrões forneciam alimentos, roupas e demais produtos alimentícios em troca de mão de obra (WAGLEY, 1988). E também faziam pagamentos com o cruzeiro, a moeda da época. Ele nos relatou que os patrões serviam primeiro estes itens para que depois os comunitários “pagassem” com produção da juta, e às vezes eles continham um pequeno saldo desta produção.

---

69 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

70 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

Pampam nos forneceu uma informação importante sobre esse sistema de trabalho, afirmando não ser o único a negociar no modelo deste sistema, e que os demais comunitários e até mesmo outras comunidades trabalhavam dessa forma imposta por esses patrões ou de comum acordo. “E não era só uma pessoa que fazia isso como eu, eu trabalhava com meu patrão, finado Túlio Melo, finado Didinho, essas coisas assim, finado Chiquito, eu trabalhava com eles assim, eu colhia toda a produção... finado Zé Tavares era um que morava lá”<sup>71</sup>.

Assim como Pampam, também entrevistamos sua companheira, Dona Maria do Rosário dos Anjos Ribeiro; o Sr. Valdo Monteiro Gama, conhecido na comunidade como Fadô, e sua companheira, Dona Luzia Cândida da Silva Gomes; o Sr. Valdino Jacaúna Franco, conhecido na comunidade como Careca, e sua companheira, Dona Cecília Soares Ribeiro Franco, também irmã do Pampam.

Nos relatos dos demais entrevistados comparados ao de Pampam, antes da juta, percebemos que o cacau foi bem produzido e comercializado pelos moradores de Brasília, de acordo com as narrativas de Fadô e Careca. Fadô nos relatou no período que trabalhava com cacau, “a gente colhia, a gente secava, e vendia pro comerciante que tinha ali no Paraná”<sup>72</sup>. Careca nos afirmou que durante o período de comercialização do cacau a sua principal função era a coleta do produto, “pra nós ir colher o cacau, nós ia colher o cacau”<sup>73</sup>.

Sobre o início do trabalho com a juta, assim como Pampam, Fadô também iniciou na juta desde criança trabalhando com seus pais, “eu sofri muito na juta, eu trabalhava desde os meus 11 anos na juta”<sup>74</sup> afirma Fadô. E após a cegueira derivada da idade avançada de seus pais, Fadô teve que assumir a responsabilidade do trabalho com juta da sua família. Também nos afirmou que seus avós, eram de Portugal, assim como os antepassados de Pampam. Além da juta, os antepassados

---

71 Entrevista com Sr. Antônio Soares Ribeiro Filho (Pampam) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

72 Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

73 Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

74 Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

de Fadô trabalhavam com cacau, com a seringa, e outras plantações, mas ele afirmou que neste período, o cacau era muito comercializado, assim como a juta, “sempre teve comércio daqui da Brasília com a cidade”. A juta, o cacau e seringa, eram os principais produtos na qual a família de Fadô trabalhava mais, e nos relatou que cada um tinha o seu tempo de produção, afirmando que o “difícil era com a juta”<sup>75</sup>.

A companheira de Pampam, Dona Maria do Rosário, afirmou sobre seu trabalho na juta. Segundo seus relatos, ela afirmou que “ajudava” o marido na juta, juntamente com seus filhos, “todo mundo ia pra juta”<sup>76</sup>. Dona Luzia nos relatou que iniciou cedo a labuta com a juta, “eu comecei bem novinha com a juta, tive que ajudar minha mãe”. E afirmou que conheceu o Fadô na juta, “quando tinha 17 anos, eu fui morar com ele, já era nós dois na juta”<sup>77</sup>. A mulher era vista como “ajudadora” do homem, e o seu trabalho não era visto como principal e sim como coadjuvante (TORRES, 2004).

A narrativa de Careca sobre seu início na juta deu-se pelo fim do trabalho com o cacau, “quando eu tinha 10 anos, minha mãe me colocou pra juntar cacau”. E nos afirmou que logo após o trabalho com o cacau, foi para o ramo da juta, “quando eu tinha 18 anos, aí eu fui trabalhar na juta já, entrei na juta com meu pai”<sup>78</sup>. Dona Cecília relatou que trabalhou na juta com Careca, mas afirmou que quase não trabalhava com seus pais, passou a trabalhar mais quando passou a conviver com Careca, “eu não trabalhei muito com meus pais, mas o Pampam, eu ajudei mais o Careca quando a gente começou a viver junto, a gente precisava né”<sup>79</sup>.

As mulheres entrevistadas da comunidade, Dona Maria do Rosário, Dona Luzia e Dona Cecília, foram algumas de muitas

---

75 Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

76 Entrevista com a Sra. Maria do Rosário, no dia 26/03/17, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

77 Entrevista com a Sra. Luzia Gama, no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

78 Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

79 Entrevista com Sra. Cecília Franco, no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.



mulheres, mães, cuidadoras do lar ou donas de casas que trabalharam com o cultivo da juta. Nas análises das entrevistas, percebemos que além delas trabalharem na juta com seus companheiros, elas eram responsáveis por levarem e instruírem seus filhos com o processo do trabalho com juta, e ainda tinha o lar para cuidar. Ou seja, essas mulheres trabalhavam fora e dentro de casa, e mesmo assim eram vistas como coadjuvantes em uma comunidade na qual os negócios eram feitos apenas por homens (TORRES, 2004).

Portanto, no processo inicial do trabalho com a juta, comparados aos relatos de Pampam, Fadô afirmou como era após receberem a semente do patrão, que dependendo do negócio, ou era vendida ou era socializada, “gente ia né, roçava, plantava aí, queimava né, quando queimava bem né a gente plantava de máquina”<sup>80</sup>. Antes de Careca iniciar a sua história com a juta, ele introduziu sobre a história da juta na Amazônia, uma história contada de pai para filho. “Foi um japonês, esse japonês, o Ryota Oyama. O pai dele, quando veio para o Brasil, trouxe a juta aqui (mãos), a semente, nas unhas, a semente”<sup>81</sup>.

O sistema de trabalho com cultivo da juta consistia no plantio, no corte, no afogamento, na lavagem, na secagem, no enfardamento, e finalizava com a entrega do produto na comunidade. Esse sistema funcionou com estes ex-trabalhadores e trabalhadoras da Comunidade São Sebastião da Brasília durante este período pesquisado. E quando questionamos sobre as formas de pagamento, cada narrador fez sua declaração conforme os negócios acertados.

Comparados aos relatos de Pampam sobre este quesito, Fadô nos informou que o pagamento era com cestas básicas e vestimentas para toda a família, e que sobrava conforme o negócio era o saldo que apuravam de toda uma temporada de trabalho, “aí pagava a gente quando tinha saldo né”<sup>82</sup> relata. Já com Careca, a forma de pagamento que presenciava quando via os negócios de seu pai com patrão era

---

80 Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

81 Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

82 Entrevista com Sr. Valdo Monteiro Gama (Fadô) no dia 26/03/2017, na comunidade de São Sebastião da Brasília.

baseada apenas na alimentação, “não tinha pagamento, o pagamento era boia”. E quando assumiu os negócios por conta, Careca nos informou a situação do pagamento, “ele botava a despesa para nós trabalhar, ele só ia comprar uma roupa, uma coisa para nós, com que nós nos beneficiávamos”<sup>83</sup>.

## Considerações finais

A juta foi uma atividade laboral que trouxe diversas consequências para aqueles que trabalhavam dia a dia com este vegetal. No caso da comunidade pesquisada, houve mortes durante a execução do trabalho, além de ser um trabalho árduo e sofrido, o pagamento que estes recebiam era praticamente um desprezo total ao ser humano. Pampam e Dona Rosária, Fadô e Dona Luiza, Careca e Dona Cecília, foram apenas algumas de diversas pessoas do Amazonas, que tiveram suas vidas transformadas pela experiência do trabalho com a juta.

Para estes homens e mulheres, a juta foi a única forma de sobrevivência desse período, mesmo utilizando outras fontes de renda, a juta era a principal para o comércio da época. Todos sofreram na juta, principalmente economicamente, onde havia muito trabalho e pouco lucro. Não tinha como negar o trabalho com a juta, um trabalho que envolvia toda a família, homens, mulheres, crianças, idosos, todos trabalhavam para o sustento de todos, que na maioria dos casos era apenas por uma simples cesta básica.

A juta foi um ramo propulsor para o estado do Amazonas, rendendo uma grande economia, através dos acordos políticos a juta revolucionou muitas vidas parintinenses, principalmente ribeirinhos, estes que conseguiram bens na juta, os terrenos, os meios de transportes fluviais, entre outros bens. Mas a juta também acarretou-lhes muitos danos pessoais, tais como doenças, e até a morte de alguns.

No decorrer de 1950 a 1980, para estes moradores da comunidade São Sebastião da Brasília, a juta foi um marco na história na vida desses casais, utilizando-a dela para o sustento de suas famílias. Com origem

---

83 Entrevista com Sr. Valdino Jacaúna Franco (Careca), no dia 26/03/2017, na Comunidade São Sebastião da Brasília.

na Índia, a juta foi sendo semeada por muitos lugares do planeta, mas apenas alguns países aclimataram a semente. E a região amazônica foi melhor terra para esta semente, fazendo fibras longas, melhorando o processo do trabalho para os cultivadores. Os sete passos do trabalho com a juta estão até hoje na memória de milhares de ex-cultivadores, que alguns tiveram apenas a juta como única opção de sobrevivência. O trabalho de plantar, cortar, afogar, lavar, secar, enfardar e entregar, foi diversas vezes repetido durante décadas na vida daqueles que moram até hoje às margens do rio Amazonas.

Durante a realização da pesquisa, nas análises das entrevistas, notamos que os brasilienses entrevistados queriam mais visibilidade para a comunidade. Era perceptível que a colaboração deles para as pesquisas científicas objetivasse em resultados concretos realizados pelo governo. Ou seja, que a contribuição científica da academia juntamente com seus projetos fosse fomentada ao governo do estado para benefícios a esses comunitários.

A proposta dessa pesquisa em valorizar as vozes dos “vistos como de baixo” da comunidade de São Sebastião da Brasília é justamente mostrar a sociedade parintinense que existem trabalhadores que tiveram grande relevância para a economia do município em um determinado período. A juta proporcionou pouca economia e muito trabalho a esses ribeirinhos, mas contribuíram deixando um legado, na participação do trabalho com um dos principais produtos comercializados na Amazônia no século XX.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. “Histórias dentro da História”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 3. ed. – São Paulo: Contexto, 2011. p. 155-201.

ANDRADE, Gilciandro Prestes de. *Festa de São José Operário na Comunidade de Terra Preta do Rio Mamuru em Parintins*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2016.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs.). *Uso e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

CAMPOS, Manuel do Carmo. A decadência do catolicismo popular na região parintinense (1955-1975). *Revista de cultura teológica*. 1995.

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

CHALHOUBE, Sidney. FONTES, Paulo. *História Social do Trabalho – História Pública*. Campinas: Perseu, 2009.

FERREIRA, Aldenor da Silva. *Fios dourados dos trópicos: culturas, histórias, singularidades e possibilidades (juta e malva - Brasil e Índia)*. Universidade Estadual de Campinas, 2016.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUERREIRO, Ana Regina Pantoja. *História e memória de mulheres camaroeiras da comunidade de São Sebastião da Brasília, Parintins – AM*. Programa de apoio à iniciação científica – PAIC. Fundação de amparo à pesquisa do estado do Amazonas – FAPEAM. Universidade do Estado do Amazonas – UEA. 2012-2013.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MCGRATH, David. Parceiros no crime: o regatão e a resistência cabocla na Amazônia Tradicional. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, dezembro 1999.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; Holanda, Fabiola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2011.

MENEZES, Lucineli de Souza. *Ocupação, conflitos e conquistas: a luta pelo direito a terra para moradia e a formação do bairro de Itaúna I/Parintins-Amazonas*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2017.

MÉSZÁROS, István. A educação para além do capital. *Revista Theomai*. Brasil, n. 15, p. 107-130, 2007.

MONTENEGRO, Antônio Torres; RODEGHERO, Carla Simone; ARAÚJO, Maria Paula. *Marcas da Memória: história oral da anistia no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. “História, memória e tempo presente”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 21-36.

OLIVEIRA, Liliane Costa de. *Vida Religiosa Ribeirinha: um estudo sobre a Igreja Católica e Evangélica no Amazonas*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-212.

POLLAK, Michael “memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

SAUNIER, Tonzinho. *Parintins: Memórias dos Acontecimentos Históricos*. Manaus, Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SCHOR, Tatiana; MARINHO, Thiago Pimentel. Ciclos econômicos e periodização da rede urbana no Amazonas-Brasil: as cidades Parintins e Itacoatiara de 1655 a 2010. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n. 56, p. 229-258, jun. 2013. Disponível em: DOI: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i56>>.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: Peter Burke (org.). *A Escrita da*

*história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 39-62.

SILVA, Julio Claudio da. *História oral, memória e trabalho na Comunidade São Sebastião da Brasília*. Apontamentos de pesquisa de Pós-Doutorado desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Parintins, 2017.

SOUZA, Narda Margareth Carvalho Gomes. *A Trajetória da Companhia Têxtil de Castanhal: a mais pura fibra da Amazônia*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programad e Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém, 2008.

SOUZA, Nilciana Dinely de. *O processo de urbanização e transformação da cidade de Parintins AM: evolução e transformação*. Tese de doutorado (Doutorando em Geografia Humana). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2013.

STONE, Lawrence. Prosopografia. In: *Revista de Sociologia Política*. Curitiba. v. 19, n. 19. Junho de 2011.

THOMPSON, Edward P. A História Vista de Baixo. In: THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. São Paulo: UNICAMP, 2001.

TORRES, Iraildes Caldas (Org.). *O Ethos das Mulheres da Floresta*. Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.



# **Movimentos Sociais Religiosidade**

# **8x**

# **MEMÓRIAS DA OCUPAÇÃO DO BAIRRO DE ITAÚNA I**

## **relatos de atores sociais**

*Lucineli de Souza Menezes  
Patrícia Maria Melo Sampaio*

### **Introdução**

Este artigo apresenta o caminho percorrido pelo grupo de pessoas que participou do primeiro movimento de ocupação da fazenda Itaúna. As informações estão baseadas nas narrativas de atores sociais participantes do movimento de ocupação. Esses atores aceitaram colaborar na empreitada de reconstrução das memórias referentes ao evento no qual estiveram envolvidos por ocasião do movimento de ocupação por direito à moradia que resultou no surgimento do bairro de Itaúna I.

Os atores sociais colaboradores são de fundamental relevância, pois o cerne do estudo encontra-se baseado nos relatos de suas experiências de vida e suas motivações para a participação no movimento. Tal característica do objeto de pesquisa conduziu à escolha da metodologia da história oral, por se entender que sua aplicação é adequada, visto que “tem por objetivo realizar pesquisas que se constituam em fontes para o estudo da história contemporânea através de entrevistas gravadas com pessoas que participaram ou testemunharam acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (ALBERTI, 2011, p. 155).

Outro motivo que também contribuiu para a escolha de trabalhar com a metodologia da história oral para empreender as reflexões pretendidas é o fato de o evento em estudo ser bastante recente. Conforme Freitas (2003), utilizando-se como instrumento a voz dos próprios protagonistas, a história oral tem prestado grandes contribuições para a reconstrução do passado recente de muitos povos, “pois o contemporâneo também é história” (FREITAS, 2003, p. 47).

Os relatos aqui construídos narram práticas de pessoas comuns, experiências particulares e coletivas, dificuldades, lutas e conquistas, e

não têm a pretensão de propor soluções, acusações ou defesas. O que se pretende é compreender, a partir das narrativas dos colaboradores, o que os motivou a construir um movimento de ocupação de terras para fins de moradia em Parintins, mesmo admitindo que não nos seja possível apresentar uma análise definitiva que encerre o assunto.

Supomos que a utilização desigual de terras, com alguns poucos concentrando enormes porções em suas mãos enquanto grande parte da população é tolhida em seu direito à propriedade, já acarretou muita tensão em todos os lugares e épocas da história humana.

Ao se referir às lutas pelo direito à terra no Brasil, Maria Aparecida Silva (2004) deixa claro que essas lutas tiveram início nas áreas rurais, migrando para as áreas urbanas, principalmente em meados do século XX, quando pequenos proprietários, forçados pelo desenvolvimento, mudaram-se para os centros urbanos, uma vez que suas terras passaram a pertencer a posseiros e a grandes latifundiários. Para a autora,

A ideologia desenvolvimentista iniciada nos finais da década de 50, durante o governo de Juscelino Kubitschek, e consolidada durante o regime militar pelo autoritarismo, foi responsável pelo aumento da concentração fundiária e da apropriação de terras pelas empresas nacionais e multinacionais (SILVA, 2004, p. 40-41).

A realidade exposta deu início a um processo de migração que obrigou um considerável número de pessoas a se deslocar das áreas rurais para as cidades em busca de melhores condições e alternativas de vida para si e suas famílias. A cidade, à primeira vista, parece ser a melhor alternativa por ter sua imagem associada ao desenvolvimento cultural e econômico, realidade nem sempre comprovada, porque cresce de forma desordenada criando o problema da desigualdade urbana e acentuando a distância entre os mais abastados e os menos favorecidos a partir da construção de muros visíveis e invisíveis (SILVA, 2004).

Conforme Castells (2004), na maioria das vezes as famílias migram para a zona urbana, nem tanto atraídas pelas aparentes melhorias que pretendem alcançar, mas principalmente por não conseguirem mais

conviver com as dificuldades que se impõem no campo; “a fuga para as cidades é, em geral, considerada muito mais como o resultado de um *push* rural do que de um *pull* urbano” (CASTELLS, 2004, p. 85).

A luta por moradia sempre foi um assunto complexo e controverso. Em Parintins, município amazonense, localizado a 367 km da capital Manaus, no dia 24 de janeiro de 1992 aproximadamente 600 famílias, lideradas por Everaldo Silvério Batista Coelho<sup>84</sup>, iniciaram a tomada de posse das terras da fazenda Itaúna, uma área pertencente ao empresário paraense Paulo Corrêa. Tratava-se de um ambiente alagadiço e com formações de florestas e capoeiras, cortadas por riachos que serviam de refúgio para grupos de pessoas que nos fins de semana para lá se dirigiam com finalidade de lazer.

## O processo de organização para a ocupação

O acelerado crescimento populacional urbano em Parintins, como no Brasil, proporcionou o surgimento de bairros periféricos, gerando um tipo de expansão territorial excludente dos pobres dos centros urbanos para áreas mais afastadas, menos atingidas pela assistência básica governamental. Esse crescimento encontra-se historicamente atrelado ao desenvolvimento do capitalismo industrial (ENECOM<sup>85</sup>, 2011).

A formação do bairro de Itaúna I, em Parintins, pode ser exemplo do processo acima citado. Informações colhidas junto aos participantes do movimento esclarecem que a ideia de ocupação nasceu a partir da necessidade de um grupo de pessoas, residentes no bairro de Palmares, que buscavam uma solução para a situação de dificuldade habitacional em que viviam.

---

84 Everaldo Silvério Batista Coelho, 56 anos, autônomo, nascido em Parintins, é considerado um dos principais líderes do movimento da primeira ocupação da fazenda Itaúna. Foi vereador por dois mandatos (de 1993 a 1996 e de 2013 a 2016). Na ocasião da entrevista ocupava o cargo de presidente da Câmara Municipal de Parintins. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na sala da presidência da Câmara Municipal de Parintins em 21 ago. 2016.

85 32º Encontro Nacional dos Estudantes de Comunicação – ENECOM, realizado em Belém do Pará nos dias 22 a 29 de julho de 2011.

Ambrósio Firmino dos Santos<sup>86</sup>, uma das primeiras pessoas a se envolver no movimento que deu origem à ocupação do bairro de Itaúna I, relata que havia montado um pequeno bar em uma casa alugada na Rua Paraíba, bairro de Palmares. Certo dia encontrava-se no local quando chegou Maria Santarém<sup>87</sup> e o convidou para ajudá-la a organizar um movimento de reivindicação que os levasse a conseguir um pedaço de terra para morar. Ambrósio Firmino afirma que

Ela veio comigo lá no bar, ela disse, “Ambrósio, o fulano de tal”, não lembro o nome dele mais, “disse ‘por que a gente não invade um terreno?’” Uma conversa que a gente tava levando numa brincadeira, mas em seguida nós paramos pra pensar assim, sabe que na cidade grande os bairros todo é desse jeito? Aí o Joca, outro companheiro, que morava próximo, disse, “Eu topo”. Aí veio a Maria do Desterro, ela disse, “Eu também topo”, e veio a dona Fátima e disse, “Eu topo também”. Formou aquele grupo ali naquela conversa (Ambrósio Firmino dos Santos, entrevista, maio 2016).

Na fala do colaborador, percebe-se que as pessoas em questão tinham conhecimento de que em muitas cidades brasileiras há bairros originados de “invasões”. Tomando por exemplo a cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas, verifica-se que nela existem muitos bairros que se originaram de ocupações de terra entre os anos 1960 e 2000, como os bairros “Compensa, Santo Agostinho, Alvorada, [...] Coroado, Zumbis, Tancredo Neves, Santa Inês, Armando Mendes, Mutirão” (ASSAD, s/d, 10). A notícia da ocupação desses bairros, bem como o conhecimento de ocupações em outros lugares do Brasil, pode ter influenciado a organização do grupo.

86 Ambrósio Firmino dos Santos, 63 anos, pedreiro, natural de Santarém, PA. Um dos líderes do movimento da primeira ocupação da fazenda Itaúna, foi o primeiro presidente da Associação de Moradores do Bairro de Itaúna I. A entrevista foi realizada pela pesquisadora em uma sala da Universidade do Estado do Amazonas em 28 maio 2016.

87 Maria Santarém Gama, 59 anos, cozinheira marítima, natural de Juruti Velho, PA. Uma das principais lideranças do movimento da primeira ocupação da fazenda Itaúna, é considerada idealizadora do movimento da primeira ocupação da fazenda Itaúna. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 20 ago. 2016.

Outra pessoa que, desde sua origem, fez parte do movimento autodenominado Sem-Terra de Parintins foi Maria do Desterro Teixeira Roberto<sup>88</sup>. Ela nos relata como surgiu a ideia da ocupação da fazenda Itaúna:

Eu morava alugada na Santa Clara, na Quinta da Boa Vista; um dia eu vim passear na casa da minha prima, que é a Maria Santarém, aqui no Palmares. Ela disse assim, “Pô, mana, vamos fazer uma invasão? A gente não tem casa, eu não tenho casa, tu não tem casa, a gente não tem terreno... Vumbora juntar um monte de gente que não tem casa pra fazer uma invasão?” Eu disse, “Vumbora”, aí nós saímos procurando as pessoas que não têm casa, foi quando nós encontramos o Ambrósio, aí nós convidamos o Ambrósio, ele aceitou nossa proposta. Aí começamos a reunir o povo indo de casa em casa de quem não tinha terra, quem morava junto com pai, quem morava junto com sogra, quem morava alugado, então assim a gente foi reunindo as pessoas (Maria do Desterro Teixeira Roberto, entrevista, jun. 2016).

Conforme Ambrósio Firmino e Maria do Desterro, ambos foram convidados por Maria Santarém para integrar o primeiro grupo dos ocupantes da fazenda Itaúna. Esta conta que em 1991 trabalhava como cozinheira em um barco que fazia viagens para Belém, no Pará, e morava com os filhos em uma casa alugada no bairro de Santa Clara. Seu salário não supria todas as despesas, de forma que, em uma de suas viagens, quando chegou em casa, a proprietária do imóvel havia despejado seus filhos; este fato lhe marcou profundamente e desde então ela procurava uma solução para essa sua necessidade. Quanto ao surgimento da ideia de ocupação, Maria Santarém diz:

Olha, pra falar a verdade, eu não sei, eu acho que foi Deus que me deu essa ideia; foi Deus, porque outro não foi; nós vamos invadir em Parintins. Às vezes a gente ouvia falar que invadiam em Manaus, né, mas eu nunca vi, nunca estive

---

88 Maria do Desterro Teixeira Roberto, 58 anos, feirante, natural de Parintins. A entrevista foi realizada pela pesquisadora no local de trabalho da colaboradora em 18 jun. 2016.



numa invasão, nunca acompanhei uma invasão... Foi Deus mesmo! (Maria Santarém Gama, entrevista, ago. 2016).

Ao atribuir o surgimento da ideia de ocupação da fazenda Itaúna a uma inspiração divina – porque, segundo ela, “outro não foi” –, embora ao mesmo tempo afirme já ter ouvido algumas vezes que em Manaus estava havendo “invasões” de terra com fins de moradia, a colaboradora Maria Santarém demonstra em sua fala a formação religiosa que a faz crer em uma intervenção divina em favor de sua causa.

Como se vê, no entanto, não exclui o fato de que tinha acesso às informações sobre as ocupações que ocorriam em Manaus e no Brasil todo, que são anteriores à ocupação da fazenda Itaúna. Conforme Oliveira Filho (2013, p. 37), “no início da década de 80, algumas expressões dos movimentos sociais desapareceram ou enfraqueceram diante das políticas sociais implantadas pelo Estado. Outros se fortaleceram como é o caso da luta pela moradia”.

Os relatos dos participantes da ocupação da fazenda Itaúna direcionam para que se pense que o movimento nasceu de uma proposta que inicialmente parecia algo inalcançável, mas que encontrou respaldo junto aos que compartilhavam do desejo de possuir uma casa própria, uma necessidade que lhes era comum. Entende-se que “a organização de uma ocupação decorre da necessidade de sobrevivência. Acontece pela consciência construída na realidade em que se vive. É, portanto, um aprendizado em um processo histórico de construção das experiências de resistência” (FERNANDES, 2001, p. 3).

A partir daquela conversa inicial foi realizada uma primeira reunião em um barracão no quintal da residência da genitora de Adailton Pessoa, conhecido como Dadaia, na Rua Itacoatiara. Nesta reunião ficou definida uma comissão responsável por pensar e comandar as articulações necessárias para que se desse andamento às atividades de um movimento autodenominado “Os Sem-Terra de Parintins”. Faziam parte desta comissão as seguintes pessoas: Maria Santarém, Maria de Lourdes, Fátima Cavalcante, Ambrósio Firmino, Josinaldo Lopes, Francisco Pessoa, Vladimir Hipólito e Maria do Desterro<sup>89</sup>.

---

89 Entrevista com Ambrósio Firmino dos Santos; entrevista com Maria Santarém.

Conforme informações de Ambrósio Firmino e Maria Santarém, com o objetivo de trazer para o movimento um número considerável de participantes e fortalecer suas reivindicações, foram planejadas duas ações imediatas. A primeira foi a continuidade e a assiduidade de todos às reuniões como forma de manter o grupo coeso e bem informado. A segunda ação consistiu em formar algumas duplas de visita casa a casa em busca de outras pessoas, que como eles estivessem desejando moradia própria, para ingressarem na empreitada.

Ao tomarem conhecimento de alguém nas condições determinadas, uma dupla<sup>90</sup> ia até sua casa e conversava primeiro, questionando sua condição domiciliar, para sondar sua disposição em adquirir uma casa e, em um segundo momento, lançando-lhe a proposta de ir participar das reuniões que estavam ocorrendo. Na mesma ocasião era preenchido um cadastro com as devidas informações necessárias e comunicado dia, horário e local da próxima reunião.

Sobre as visitas feitas pela equipe, Iolene Pereira Mendes<sup>91</sup> conta que morava no bairro de Palmares, no quintal de sua mãe, e que

Um dia uma pessoa passou na minha casa, se chamava Ambrósio Firmino, e perguntou se aquela casa era minha; eu disse que a casa era, mas o terreno era da minha mãe, a gente morava no fundo do quintal.

Ele perguntou pra mim, “Você gostaria de ganhar uma casa?” Eu fiquei assim e disse, “Casa?” Ele disse, “É”. Quem não gostaria de ganhar uma casa? Ah, eu gostaria muito de ganhar uma casa!

Ele me pediu meu RG, perguntou quantos filhos eu tinha, eu disse que tinha quatro crianças, perguntou o nome do meu marido, em que ele trabalhava, eu fui respondendo, e ele foi anotando; aí ele falou pra mim, “Então a senhora vai ganhar uma casa, mas a senhora vai assinar aqui.” Eu assinei, e aí ele me convidou para a reunião (Iolene Pereira Mendes, entrevista, abr. 2016).

---

90 As duplas caracterizam-se como uma divisão feita pelos integrantes do movimento de ocupação da fazenda Itaúna. Os colaboradores relatam que duplas iam às casas de pessoas verificar quem necessitava de moradia. Porém os nomes das pessoas que formavam as duplas não são relatados pelos colaboradores.

91 Iolene Pereira Mendes, 50 anos, comerciante, natural de Urucurituba, AM. Tesoureira na primeira gestão da Associação de Moradores do Bairro de Itaúna I. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 24 abr. 2016.

A narrativa de Iolene faz-nos compreender que o grupo se vai organizando independentemente das ações do poder público, tomando para si a responsabilidade de tornar-se “sujeito de sua própria história” na resolução das condições de vida em que se encontravam. Para Sader (1988, p. 314), “através de suas formas de organização e de luta, eles alargaram as fronteiras da política. Neles apontava-se a autonomia dos sujeitos coletivos que buscavam o controle das suas condições de vida contra as instituições de poder estabelecidas”.

Iolene Pereira informa que só passou a ter conhecimento da situação em que seriam adquiridas as casas quando participou da reunião do movimento em uma casa no bairro de São Vicente de Paulo. A reunião ocorreu “em um quintal lotado de gente”, e a partir daí, ela aderiu ao grupo, não faltando mais a nenhuma reunião. Segundo a referida colaboradora, a maioria dos participantes era “mulheres guerreiras, porque os esposos não aceitavam. Meu esposo dizia: “Isso aí é só mentira, tu não vai ganhar é nada”.

Miriam Regina de Sousa Bezerra (2006) considera que as mulheres têm maior participação nos movimentos por moradia devido ao fato de, no decorrer do processo, serem capazes de construir um posicionamento político de valorização da sua participação que as faz sentirem-se sujeitos históricos e romperem ou superarem o lugar social de subordinação a elas atribuído.

Maria Santarém informa que o número de pessoas que aderiam ao projeto participando das constantes reuniões aumentava consideravelmente, preocupando-a quanto ao destino que seria dado ao movimento, até que o então vereador Valdenor Cardoso<sup>92</sup>, tomando conhecimento do que estava ocorrendo, aconselhou-a a comparecer na Câmara do legislativo parintinense e apresentar as necessidades e planos do movimento para verificar se os vereadores teriam alguma proposta de resolução do problema.

Ficou acertado que o vereador conversaria com o presidente da Câmara, naquele momento o vereador José Walmir<sup>93</sup>, e depois faria

---

92 Advogado. Foi vereador da 10ª Legislatura parintinense (01/1989 a 31/12/1992).

93 Laboratorista da Fundação SESP. Foi vereador e presidente da Câmara no segundo biênio da 10ª Legislatura parintinense (01/1989 a 31/12/1992).

contato com ela para informar data e horário para o encontro. Poucos dias depois foi marcado que os Sem-Terra de Parintins fossem ao encontro dos vereadores.

A essa altura dos acontecimentos, segundo Maria Santarém, “eu fui atrás de convidar alguém pra me ajudar, porque era muita gente já e eu tava me perturbando, eu tava ficando meio atrapalhada, aí eu digo, vou atrás de uma pessoa que saiba falar”.

Na busca por encontrar alguém que assumisse a posição de falar pelo grupo, Maria Santarém, acompanhada de algumas pessoas, dirigiu-se ao comitê político do deputado Raimundo Reis Ferreira, na esperança de que este os ajudasse apontando alguém que fosse de confiança para assumir tal função. Chegando ao local, foi constatado que este não se encontrava, o que os deixou desapontados e quase sem esperanças; foi quando encontraram Everaldo Batista.

Ao relatarem para Everaldo o motivo de ali estarem, perceberam logo seu interesse pelo assunto e convidaram-no para fazer parte do movimento assumindo a função de falar em nome de todos. Maria Santarém afirma que convidou Everaldo Batista para ajudá-los porque

Eu conhecia ele, porque sempre ia no comitê do Xibiu por causa de política, mas não tinha amizade, mas eu vi algumas vezes ele falando lá a favor do Xibiu, eu achei ele, assim, uma pessoa muito valente, sei lá como, né? Eu disse, “Bom, esse aqui dá pra ser meu parceiro, né? Ele não corre do pau, esse aí me serve”. Aí eu convidei ele. Ele falava, ele fazia, ele me ajudou muito e ajudou o movimento dar certo (Maria Santarém Gama, entrevista, ago. 2016).

Everaldo Batista afirma: “Na verdade a ideia não foi minha, eu abracei a ideia de outros”, e conta que estava chegando ao comitê político do Raimundo Reis quando “por acaso, não sei se foi por acaso também”, ao entrar encontrou Maria Santarém, Maria de Lourdes e Ambrósio Firmino.

Em meio a uma conversa, os três confidenciaram que buscavam Raimundo Reis porque falavam em nome de algumas famílias para as quais o então prefeito de Parintins, Enéas de Jesus Gonçalves Sobrinho, durante sua campanha eleitoral havia prometido moradia; porém seu

mandato estava chegando ao final do terceiro ano, e não foi cumprida a promessa. Para Everaldo, “essa promessa de moradia em tempos políticos, isso não é de agora, isso vem de muito tempo”.

Ao ouvir essa informação, Everaldo Batista ficou interessado em conferir o que estava acontecendo e aceitou fazer parte de uma reunião do grupo, para ficar mais inteirado do assunto e avaliar a possibilidade de aceitar o convite a ele feito. A partir desse encontro, Everaldo integrou-se ao grupo e afirma:

Dali em diante eu abracei essa causa, eu vi que realmente eles tinham um objetivo de lutar, e eu sou uma pessoa que gosta de desafio. Eu visitei cada um na sua casa e vi: um pagava aluguel; outro dizia, “Olha, eu não tenho mais como pagar”. O desemprego era grande, como sempre em Parintins, mas eu avisei que não ia ser fácil, nós vamos lutar contra políticos, nós vamos lutar contra justiça, nós vamos lutar contra a população que não entende uma causa como essa (Everaldo Silvério Batista Coelho, entrevista, ago. 2016).

Em entrevista concedida à pesquisadora, o ex-prefeito Enéas Gonçalves Sobrinho afirma que, por ocasião de sua primeira campanha para ocupar o executivo parintinense, em 1988, nunca prometeu desapropriar as terras da fazenda Itaúna para distribuir aos prováveis eleitores. Conforme o colaborador:

Eu nunca falei isso em campanha nenhuma política, isso não procede, e quem falou isso está sendo irresponsável pra dizer isso, porque eu nunca falei em campanha. Olha! A fazenda Itaúna nem se tocava naquela altura do campeonato, não se falava, na verdade, em invasão na qual o Itaúna... foi uma questão, eu diria, fomentada pela necessidade do povo, que aumentou a população de Parintins, e era justo que se buscasse; aquela fazenda estava ali, desabitada, estava ali, é... não estava servindo pra nada, não tinha nada ocupacional que pudesse dar rendimento pra população, pra alguém! (Enéas de Jesus Gonçalves Sobrinho, entrevista, dez. 2016).

As narrativas orais são fruto da seleção e produção de memória de sujeitos diferentes, estejam eles inseridos no mesmo grupo ou não. As experiências são individuais; desta feita, sempre haverá menores ou maiores desconexões em suas narrativas, podendo haver inclusive conflitos. Essa constatação de forma alguma desqualifica a história oral.

Para Portelli (1997, p. 16), são exatamente as contradições que legitimam sua afirmativa de que a história oral é a representação da realidade humana, “não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que pedaços são diferentes, porém formam um todo coerente depois de reunidos”.

A entrada de Everaldo Batista para o grupo dos autodenominados Sem-Terra de Parintins mudou os rumos do movimento, visto que este, juntamente com os membros da comissão inicial, convidou o radialista Carlos Augusto de Oliveira das Neves<sup>94</sup> a unir-se a eles. Carlos Augusto passou a utilizar sua popularidade à frente dos programas que comandava na rádio Alvorada, fazendo destes um instrumento de divulgação das ideias defendidas em sua plataforma de reivindicações.

Carlos Augusto diz que, a partir de sua adesão ao movimento e de suas declarações públicas, nas quais defendia o direito à moradia para todos, divulgava que o grupo estava apenas requerendo o cumprimento de promessas eleitorais; conclamava os que não fossem proprietários de moradia a participarem das reuniões; foi chamando a atenção da equipe de jornalismo da rádio Alvorada, especialmente do diretor de jornalismo da emissora, Floriano Lins, que passou a interessar-se muito mais pelo assunto até envolver-se e acompanhar as reuniões, dando-lhes cobertura jornalística.

Na concepção dos líderes iniciais, a adesão de Everaldo Batista, Carlos Augusto das Neves e Floriano Lins inspirou-lhes confiança e aumentou ideologicamente as possibilidades de conquista de seus

---

94 Carlos Augusto de Oliveira das Neves, 49 anos, radialista, natural de Parintins, é considerado o porta-voz do movimento da primeira ocupação da fazenda Itaúna. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência do colaborador em 10 maio 2016.



objetivos. Esse aumento de possibilidades talvez pareça apenas um detalhe para quem não viveu a experiência, mas de alguma forma contagiou os participantes do movimento saber que pessoas que não tinham necessidades comuns às suas se sensibilizaram com a sua causa e se propuseram a lutar com eles.

De acordo com Fernandes (2001), não é simples para ninguém aceder a um movimento de ocupação, pois se trata de uma decisão que acarretará transformações profundas de vida, daí a necessidade que têm os participantes de acreditar que seus líderes são capazes de cumprir com sucesso seu papel de liderança.

Maria do Desterro conta que, em caminhada com cartazes, faixas e palavras de ordem, dirigiram-se à Câmara Municipal para contato com vereadores<sup>95</sup>. Essa caminhada serviu para que fossem informalmente ouvidos pelos legisladores, mas não houve nenhum movimento dos edis<sup>96</sup> no sentido de resolução do problema exposto.

De acordo com Maria Santarém, marcaram audiência com o prefeito, à época, Enéas Gonçalves Sobrinho<sup>97</sup>, com quem conversaram amigavelmente. Receberam a promessa de que este entraria em contato com o então governador Gilberto Mestrinho, para juntos buscarem uma solução ao impasse.

Nessa reunião<sup>98</sup> lhes foi solicitado pelo prefeito que fizessem um levantamento de quantas famílias se encontravam sem moradia. A lista composta por 656 famílias foi entregue ao prefeito, que lhes informou que seria feito um levantamento no setor de terras do município para checar se as pessoas listadas não eram proprietárias de terra, e pediu que aguardassem as negociações do prefeito com o governador.

---

95 Entrevistas com Maria Santarém, Maria do Desterro e Ambrósio Firmino dos Santos.

96 Vereadores da 10ª Legislatura (01/1989 a 31/12/1992): Francisco das Chagas Ribeiro, José Walmir Martins de Lima, José Teixeira Barros, José Otávio Novo Façanha, Wilma de Freitas Ribeiro, Luiz Pereira de Souza, Eduardo França Lessa Junior, Iranildo Nóbrega de Melo Azedo, Valdenor Pontes Cardoso, Flávio Roberto do Amaral Vieira e Osório Nóbrega de Oliveira (SAUNIER, 2003).

97 Enéas de Jesus Gonçalves Sobrinho, 61 anos, advogado, natural de Parintins. Prefeito de Parintins por duas gestões (de 1989 a 1992 e de 2001 a 2004). Em sua primeira gestão ocorreu a primeira ocupação da fazenda Itaúna. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência da genitora do colaborador em 05 dez. 2016.

98 Entrevistas com Ambrósio Firmino dos Santos e Maria Santarém.

Ao ser perguntado sobre a audiência citada pelos outros colaboradores, na qual o prefeito Enéas Gonçalves Sobrinho teria proposto o levantamento das famílias interessadas em terras para moradia e a espera das mesmas por uma negociação do prefeito com o então governador Gilberto Mestrinho no sentido de resolver o problema exposto, o ex-prefeito Enéas Gonçalves Sobrinho nega que tal audiência tenha acontecido e informa que tinha conhecimento de que estavam acontecendo “reuniões inclusive com algumas tonalidades políticas que vinham de pessoas que pretendiam se candidatar a prefeito e a vereador em Parintins, visto que 1992 era um ano de eleições<sup>99</sup>”. Afirma, ainda, que nunca tomou conhecimento de caminhadas ou qualquer outro tipo de manifestação dirigida à Câmara Municipal de Parintins com fins de solicitação de desapropriação de terra para moradia.

Novamente se recorre ao auxílio da metodologia da história oral para compreender que as distorções que surgem em uma pesquisa que valoriza diferentes vozes de pessoas que se posicionam em lugares sociais distintos não abalam a confiabilidade do trabalho em si porque “não há mentiras em narrativas. Pelo contrário, as versões dos fatos, legítimas ou não, são o que mais interessa. Ou – pergunta-se – a vida social é feita só de verdades e fatos objetivos, comprováveis?” (MEIHY e BARBOSA, 2007, p. 124).

Segundo Ambrósio Firmino e Maria Santarém, o tempo passou, ocorreram as festas natalinas, o fim do ano, e nenhum comunicado chegou sobre como andavam as negociações quanto à possível desapropriação de terras a serem distribuídas, como lhes havia sido prometido. Maria Santarém comenta que as reuniões tinham prosseguimento e os participantes demonstravam cada vez mais inquietação com a demora e o silêncio do executivo municipal. Segundo Maria Santarém:

Algumas pessoas me diziam que tinha se tornado tudo uma grande mentira, que não ia mais acontecer, e eu dizia, “Tenham calma, nós vamos invadir se eles não negociarem com a gente”. Aí nós formamos uma equipe de homens e saímos procurando a terra. Fomos na terra

---

99 Enéas de Jesus Gonçalves Sobrinho. Entrevista, 05 dez. 2016.

do seu Simão Assayag, lá era pequena; aí fomos no seu Zé Goela, não dava pra todo mundo; aí viemos no Itaúna e vimos que era esse o lugar (Maria Santarém Gama, entrevista, ago. 2016).

## A ocupação

Enquanto esperavam a resposta, o movimento organizava-se para ocupar. A área estava escolhida, mas somente os membros da comissão sabiam que esse passo havia sido dado. Um pequeno grupo escolheu a área da fazenda Itaúna à noite. No dia seguinte pela manhã, toda a comissão visitou a área para avaliá-la. Ambrósio Firmino disse que lá na área todos concordaram que aquele era o lugar ideal, visto que o tamanho dava para as famílias que estavam cadastradas, àquela altura cerca de 600, e o dono da terra não morava em Parintins, eles nem o conheciam.

Ambrósio Firmino afirma que, escolhida a área a ser ocupada, a equipe começou o trabalho de demarcação da terra. Durante duas semanas uma equipe de líderes, da qual faziam parte ele próprio, Josinaldo Lopes, Francisco Pessoa, Vladimir Hipólito, Adailton Pessoa e Maria Santarém, passou a encaminhar-se à fazenda Itaúna. Ambrósio Firmino relata que “nós íamos de madrugada com os colegas na poronga<sup>100</sup>, na lanterna, para medir onde nós podíamos começar a mapear de forma que a quantidade de terrenos que a gente queria desse para todos, e medimos tudo<sup>101</sup>”.

Maria Santarém diz que, “quando aconteceu a ocupação, a terra já estava toda demarcada”. Os lotes estavam divididos, medindo 10x30 m<sup>2</sup>. Sorrindo ao lembrar-se do passado, ela avalia: “Fizemos como foi possível, sem a experiência; não tinha área pra colégio, pra hospital, praça, não tinha área pra nada, era só pra moradia, só pra moradia!”<sup>102</sup>

---

100 Poronga: lamparina utilizada pelos seringueiros e atualmente encontrada em muitas comunidades rurais da Amazônia. Em sua forma inicial possuía suporte de madeira cuja tampa era construída de cortiça, peça de flandres ou pincha, onde um pavio de tecido fixo com suporte frontal quebra-vento mantinha-se aceso por longos períodos (COSTA, 2015).

101 Ambrósio Firmino, 63 anos. Entrevista realizada em 28 maio 2016.

102 Maria Santarém Gama, 59 anos. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 20 ago. 2016.

Na noite do dia 23 de janeiro de 1992, uma nova reunião do movimento foi realizada para informar ao grupo que nada havia sido resolvido pelas autoridades; decidiu-se não mais esperar pelo governo e iniciar a imediata ocupação da área da fazenda Itaúna<sup>103</sup>.

Fernandes (2001) afirma que, geralmente, quando um grupo de famílias decide participar de uma ocupação de terras, procura criar um processo de negociação com algum nível do Estado e sempre recebe promessas de compromissos assumidos, que na maioria das vezes não são cumpridas.

Everaldo Batista relata que as deliberações eram sempre em assembleias. Na assembleia do dia 23 de janeiro estavam quase todos os cadastrados, que já passavam de 1.000 pessoas. Quem não estava foi avisado naquela mesma noite que estivesse no dia seguinte, 24 de janeiro, logo ao raiar do dia, para executarem a ocupação<sup>104</sup>.

Carlos Augusto acredita que a decisão final da ocupação não foi de uma pessoa ou da comissão, foi o resultado da pressão dos participantes. Afirma que, com a divulgação das atividades pela rádio, o movimento crescia a cada reunião e as pessoas que entravam queriam uma solução imediata para o problema.

Ao que parece, não foi marcada uma hora para a ocupação; o acordo era que todos chegassem ao ponto de encontro, a casa de Adailton Pessoa, o Dadaia, na Rua Itacoatiara, bem cedo da manhã. Como muitos não chegaram, os que ali já estavam saíram pelas casas dos cadastrados para que estes se apressassem em chegar. Feita mais esta mobilização, por volta das doze horas, o grupo partiu em direção à fazenda Itaúna.

Maria Santarém conta que o cortejo saiu da Rua Itacoatiara, bairro de São Vicente de em direção à Rua Paraíba. Ao adentrarem na fazenda Itaúna, ainda na altura da Rua Paraíba, Everaldo fez um pronunciamento, no qual falou das dificuldades que passaram e das lutas que teriam que enfrentar para lograrem êxito em seu intento e perguntou ao povo se estavam mesmo decididos a tomar posse da terra, ao que o povo respondeu com gritos que “sim”. Foi dada a ordem para a multidão começar a limpar a área.

---

103 Maria Santarém Gama, 59 anos. A entrevista foi realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 20 ago. 2016.

104 Everaldo Silvério Batista Coelho, 56 anos. Entrevista realizada em 2016.

Na opinião dos entrevistados participantes do movimento, a ocupação da área do Itaúna foi realizada por pessoas das classes menos abastadas que, por não possuírem casa própria, moravam em casas alugadas, junto com os pais ou sogros, e ainda por pessoas que migraram das comunidades rurais localizadas nas cercanias do município em busca de melhores condições de vida. De acordo com o 32º Encontro Nacional dos Estudantes de Comunicação – ENECOM:

A questão habitacional vem se constituindo em um problema significativo nas cidades, principalmente para aquelas que nos últimos anos alcançaram um notável crescimento demográfico. A formação de espaços segregados revela que as contradições urbanas colocaram na agenda do Estado a necessidade de uma intervenção por meio de uma política pública de habitação (ENECOM, 2011, p. 5).

Orientadas pelos líderes do movimento, as famílias ocupantes construíram barracos utilizando madeira extraída da vegetação local, com plástico e papelão, na tentativa de delimitar e assegurar seu espaço, temendo que outras famílias o ocupassem.

O proprietário da fazenda Itaúna entrou na justiça com um pedido de reintegração de posse e ganhou a causa. A polícia foi para o Itaúna executar a ordem judicial, e, diante da recusa dos “invasores” em deixar a área, aconteceu um conflito generalizado. Líderes do movimento foram presos, barracos foram derrubados e queimados.

Iniciou-se um longo processo de negociação, formou-se uma comissão de líderes que representavam os interesses do “povo do Itaúna”. As negociações chegaram ao fim quando o então prefeito Enéas Gonçalves Sobrinho determinou a desapropriação, a indenização das terras em litígio e a efetivação legal de posse aos ocupantes.

## **Considerações finais**

Esta pesquisa serviu ao intento de reconstruir uma pequena parte da história contemporânea da cidade de Parintins e colaborar para a construção da identidade social e do sentimento de pertencimento dos

entrevistados. E por que não afirmar que do pesquisador também, se ele está pesquisando um acontecimento que lhe é próximo?

No Brasil, a emergência dos movimentos políticos e sociais que se organizaram em favor do restabelecimento da sociedade civil de direito, especialmente nas décadas de 1970 e 1980, despertou grande parte da população para a reivindicação de seus direitos à cidadania democrática, o que incidiu no aumento progressivo da participação popular, de modo que homens e mulheres das classes subalternas da sociedade, cansados de ser expropriados em seus direitos básicos, foram à luta pela aquisição desses direitos e de mudanças sociais.

A ocupação que resultou na formação do bairro de Itaúna I pode ter sido pensada a partir de promessas eleitorais ou simplesmente da necessidade de excluídos urbanos, mas não resta a menor dúvida de que sua ocupação foi consequência de uma dura conquista, engendrada por pessoas que tomaram a decisão de superar todas as formas de desapropriação e a falta de oportunidades de direitos urbanos, mesmo que para isso entrassem na esfera da ilegalidade.

Na região da antiga fazenda Itaúna surgiram três bairros: Itaúna I, Itaúna II e Paulo Corrêa. Mais recentemente, em 2008, nova invasão deu origem ao bairro da União. Esses quatro bairros são habitados, em sua maioria, por famílias carentes, necessitadas de assistência médica e educacional, de urbanização, de policiamento, de emprego, de uma infraestrutura, enfim, que leve mais dignidade a esta população, que carrega uma série de estigmas impostos pelos que ali não residem.

## Fontes

### Manuscritas

Livro de Tombo da Paróquia de São José Operário, Diocese de Parintins.

### Orais

Ambrósio Firmino dos Santos. Entrevista realizada pela pesquisadora em uma sala da Universidade do Estado do Amazonas em 28 maio 2016.



Carlos Augusto de Oliveira das Neves. Entrevista realizada pela pesquisadora na residência do colaborador em 10 maio 2016.

Enéas de Jesus Gonçalves Sobrinho. Entrevista realizada pela pesquisadora na residência da genitora do colaborador em 05 dez. 2016.

Everaldo Silvério Batista Coelho. Entrevista realizada pela pesquisadora Lucineli de Souza Menezes na sala da presidência da Câmara Municipal de Parintins em 21 ago. 2016.

Iluio Temples da Silva, 66 anos, agricultor e pescador, natural de Parintins. Entrevista realizada pela pesquisadora na residência do colaborador em 07 jun. 2016.

Iolene Pereira Mendes. Entrevista realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 24 abr. 2016.

Maria Santarém Gama. Entrevista realizada pela pesquisadora na residência da colaboradora em 20 ago. 2016.

Maria do Desterro Teixeira Roberto. Entrevista realizada pela pesquisadora no local de trabalho da colaboradora em 18 jun. 2016.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2011, p. 155-202.

ASSAD, Tâmera Maciel. *A problemática das “invasões” na cidade e Manaus: perspectivas de legalização fundiária à luz do Estatuto da Cidade*. Disponível em: <[http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/novos\\_desafios\\_tamera\\_maciel\\_assad.pdf](http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/novos_desafios_tamera_maciel_assad.pdf)>. Acesso em: 04 maio 2017.

BEZERRA, Miriam Regina de Sousa. *O movimento de luta por moradia no Bairro Capitão Eduardo: processos educativos resgatados pelas lembranças dos seus primeiros moradores*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. Tradução Arlene Caetano. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

COSTA, Lison. *Na terra das Icamíabas*. Manaus, 2015.

ENECOM. Comunicação e Movimentos Sociais. *Comunicação, movimentos sociais e a luta pela moradia*. 32. ed. Belém, Pará, 22 a 29 de julho, 2011.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *A ocupação como forma de acesso à terra*. Universidade Estadual Paulista – Unesp – Campus de Presidente Prudente. São Paulo, 2001.

FREITAS, Sônia Maria. *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe. *Manual de História Oral*, 5. ed. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom; BARBOSA, Fabíola Holanda. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

OLIVEIRA FILHO, João César Abreu de. A Cidade de Direito ao Direito à Cidade: movimentos sociais de luta pela moradia e a produção do espaço na cidade do Crato/CE. *Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais*, Recife, v. 02, n. 02, 2013.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político. In: HELLMANN, Michaela (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil – “Sem a gente não tem jeito”*. 1. ed. São Paulo: Editora Marco Zero, 1995.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética e história oral. *Revista Projeto História*, n. 15, São Paulo: Educ, p. 13-49, abril 1997,

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

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *A luta pela terra: experiência e memórias*. São Paulo: UNESP, 2004.

TOURAINÉ, Alain. Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes. In: ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon (Coord.). *Classes médias e políticas no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

## **A VIRGEM DO CARMELO**

### **história, devoção e pagamento de promessa em Parintins, Amazonas**

*Rosimay Corrêa  
Iraildes Caldas Torres*

Todos os anos, os católicos e devotos da Virgem do Carmelo se reúnem no município de Parintins, Baixo Amazonas, a 369 quilômetros de Manaus, para participar da festa em homenagem à sua padroeira. Sob a invocação de Nossa Senhora do Carmo, carinhosamente intitulada de “Flor do Carmelo” ou “Virgem do Carmo”, Maria é a patrona da Diocese de Parintins que abrange os municípios de Nhamundá, Barreirinha, Maués e Boa Vista do Ramos.

De 6 a 16 de julho, a cidade de Parintins recebe uma quantidade expressiva de fiéis que participam das atividades sociais e religiosas em honra à sua padroeira. Essa multidão é oriunda de diversos lugares do estado do Amazonas e de outros estados brasileiros, em especial do vizinho estado do Pará, e aproveitam esse período para rever amigos, familiares e parentes, ao mesmo tempo em que se renovam a fé e a gratidão à Mãe de Jesus.

Provavelmente, essa festa se iniciou no século XIX, passando por constantes mudanças, principalmente, no período da criação da Prelazia e posterior Diocese de Parintins, sendo necessária a transferência da Matriz para o local onde foi erguida a Catedral<sup>105</sup> de Nossa Senhora do Carmo. O processo de expansão urbana concomitante ao crescimento populacional provocado pelo êxodo rural<sup>106</sup>, o Festival Folclórico de Parintins e a oferta do ensino superior pela instalação e ampliação de universidades públicas associados à vinda dos missionários do Instituto Pontifício das Missões Exteriores (PIME), contribuiu fortemente para tais mudanças.

---

105 Obra arquitetônica de estilo românico com paredes grossas e linhas horizontais predominantes. Tem 52 metros de altura com 75 metros de comprimento e 50 metros de largura. Ao lado existe uma torre de 35 metros de altura. Foi tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico do Amazonas através do processo Nº 618/2004.

106 Ver Souza (2013).

O primeiro bispo desta diocese, Dom Arcângelo Cerqua, foi o responsável pela construção da Catedral em 1960, com a benção da pedra fundamental, e sua conclusão em 1980. Durante sua administração foram construídas outras obras de importância elevada nos campos da saúde, educação, assistência social, cultura e comunicação. Nos anos de 2005 e 2006, ocorreram reformas na catedral sob a responsabilidade do Governo do Estado do Amazonas.

A festa da padroeira de Parintins apresenta duas partes essenciais: uma religiosa e outra, social. Para os representantes da Igreja, a primeira parte é a mais importante, porém há quem apenas participe da parte social ou ainda aqueles que, após a participação nos ritos religiosos, apreciem o ambiente do arraial com suas barracas e bazares, consomem as comidas típicas regadas por uma boa conversa e ao som de bandas musicais.

No decorrer do tempo, os católicos participam ativamente dos preparativos da festa de sua padroeira, levando à mobilização de diversos setores e categorias sociais, extrapolando ao controle e ao planejamento feito pela coordenação oficial da festa. Da mesma forma, devotos e pagadores de promessas se envolvem direta ou indiretamente nesses preparativos.

A cidade vive um período intenso de orações, reflexões, união, alegria e doação, propício à aproximação dos devotos com a santa para garantir a sua intercessão, e, ainda, relembrar o tempo vivido na festa da padroeira ao longo dos anos, como o almoço ou jantar em família, a ida ao parque de diversão, as voltas ao redor da Catedral, enfim, lembranças guardadas na memória daqueles que, ao longo da vida, participaram dessa festa. Para Santo Agostinho (1999, p. 268), “tudo isto realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto o que já esqueci”. Ou seja, na memória estão guardadas as imagens, sons, cheiros e sabores experimentados em contextos variados que trazem à tona sentimentos, emoções e aprendizados quando voltamos o nosso olhar ao passado.

A esperança de alcançar a cura das doenças, o sucesso cirúrgico, o fortalecimento da vida conjugal e familiar, a busca por justiça, a

aprovação no vestibular entre outros, são alguns dos motivos que levam os devotos a pedirem o auxílio da Virgem do Carmo. Dessa forma, é comum encontrar, nesse período festivo, os pagadores de promessa, principalmente no Círio, na Procissão, no Novenário e nas celebrações litúrgicas.

A fé, a esperança e a gratidão dos devotos são expressas publicamente em forma de gestos, ações, choros e até no silêncio interior, criando-se um forte clima de religiosidade popular. Para Gois (2004, p. 11), “quase sempre a religiosidade popular se identifica com as populações não instruídas em sua fé”. Os devotos da Virgem do Carmo interagem espontaneamente durante os ritos religiosos, amarrando suas fitas com pedidos no oratório, doando flores e velas, adentrando ajoelhados a Catedral, enfim, expressam sua devoção à santa. Este artigo apresenta um panorama acerca da pesquisa em andamento sob a responsabilidade desta autora junto ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas, intitulado *A Festa do Carmelo: os promesseiros e a fé hibridizada em Parintins, Amazonas*, a ser defendida em 2019. O artigo está organizado em três partes, a saber: I. A atuação dos carmelitas na Amazônia e os primórdios da festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins, Amazonas; II. As partes, os preparativos e a participação popular na festa de Nossa Senhora do Carmo; e III. Duas experiências de fé na Virgem do Carmo em Parintins, Amazonas.

Para este estudo foram utilizadas as técnicas da observação participante e entrevistas semiestruturadas aplicadas no período de 2016 a 2018. A abordagem metodológica está apoiada na concepção fenomenológica de Merleau-Ponty (1999, p. 4), para o qual, “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente”. O estudo da festa e da devoção na Virgem do Carmo em Parintins nos permite perceber algumas características essenciais deste universo espiritual, destacando aspectos históricos da Igreja com ênfase aos pagadores de promessa observados nesse contexto religioso.



## **A atuação dos carmelitas na Amazônia e os primórdios da festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins, Amazonas**

A primeira viagem dos carmelitas para as terras brasileiras ocorreu em 1580, em direção à Paraíba, porém um forte temporal os forçou a aportarem em Pernambuco. De Olinda, eles partiram para as missões em todo o território da América portuguesa, “no Sul do paiz: Bahia, Rio de Janeiro, Santos, Santa Catharina, S. Paulo, Minas, e no Norte: Pernambuco, Parahyba, Maranhão, Pará e Amazonas” (PRAT, 1941, p. 29).

Para Silva (2004), os missionários carmelitas e das demais ordens religiosas foram imprescindíveis tanto para a conquista territorial da América portuguesa quanto para a propagação da doutrina cristã entre os nativos da Amazônia. A atuação desses missionários é bastante complexa no sentido de que, ao proporem a fé, o amor fraterno e a salvação das almas, eles participaram, também, da captura e do aprisionamento dos indígenas utilizados no trabalho escravo. Ceretta (2008, p. 134) destaca que os “carmelitas, de certo modo, conheciam o rio Negro, pois alguns deles já tinham estado nele como capelães de tropa de resgate que subiam o rio para aprisionar índios e colocá-los a serviço das colônias do Pará e do Maranhão”.

Os carmelitas contribuíram para a expansão territorial da colônia portuguesa e para o enfraquecimento da atuação missionária espanhola nessa região, representada, naquele período, pelo jesuíta Samuel Fritz<sup>107</sup>. De acordo com estudos de Perdigão (2013), o carmelita Frei Victoriano Pimentel realizou viagem em 1701 até o Solimões para pôr fim aos trabalhos missionários de Fritz. Aquele religioso apresentou documentos e cartas oficiais que obrigaram o jesuíta a abandonar o lugar, mas, este inconformado, pediu ao rei espanhol apoio bélico para reaver suas missões; sem o apoio necessário, Fritz teve que abandonar as missões indígenas.

---

107 Padre jesuíta que nasceu em 1654 na Boemia, Alemanha, e faleceu em 1752, em Quito, no Equador. Foi designado pela coroa espanhola para atuar na região do rio Napo a pedido dos Omáguas. Sua experiência missionária foi registrada em seu diário no período de 1689 a 1723. Assumiu o posto de Superior das Missões e é autor de um mapa da região amazônica que por muito tempo contribuiu nos estudos cartográficos da região.

André Prat (1941) destaca que os carmelitas atuaram oficialmente na Amazônia Central<sup>108</sup> por volta de 1693 ou 1694, período em que os Capuchos de São Francisco, as Companhias de Jesus e das Mercês, também, atuaram sob a autorização do rei, Dom Pedro II. Em carta ao governador paraense foi recomendado o envio dos carmelitas para as regiões do rio Negro e Amazonas, concentrando-se, também, nas regiões de Roraima.

De acordo com Ceretta (2008, p. 133), “o primeiro carmelita, que trabalhou no rio Negro, foi Frei João Evangelista, que assumiu a povoação fundada pelo Padre das Mercês, Frei Teodósio e por Favela, povoação dedicada a Santa Izabel, junto à bocadura do Tarumã”. Os carmelitas também assumiram as missões deixadas pelos jesuítas os quais alegavam não possuir número suficiente de religiosos para o atendimento catequético nessa região.

No período de 1697 a 1730, esses missionários fundaram cerca de 30 missões, lugares e aldeias nos rios Negro, Solimões, Amazonas e Branco, introduzindo nesses locais a devoção a Virgem do Carmo e a São Joaquim, Santa Ana, São Paulo, São José, Santa Teresinha e outros, utilizando, ainda, a música nas celebrações religiosas.

A devoção a Nossa Senhora da Conceição, padroeira do estado do Amazonas, está associada aos carmelitas, como “conta o Monsenhor Francisco da Silveira Pinto, em monografia escrita sobre a Catedral Metropolitana de Manaus que foram os missionários carmelitas, chegados em 1659, que levantaram a primeira igreja de palha em louvor de Nossa Senhora da Conceição” (FARIAS, 1993, p. 17). Da mesma forma que, grande parte das cidades amazônicas tem suas origens associadas às missões fundadas pelos religiosos católicos.

Em Parintins, município do Baixo Amazonas, cuja sede está localizada na Ilha Tupinambarana, com uma área de 11.850 quilômetros quadrados, situada à margem direita do rio Amazonas, entre o rio Madeira e o paraná do Ramos, podemos encontrar a devoção a Nossa Senhora do Carmo. O nome Parintins  uma homenagem aos ndios *Parintim*, que habitaram a Serra de Parintins, também localizada à margem direita do rio Amazonas

---

108 A Amazônia Central corresponde aos estados do Amazonas, Roraima, Rondônia e Acre.

e em frente à foz do rio Nhamundá; a serra, com 152 metros de altitude, constitui um belo ponto turístico na região.

Conforme dados do IBGE (2010), a população de Parintins é de 102.033 habitantes, cuja concentração maior está na sede do município. Dessa estimativa, 83.487 pessoas declararam-se pertencentes à religião Católica Apostólica Romana; os demais professam outras religiões, assim como alguns se declararam sem religião. Esta cidade apresenta uma diversidade religiosa bastante rica, merecedora de constantes pesquisas a fim de que possamos compreendê-la melhor e com profundidade.

Para Leite (apud CERQUA, 1980, p. 21), “os primeiros padres que se ocuparam dos Tupinambaranas foram Manuel Pires e Manuel Souza em 1660”. Em 1669, o lugar foi batizado pelo padre João Felipe de Betendorf, em visita missionária, de *São Miguel dos Tupinambarana*. Em 1723, recebeu do padre Manuel dos Reis o nome de *Aldeia de São Francisco Xavier dos Tupinambarana* chegando a possuir 495 índios, dos quais 284 eram batizados.

Devido a doenças e pragas e, posteriormente, às reformas pombalinas, a Ilha dos Tupinambarana ficou novamente abandonada. Em 1796, o capitão de milícias português José Pedro Cordovil<sup>109</sup>, na companhia de agregados e escravos, reorganizou o povoado, que foi batizado, em 1798, de *Vila Nova da Rainha*, suas atividades econômicas estavam voltadas à pesca, extrativismo e agricultura.

Nesse mesmo ano, Dom Marcos de Noronha e Brito – Conde dos Arcos – enviou o carmelita Frei José Álvares das Chagas para assumir a administração de Vila Nova da Rainha, após Cordovil receber novas terras localizadas na foz do lago Zé-Açu, no Ramos, até o Mato Grosso, no rio Amazonas, deixando esta vila aos cuidados deste religioso.

De acordo com Bittencourt (2001), este carmelita reuniu, novamente, vários grupos indígenas, os quais haviam fugido de Vila

---

109 José Pedro Cordovil foi uma figura muito polêmica na administração de Vila Bela, principalmente, pela forma violenta como tratava os índios, incentivando-os ao alcoolismo, e, também, por desavenças com autoridades civis e religiosas da região, entre elas, com o carmelita Frei José Álvares das Chagas. Na praça Eduardo Ribeiro, onde está localizado o Palácio Cordovil, antigo prédio da Prefeitura de Parintins, foi erguido um busto em homenagem a este capitão, e seu nome batizou uma das ruas do centro desta cidade. É considerado pela história oficial o fundador da cidade de Parintins.

Nova da Rainha por causa da forma extremamente violenta com que Cordovil os tratava. Nesse período, ocorreu um aumento populacional, somando-se índios e famílias brancas, num total de 1.700 habitantes, que viviam do plantio do cacau, café e tabaco.

Saunier (2003) destaca que a primeira igreja de Parintins foi erguida por este religioso, em 1805, e concluída em 1806. Era coberta de palha doada pelo governo da Capitania da Barra e passou por constantes reformas. O local onde teria sido erguida essa igreja corresponde à “atual Praça do Cristo Redentor; e serviu o povo durante quase um século, até o ano de 1895, sendo demolida em 1905” (CERQUA, 1980, p. 151).

Conforme Belém (1912), em 1833, Vila Nova da Rainha recebeu o nome de *Freguesia de Tupinambarana* e pertencia ao termo de Maués, que fora elevada à categoria de Vila. Somente pela Lei nº 2, de 15 de outubro de 1852, passou a ser chamada de *Vila Bela da Imperatriz*, com população de 5.200 a 5.500 habitantes, num total de 68 casas e 80 escravos.

Em 1858, Vila Bela da Imperatriz foi elevada à categoria de Comarca, com o nome de *Parintins*, por intermédio da emenda de lei dos deputados padre Torquato Antônio de Souza<sup>110</sup>, Joaquim da Silva Meirelles<sup>111</sup> e José Bernardo Miquiles<sup>112</sup>. Em 1880, foi elevada à categoria de Cidade por meio do projeto do deputado Emílio José Moreira, mantendo-se o nome *Parintins* (SAUNIER, 2003).

Em 1852, foi destinado um valor de 500.000 réis para a reedificação da igreja em Parintins, a qual se encontrava em péssimas condições. Apesar dos reparos feitos, o engenheiro responsável pela vistoria da obra condenou a velha igreja, sendo destinadas novas verbas no Orçamento 1883-1884, para a construção de um novo templo, localizado

---

110 Natural de Vigia e ordenado padre em 1833, atuou diversas vezes como deputado, presidente da Assembleia Legislativa Provincial; foi o primeiro professor efetivo da escola para meninos em Vila Bela, e através de seus projetos esta foi elevada à categoria de Município e de Comarca, em 1852 e 1858, respectivamente. Também criou a primeira escola feminina em Vila Bela e ingressou na Loja Maçônica *Esperança e Porvir* em Manaus. Ver: <<http://www.brasilmacom.com.br/padre-torquato-padre-e-macom/>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

111 Foi comerciante, coletor e deputado provincial; também foi colaborador da obra *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*, escrita pelo Cônego Francisco Bernardino de Souza.

112 Foi vice-presidente do Amazonas em 1867.

na praça do Colégio Nossa Senhora do Carmo. Até 1905, o antigo templo serviu à Virgem do Carmo, depois serviu a São Benedito por um tempo brevíssimo, pois fora demolido<sup>113</sup> nesse mesmo ano.

A paróquia de Nossa Senhora do Carmo foi oficialmente criada em 1895, dedicada à Virgem do Carmelo, patrona da Ordem dos Carmelitas. Sua nova igreja foi erguida com verbas públicas, com início em 1881 e concluída em 1888. Os utensílios necessários para as celebrações foram adquiridos pelo padre João Maria Freydfont por meio de doações feitas pelos fiéis, como se lê: “e com o dinheiro arrecadado, mandou construir o coro, altares e adquiriu as imagens” (Revista da festa de Nossa Senhora do Carmo, 1980, p. 13).

Desta forma, podemos dizer que os festejos a Nossa Senhora do Carmo em Parintins remontam ao século XIX. A festa ganhou importância cada vez maior devido à religiosidade popular e ao empenho dos padres, entre eles, destaque-se o padre Torquato. Veja-se a seguinte descrição dessa festa no século XIX,

não tivemos a satisfação de assistir a todas as novenas, mas estivemos presentes à véspera e festa, e tivemos ocasião de notar o aceio com que estava ornad o pequeno Templo. Grande na verdade foi a concorrência do povo, mas infelizmente deste só teve entrada uma terça parte, não obstante o alpendre existente na frente da Matriz para a accommodation dos fieis. [...] Padre Torquato dirigio o córo attrahindo a atenção dos ouvintes com a elegância e harmonia das vozes que fazia executar [sic] (JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, 1858, p. 4).

Note-se que, os festejos a Virgem do Carmo em Vila Bela da Imperatriz já eram realizados em sua primeira igreja, com bastante concorrência e elegância, destaque-se, ainda, a existência de um Coral, cujas vozes foram lapidadas por padre Torquato, que, além de religioso, foi um destacado líder político na época.

---

113 Os antigos contam que os executores da demolição da Igreja de São Benedito sofreram “castigos” devido a esta ação. O superintendente teria morrido cego no porto de Manaus, um contraiu lepra, outro teria morrido afogado, restando apenas um operário cujo apelido era “Treme-Treme”, pois havia chutado as paredes da igreja para derrubá-la, ficando, tempos depois, com as pernas trêmulas.



## As partes, os preparativos e a participação popular na festa de Nossa Senhora do Carmo

As festas correspondem a uma pausa na vida cotidiana e no trabalho. Elas estão associadas ao tempo alegre e ao sagrado que permite, ainda, os exageros, os excessos e a desordem. Para Durkheim (2008, p. 373), “a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo”, dando origem às festas. De acordo com Braga (2007), as Festas Amazônicas designam as práticas culturais realizadas nas cidades e áreas rurais de influências indígenas, europeias e afrodescendentes, com ênfase ao Estado do Amazonas.

Os primeiros registros dessas festas pertencem ao século XVIII, nas regiões do Alto Rio Negro, em homenagem a São Joaquim, santo devocional dos carmelitas. Outro registro antigo refere-se ao Sairé<sup>114</sup>, no estado do Pará, cuja descrição pode ser encontrada na obra do padre João Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Essas festas apresentam dupla finalidade, a saber: invocar os santos protetores e promover a sociabilidade e o lazer nas comunidades.

A proliferação dessas festas ocorreu na região amazônica por volta do século XIX. Os leigos tinham autonomia nos preparativos dessas festas, em virtude da realidade na qual se encontravam e que os obrigava a recorrerem aos santos, como destaca Ceretta (2008, p. 363),

o abandono a que foram expostos os moradores do interior, sem recursos e também distantes do pouco que a medicina da época lhes oferecia, mesmo nas grandes cidades, era natural que, nessas circunstâncias, os santos viessem em seu socorro. Por causa do trabalho, esses exilados foram perdendo os poucos conhecimentos religiosos que receberam e, por isso, desenvolveram uma maneira própria de pedir aos benfeitores celestes e de agradecer-lhes.

O tempo das festas objetiva a realização das homenagens aos santos, ao mesmo tempo em que “indica alegria, encontro, atitudes informais, possibilidade de diminuir as distâncias sociais, contato direto, suspensão

---

114 Festa religiosa realizada em Alter do Chão, área pertencente ao município de Santarém, no estado do Pará.



das barreiras e intermediações entre agentes sociais” (ALVES, 1980, p. 25). É ocasião para oferecer aos protetores o que existe de melhor, sejam bens materiais, sejam sacrifícios corporais, sejam ritos religiosos. Na Amazônia, é comum a crença de que, se recebe a licença para a diversão e lazer após as homenagens aos santos, afinal eles, “gostam de coisas que os humanos apreciam, como alimentos e formas de divertimento. As entidades ajudam na medida em que são homenageadas, daí o empenho de seus devotos em organizar festas bonitas, que as entidades apreciem” (FERRETTI apud BRAGA, 2007, p. 79).

A festa em homenagem à padroeira de Parintins apresenta essa dupla finalidade expressas nas partes, religiosa e social. Na primeira, o pároco é o líder, sendo auxiliado por uma equipe responsável pela preparação dos ritos religiosos. Essa equipe seleciona e ensaia os cantos do repertório litúrgico e planeja as procissões de entrada ou encerramento das missas. Essa parte se volta para a doutrinação cristã e o fortalecimento espiritual dos católicos.

No momento social, a coordenação fica por conta de uma equipe de leigos, autorizados pelo pároco, que organizam as atividades da parte social. Vale destacar que, em algumas comunidades da região de Parintins, onde a presença do pároco é esporádica, os leigos assumem total controle sobre as festas. O arraial é o espaço onde se realiza a parte social da festa do padroeiro, corresponde à área ao redor da igreja onde predominam as barracas.

A partir do ano de 2000, a programação religiosa da festa de Nossa Senhora do Carmo iniciou-se com a peregrinação da imagem da santa à capital amazonense e, no seguinte, às comunidades rurais da diocese, fazendo-se este revezamento. A peregrinação da imagem da santa dura cerca de 30 dias, retornando a Parintins na manhã do dia 6 de julho, com uma recepção calorosa no Cais do Porto. Por volta das 17 horas tem início o Círio (do latim *cereus*, cera), abrindo oficialmente a festa, cujo percurso é o seguinte: saída da Igreja de São José Operário, avenida Nações Unidas, rua Senador Álvaro Maia<sup>115</sup>, avenida Amazonas até a

---

115 Esta via é conhecida popularmente como “Avenida da Fé”, visto que os moradores espontaneamente se organizam para enfeitar esta artéria para a passagem do Círio no dia 6 de julho.

Catedral, encerrando com missa presidida pelo bispo e concelebrada pelos padres da diocese.

De 7 a 15 de julho foram celebradas missas diárias, em horários diferentes, para atender à demanda dos católicos, devotos e romeiros que se dirigem em grande número à catedral. Também nessa ocasião ocorrem a celebração de Batismos e Aniversários de Casamento, Missa aos Enfermos e Idosos, Bênção do Escapulário e as Novenas a Nossa Senhora do Carmo. A participação na missa das 19 horas é bastante concorrida; nela o pregador do Novenário reflete sobre o tema<sup>116</sup> e o lema escolhido para a festa todos os anos, desde o ano de 1996.

Em 2009, foi introduzida nessa programação a atividade da Romaria das Águas, uma iniciativa do artista plástico da Associação Folclórica Boi-Bumbá Caprichoso<sup>117</sup>, Juarez Lima. A romaria consiste na descida, ao entardecer, de uma balsa, acompanhada de grandes e pequenas embarcações, transportando romeiros e devotos pelo rio Amazonas até o cais do porto da cidade. Nessa balsa se encontra uma imagem gigantesca da Virgem de Carmo com ornamentos que correspondem à temática festa. A imagem da descida do rio faz parte da vida cotidiana dos parintinenses que utilizam embarcações e transportes regionais diariamente. Para Tocantins (2001, p. 278), “a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos”. Na romaria das águas, Maria se apresenta como a rainha e a soberana das águas que chega à cidade para protegê-la e abençoá-la.

Após o término do Festival Folclórico de Parintins que ocorre em junho, as disputas entre esses bumbás se encerram com o engajamento fraterno desses artistas na preparação da romaria e na confecção do andor para a procissão. A imagem da Romaria das Águas ao entardecer passando pela frente da cidade, aportando no cais do porto sob a rajada de fogos de artifício e a soltura das candeias provoca uma emoção sem igual nos católicos, que se aglomeram ao longo da orla e do cais do porto para contemplar a imagem da romaria.

---

116 Em 2018, o tema e o lema da festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins foi: “Maria, Mãe da Igreja em Saída” e “Sal da Terra e Luz do Mundo”, respectivamente.

117 Ver a obra BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/Editora Universidade do Amazonas, 2002.

O auge da programação religiosa dessa festa é a procissão do dia 16 de julho, data festiva em memória à aparição de Maria a Simão Stock, Superior Geral da Ordem dos carmelitas que ocorreu em Cambridge, em 1251. Este, em fervorosa oração, suplicou a proteção dessa santa, que, ao lhe aparecer, lhe entregou o Escapulário (do latim *scapula*, armadura), símbolo de sua proteção. No início, o uso desse objeto era exclusivo dos carmelitas, mas popularizou-se a todos os devotos no pontificado de Pio XII, no ano de 1950.

A procissão sai da Catedral de Nossa Senhora do Carmo às 17 horas, percorrendo as principais ruas e avenidas de Parintins. À frente da procissão caminham os coroinhas, os participantes do Movimento dos Marianos e Apostolado da Oração, os pagadores de promessa, que carregam o andor com a imagem da santa, o clero diocesano e os católicos em geral.

Os pagadores de promessa disputam um lugar próximo ao andor para carregá-lo, por isso se concentram na catedral desde as 14 horas, vale destacar que grande parte dessas pessoas, é formada por mulheres. Eles carregam sobre os ombros o andor da santa por todo o percurso da procissão, sacrificando o próprio corpo em pagamento de suas promessas. Uma multidão de cerca 30 mil pessoas acompanhou a procissão de Nossa Senhora do Carmo em 2018, segundo a imprensa local. O seu percurso já foi alterado por pelos menos quatro vezes e, oficialmente, faz o seguinte trajeto: avenida Amazonas, rua Rio Branco, Boulevard 14 de Maio, rua Benjamin da Silva, praça Eduardo Ribeiro, rua João Melo e Catedral.

A população católica parintinense, também participa da procissão, enfeitando as ruas e fachadas de suas casas com flores e balões, tapetes de folhas de canela, pequenos altares com imagens ou com crianças representando Maria e os anjos, e ainda colocando seus aparelhos de rádio e de som em volume máximo para a transmissão da procissão. A canela (*cinnaomomum zeylanicum breyn*) é uma planta originária do Ceilão, Birmânia e Índia, já utilizada pelos gregos e romanos para aromatizar os vinhos, é símbolo do amor e da sabedoria. Os perfumes são agradáveis aos deuses, por isso, jogar folhas de canela no trajeto da procissão da santa é um gesto que indica amor e ternura pela presença dessa deidade entre os fiéis.

Vale destacar que um dos momentos mais esperados desse trajeto, ocorre, desde 1980, no cais do porto da cidade, sob a responsabilidade do Sindicato dos Carregadores, dos Estivadores e dos Portuários de Parintins. Essas classes de trabalhadores representadas por uma comissão arrecada junto aos associados, empresários, comerciantes e devotos determinadas quantias em dinheiro e de fogos de artifício para realizar a queima de fogos em homenagem à sua padroeira, cuja duração varia entre 20 e 25 minutos.

A Programação Social ocorre durante o dia com o leilão da Festa de Nossa Senhora do Carmo, ou LeiloCarmo (desde 1980), o Torneio da Santa (desde 1988) e a Corrida Pedestre (desde 2015), e durante a noite, com o Arraial. As barracas simbolizam o arraial, pois nele prevalece o comércio de alimentos, de confecções, de produtos religiosos, de acessórios e de artesanatos. Esse tipo de festa aquece o mercado com a venda de alimentos, bebidas, roupas, calçados, produtos religiosos, entre outros, atraindo o interesse dos marreteiros e dos vendedores ambulantes dessa cidade e de outros lugares.

As barracas preferidas das crianças e adolescentes são as de pescaria, tiro ao alvo, roleta da sorte e o parque de diversão. A barraca mais concorrida da festa é a *Barraca da Santa*, que apresenta um cardápio variado de comidas típicas, tendo como pratos principais o prato sortido<sup>118</sup> e o frango assado. A maior parte dos alimentos comercializados nessa barraca são preparados com ingredientes doados pelos católicos da cidade e do interior. O preparo desses alimentos conta com o trabalho voluntário de devotos e de pagadores de promessa, com destaque às mulheres que se dedicam ao preparo dos alimentos. Os homens fazem os trabalhos mais pesados, como: carregar os alimentos, assar os frangos e os churrascos entre outros.

O Arraial inicia após a missa das 19 horas, com uma programação diversificada – desfile das candidatas a Boneca Viva<sup>119</sup>, *show* de calouros,

---

118 Este prato é composto de porções de frango desfiado, arroz, macarrão, maionese, vatapá e farofa.

119 Concorrem a este título meninas na faixa etária entre 4 e 10 anos cujos pais arrecadam, através de bingos, vendas de comidas e listas de arrecadação, expressivas quantias em dinheiro. A desenvoltura no desfile e nos trajes e a quantia em dinheiro são critérios essenciais para a escolha da candidata vencedora do título a Boneca Viva.

apresentação de grupos de dança e de teatro, apresentação dos bois-bumbás Garantido e Caprichoso, apresentação de *show* católico com cantor *gospel* convidado – e se encerra com o Bingão da Noite. O bingo é a atração mais esperada devido aos prêmios valiosos oferecidos, principalmente, o da última noite. Nas últimas edições da festa da padroeira de Parintins tem-se como prêmio principal, um carro novo, geralmente doado por devotos da santa com boas condições financeiras ou que visam prestígio social perante os católicos parintinenses.

Durante todas as noites circula uma quantidade expressiva de pessoas no Arraial de Nossa Senhora do Carmo, que é um espaço de comércio e de interações sociais, e isso possibilita o estabelecimento de laços afetivos e sociais entre as pessoas. Wagley (1988, p. 196) destaca que, “essas festas rurais, conquanto organizadas sob o pretexto de comemorações religiosas em homenagem a um santo, constituem alegres reuniões sociais para toda a família”.

É difícil os representantes da igreja organizarem uma festa religiosa com bastante participação sem a presença de ambas as partes, a religiosa e a social; mesmo que a primeira seja considerada por seus organizadores, a mais importante, não poderia faltar o “bom e animado Arraial”. Vale destacar que, existem pessoas que participam somente do Arraial, principalmente, do bingo da festa, assim como muitos participam somente da parte religiosa.

## **Duas experiências de fé na Virgem do Carmo em Parintins, Amazonas**

É comum encontrar na festa de Nossa Senhora do Carmo em Parintins, os pagadores de promessa. Eles são devotos que, em situação de extremas dificuldades, pediram o auxílio à padroeira e, pelo que relatam, muitos deles receberam ajuda. Eles são oriundos da região de Parintins e de outros lugares do Brasil, e que possuem devoção à Virgem do Carmo.

Para Mauss (1974, p. 103), “os homens souberam empenhar a honra e o nome muito antes de saber assinar”, e isto significa que, uma vez atendido o pedido, o devoto tem por obrigação honrar a

palavra penhorada. Sobre isso, Borges (2013, p. 61) diz que a “promessa constituía uma prática herdada das tradições católicas europeias e equivalia a um sacrifício e a uma economia de troca”. Por meio da promessa, os devotos encontram o refúgio para suas aflições e angústias, em troca, de donativos, rezas, sacrifícios corporais entre outros aos santos.

Os pagadores de promessa veem Maria como Mãe, Intercessora e Rainha. Diante da cruz, Jesus a entregou para a humanidade, como se lê: “ao ver Sua Mãe e junto d’Ela o discípulo que Ele amava, Jesus disse à Sua mãe: ‘Mulher, eis aí o teu filho’. Depois disse ao discípulo: “eis aí a tua Mãe” (Jo. 19. 26-27). Maria tornou-se a “Mãe da Humanidade”, e isso ganhou importância muito expressiva entre os católicos, principalmente na Amazônia e no Brasil, pois a ideia de Mãe representa entre as pessoas um lugar de refúgio e de proteção diante das dificuldades.

Nas Bodas de Caná (Jo. 2. 1-11), Maria intercedeu pelo jovem casal quando faltou vinho aos convidados; tendo piedade deles, Ela pediu ao Filho que fizesse algo, de maneira que, Jesus não contrariou as ordens de sua Mãe. Ele operou o milagre, transformando a água no melhor vinho, trazendo a alegria aos noivos. Enquanto Mãe, Ela aprecia a felicidade dos filhos, entristecendo diante do sofrimento deles e fazendo tudo para ajudá-los.

Maria é a “Rainha do Céu” e que foi assunta ao reino de Deus e de seu Filho, ocupando uma posição privilegiada ao lado deles. Sob o título de Nossa Senhora Aparecida, Ela foi declarada a “Rainha do Brasil” pela sua força simbólica de mãe dos negros e dos pobres, no ano de 1931, período de grande agitação política e popular no país (BOFF, 1995). Com o título de Nossa Senhora de Nazaré, a Padroeira dos Missionários da Amazônia, conforme Ramos (2002), sua festa arrasta uma multidão de devotos e turistas para Belém, no estado do Pará.

Na dificuldade, é a Ela que o devoto recorre, pois acredita-se que, como Mãe, jamais abandona um filho. Dessa maneira, os pagadores de promessa percebem a Virgem do Carmo como fonte de graça e bênçãos infinitas. Nada escapa à sua bondade e intercessão, Ela ajuda e protege a todos os filhos, como reforça o texto do Folder da Festa



(2018), “certamente será um tempo para acolhermos as bênçãos da Virgem do Carmelo, que derrama como em chuva de graças o seu amor sobre todos os que a ela recorrem como intercessora”.

Para esta seção foram escolhidos dois pagadores de promessa, cujas experiências de milagre nos possibilitam perceber a fé e a devoção à Mãe de Jesus, provocadas por situações de extremas dificuldades e superadas, conforme se acredita, por meio da prática da promessa.

O primeiro pagador de promessa escolhido foi o mecânico Francisco Paulo Mascarenhas, 48 anos, natural de Parintins, AM. A sua promessa foi motivada por conflitos familiares com possibilidade de separação conjugal. Na festa da padroeira de 2015, mais precisamente na missa das 12 horas do dia 14 de julho, o entrevistado fez o seguinte gesto, conforme o seu relato: “- me ajoelhei diante do Santíssimo e, olhando sempre para a imagem de Nossa Senhora do Carmo, pedi a Ela que não deixasse que isso acontecesse com a minha família, que era provável uma separação entre eu e minha esposa” (entrevista, 2016).

Em troca da intercessão da Virgem do Carmo, o entrevistado acompanharia descalço a procissão e, ainda, distribuiria, gratuitamente, velas por três anos consecutivos. De acordo com ele, a fé em Nossa Senhora do Carmo foi importante para que seu pedido fosse atendido, como se relata: “- depois que nós saímos lá da Igreja, tinha acabado a celebração da missa; quando eu cheguei em casa, eu senti no meu coração que eu fui atendido no mesmo dia, horas depois, então eu acreditei através da minha fé” (entrevista, 2016). O pagamento da promessa exigiu do entrevistado um esforço físico demasiado, como ele revela:

aí, saindo de lá na procissão, tirei a sandália dos pés e fui; não é fácil você pagar uma promessa, ainda mais que o meu filho tem seis anos, e eu carreguei ele várias vezes, metros e metros no meu colo, que não é fácil, mas eu dizia: - Não, Nossa Senhora, eu fiz a promessa, a Senhora vai me ajudar a chegar lá na porta da igreja. Então, através d’Ela, assim mesmo, com o peso, cansado, supercansado na realidade, eu consegui e, quando cheguei na porta da igreja, eu disse: - Agora, sim, eu paguei a minha promessa! (Entrevista, 2016).

Naquela ocasião, o entrevistado corria o risco de perder sua família, por isso recorreu à padroeira de sua cidade, pedindo-lhe com fé e disposto a recompensá-la pela intercessão do seu pedido. A fé no poder de Maria, somada ao amor pela família, levou-o a buscar na promessa o auxílio para superar tal dificuldade, e retribuir à Santa encerraria esse ciclo de troca. Para Eliade (1992, p. 89), o sacrifício “corresponde a um esforço desesperado no sentido de não perder contato com o *ser*”, em outras palavras, o humano encontra no divino a força que necessita.

Outra experiência de fé revelada pela prática da promessa a Virgem do Carmo ocorreu com a comerciante, Romice Batista dos Santos, 57 anos, natural de Terra Santa, Pará. Desde criança era devota da Mãe de Jesus, mas teve uma vida bastante difícil. Sua mãe faleceu quando ela tinha cinco anos, por isso foi entregue para a outra família. Tempo depois, ela retornou à casa de seu pai, tendo que conviver com a madrasta. A sua infância e juventude foram bastante sofridas e de muito trabalho. Em 2009, ela foi diagnosticada com câncer de mama em estágio avançado, e isso a levou a pedir a intercessão da Virgem do Carmo, conforme seu relato,

quando eu tive o câncer, eu já era devota de Nossa Senhora, mas, mesmo assim, em nenhum momento eu pensei em desistir. Eu tinha certeza que tinha que passar por aquilo ali, pelas provações, e consegui de cabeça erguida passar por tudo e hoje estar curada, mas antes do câncer eu já era devota. Quando tive diagnóstico do câncer de mama, pra mim, normal, em nenhum momento me desesperei. A única coisa que eu fiz foi chorar muito porque a minha filha ainda era muito pequena e, como eu não tive mãe, era esse o meu sentimento. Então, eu pedi muito pra Deus e a Nossa Senhora que me desse uma oportunidade para mim terminar de criar minha filha, e eu tive esse privilégio (Entrevista, 2018).

A entrevistada prometeu a Nossa Senhora do Carmo dar continuidade à criação da filha conforme a doutrina cristã, além de participar ativamente da festa dessa santa. Como sua filha havia sido Boneca Viva na festa da padroeira, ela resolveu assumir a coordenação da Barraca das Bonecas Vivas, da qual participava por mais de oito anos como apoio.

Desde que ela assumiu a coordenação dessa atividade, a disputa entre as candidatas tomou um novo formato, pois os pais das meninas passaram a trabalhar coletivamente. A entrevistada investe recursos próprios, pede donativos aos amigos e aos comerciantes locais para o preparo das guloseimas vendidas na Barraca das Bonecas. Ao final, todas as meninas são premiadas igualmente e desfilam no Arraial conforme a programação organizada por ela e pelas mães das candidatas, e, o dinheiro arrecadado com as vendas e promoções é repassado à coordenação da festa.

O engajamento de Romice Batista dos Santos representa o compromisso assumido com a Virgem do Carmo diante da gravíssima doença e da cura recebida; como ela destaca, “eu tinha certeza que tinha que passar por aquilo ali, pelas provações, e consegui de cabeça erguida passar por tudo e hoje estar curada” (entrevista, 2018). Em agradecimento, ela trabalha voluntariamente nas atividades da Barraca das Bonecas Vivas todos os anos. Para Lévi-Strauss (2012, p. 264), “o sacrifício procura estabelecer uma conexão desejada entre dois domínios inicialmente separados: como a linguagem o diz muito bem, seu objetivo é obter que uma divindade distante *satisfaça* aos votos humanos”. Quanto maior o pedido feito à santa, maior o sacrifício ao qual se sujeita o devoto, somente dessa forma se equilibram as duas realidades.

A fé e a devoção do católico parintinense são demonstradas em vários momentos da festa de sua padroeira, como por exemplo, por meio do pagamento de promessas, da ornamentação das faixadas das casas, escolas, lojas e comércios com mensagens exaltando Maria, da participação no Círio e na Procissão, por meio dos donativos para a Barraca da Santa, enfim, colaborando e participando das atividades da festa. Pode-se dizer que a espiritualidade católica dessa cidade está assentada na fé e na devoção à Virgem do Carmo, que acolhe e intercede por aqueles que buscam seu auxílio.

## Considerações finais

A festa de Nossa Senhora do Carmo, realizada no mês de julho em Parintins, sede da diocese católica, formada, também, pelos municípios de Nhamundá, Barreirinha, Maués e Boa Vista do Ramos, no Baixo Amazonas, é a festa católica mais importante da região.

Ela apresenta duas partes inseparáveis, uma religiosa e outra social, ambas com finalidades diferentes, mas que conectam o espírito e o corpo numa relação de complementaridade. Após a participação nos ritos litúrgicos, acredita-se autorizado a participar do Arraial e das relações comerciais, afetivas e de lazer.

Os pagadores de promessa compartilham a fé com os demais devotos, romeiros e católicos, mas possuem um diferencial em relação a essas categorias. Eles receberam uma graça pela intercessão da Virgem do Carmo, cuja maternidade é aceita pelas populações da Amazônia por estar associada à ideia da Terra-Mãe, ou melhor, de que “tudo possui mãe”; assim, Maria é a Mãe de todos os homens e mulheres. N’Ela se pode buscar a esperança, a cura e o auxílio nos momentos de dificuldades materiais e/ou de fragilidades espirituais.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O Carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré*, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

BELÉM, Furtado. *Limites Orientaes: Estado do Amazonas, Ocupação de Terras Amazonenses pelo Governo Paraense*. Manaus: Tipografia da Livraria Palais Royal de Lino Aguiar, 1912.

BITTENCOURT, Antônio C. R. *Memória do município de Parintins: estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material*. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/ Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira: Nossa Senhora e Iemanjá*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BORGES, Célia Maia. A religiosidade dos colonos: a força das imagens e dos rituais. In: PASSOS, Mauro; NASCIMENTO, Mara Regina do. (Orgs.). *A invenção das devoções: crenças e formas de expressão religiosa*. Belo Horizonte: Editora: O Lutador, 2013.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil (Org.). *Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os Bois-Bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte/Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. - São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CERETTA, Celestino, Pe., 1941-. *História da Igreja na Amazônia Central*. Celestino. Manaus: Biblos/Valer, 2008.

CERQUA, Arcângelo, D. *Clarões de fé no Médio Amazonas: a prelazia de Parintins no seu jubileu de prata*. Manaus, Imprensa Oficial, 1980.

DANIEL, João, Pe. *Tesouro descoberto no máximo do rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

FARIAS, Elson. *Cem anos de Fé na Floresta: O Centenário da Arquidiocese de Manaus*. Manaus, 1993.

GOIS, João de Deus. *Religiosidade popular: Pesquisas*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. 12<sup>o</sup> ed. São Paulo: Papyrus, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Populacional 2010 (29 de novembro de 2010). Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/parintins/pesquisa/23/22107?detalhes=true>>. Acesso em: 29 maio 2019.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. V. II, p. 37-184.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/UniNorte, 2004.

PERDIGÃO, Jordan Lima. *Os carmelitas na Amazônia Ocidental: as missões carmelitas na colonização da Amazônia Portuguesa Ocidental (século XVII e XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2013.

PRAT, André, Fr., O. Carm. *Notas históricas sobre as Missões Carmelitas no extremo norte do Brasil (século XVII –XVIII)*. Recife, 1941.

RAMOS, Alberto Gaudêncio. *II Pastoral Coletiva da Província Eclesiástica de Manaus*. (Fac-Similado nº 20). Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas/Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2002.

SAUNIER. Tonzinho. *Parintins: memória dos acontecimentos históricos*. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

SOUZA, Niliciana Dinely de. *O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM): evolução e transformação*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) da Universidade de São Paulo. FFLCH/USP, 155 páginas. São Paulo, 2013.

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. 9. ed. Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2001.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem dos trópicos*. Tradução Clotilde da Silva Costa. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.



## DOCUMENTOS CONSULTADOS

FOLDER PROGRAMA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO CARMO, 2018.

JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, 1858, p. 4. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/acervo-digital/estrella-amazonas/213420>>. FIDES. Acesso em: 13 dez. 2017.

REVISTA PROGRAMA DA FESTA DE NOSSA SENHORA DO CARMO. Parintins, 1980.

MASCARENHAS, Francisco Paulo. Entrevista concedida a Rosimay Corrêa. Parintins, 2017.

SANTOS, Romice Batista. Entrevista concedida a Rosimay Corrêa. Parintins, 2018.

# O IMPACTO DA COMUNICAÇÃO MIDIATIZADA NA CONSTRUÇÃO DE REFERENCIAIS POPULARES ACERCA DO RITUAL DA TUCANDEIRA DOS SATERÉ- MAWÉ

*Josias Ferreira de Souza  
Renan Albuquerque*

## Introdução

O presente estudo discorre sobre bases folkcomunicacionais, acerca de referências relacionadas ao Ritual da Tucandeira (*Paraponera clavata*). Procuramos oferecer resposta à ideia de índio primitivo, cuja veiculação é comum no âmbito do Festival de Boi-Bumbá da cidade Parintins/AM, localizada a extremo leste da capital, Manaus, estado do Amazonas. Partimos do processo comunicacional do ritual, procurando identificar o papel que a pessoa étnica da terra indígena (TI) Andirá-Marau desempenha em contextos internos e externos à sociocultura, e com isso inferimos ponderações em razão de correlações variantes de saberes do branco e do étnico.

Primeiramente, cabe destacar que o povo Sateré-Mawé/AM, estabelecido na terra indígena Andirá-Marau, homologada no território de divisa do Amazonas com o estado do Pará, possui formas particulares de comunicação, que o difere de demais povos indígenas da Amazônia brasileira, sobretudo no que tange ao Ritual da Tucandeira, quando se mostram atos tradicionais de transmissão a novas gerações da trajetória histórica da etnia. Nessa ritualística, são asseguradas a prática da tradição e o entendimento dos ciclos da vida. Portanto cabe afirmar que existem inúmeras maneiras de representá-lo e, assim, de início, já tendemos a pleitear fortemente a desmistificação acerca dos mistérios Sateré-Mawé sobre o Ritual da Tucandeira.

Desmistificar, nesse sentido, encaminha-nos à ideia de objetivações e subjetivações da natividade da etnia. Sob desígnios presentes, nossa

pesquisa sobre o ritual, sobremaneira, desenvolve-se na perspectiva da Teoria da Folkcomunicação. A partir dessa intenção, pretendemos enfatizar processos comunicacionais inerentes à cultura popular dos povos ameríndios. Usamos o recurso etnográfico para dar base metodológica à proposta descritiva do estudo, realizando conotação contributiva e reflexiva sobre o ritual. Destacamos indivíduos indígenas em seu contexto social e nas interações com demais parentes do entorno, o que, a nosso ver, tendeu a estimular revelações sobre a identidade étnica Sateré-Mawé contextualizada ante o referido ritual.

Partimos do princípio de que o ritual pode mudar de lugar ou local, de protagonistas e coadjuvantes, ser realizado na comunidade indígena ou em contexto urbano. Em suma, pode deixar um lugar e ser efetivado em outro. Mas essa mudança, ou essas mudanças, melhor dizendo, não lhe caracterizam declínio de sentido. A essência, que é comunicar, transmitir experiências a novas gerações, é mantida e se revigora a cada execução do ritual, sobretudo quando pensamos em estatutos clânicos, consanguinidades e parentescos. Na festa do Boi-Bumbá de Parintins/AM, porém, esse ato tem aparecido de modo superficial e generalista, engendrado sob o prumo da midiaticização massiva. Doutro modo, paralelamente à festa folclórica, os Sateré-Mawé usam o ritual como manifestação sagrada, de reivindicação de direitos e afirmação da identidade étnica. Então, questiona-se: como compreender essa dualidade de vieses?

Partindo dessa pergunta, importa destacar que o processo comunicacional étnico existente no Ritual da Tucandeira está codificado segundo práticas da cultura e da tradição Sateré-Mawé, as quais estão em diálogo constante com a sociedade envolvente. Longe de acabar, o Ritual da Tucandeira, hoje, recebe novas roupagens e maneiras diferenciadas de realização, mas sem escamotear seu sentido original. Ele se reconforma e se renova, de acordo com o contexto em que está inserido. Em particular no Festival dos Bois parintinenses, o diálogo intermodal da ritualística indígena está seguramente interposto por midiaticizações de saberes e fazeres. Estes, desta feita, são impactados por aportes comunicacionais de massa e sofrem influência constitutiva.

## O estilo *folk* de processar e disseminar informações

A comunicação tem caminhado desde sempre a partir do nascimento das formas de interação da humanidade. Sociedades, naturalmente não permanecendo isoladas, consolidaram meios de intercomunicações de modo permanente, possibilitando maneiras particulares de transmissão e troca de informações. A folkcomunicação, enquanto conceito, pode ser compreendida como vertente informacional que se dedica ao estudo “do processo de intercâmbio de informação e manifestações de opiniões, ideias, e atitudes de massa, através dos agentes e dos meios ligados direta ou indiretamente ao folclore” (BELTRÃO, 1967 apud BENJAMIN, 2008, p. 282). Processos comunicacionais embasados no aporte *folk*, portanto, são pensados mediante situações de vida de grupos excluídos, não participantes da cultura da elite dominante, ou elite hegemônica, e por isso considerados marginalizados, os quais desenvolveram modos próprios de comunicação.

Em nosso caso de abordagem, estudamos uma etnia originária ameríndia, inclusa no bojo dos povos indígenas da Amazônia brasileira, que possui os próprios processos comunicacionais com sentido no seu contexto social e nas suas elucubrações ancestrais. “A cultura erudita é uma realidade imposta de cima para baixo – dos produtores para os consumidores – enquanto que a cultura popular é estruturada a partir de relações sociais no coração da sociedade” (BREGUÊS, 2002, p. 2). Ademais, entre os universos comunicacionais que envolvem emissor e receptor há o agente *folk*, uma espécie de liderança consumada, que transita em duas realidades distintas e facilita a compreensão dos seus iguais ante os desiguais. Posiciona-se essa pessoa como intermediária, como diplomata, entre a cultura da elite dominante e a dos marginalizados, dado que tende a dominar ou margear dois tipos de linguagem: o da comunicação de massa e o da cultura popular. “É ele responsável por traduzir as mensagens para uma linguagem popular característica, acessível a todos” (SOUZA; PEDROSA, 2012, p. 82).

Tratando do enfoque estabelecido, cremos que existem diferentes processos de comunicação criados entre os Sateré-Mawé/AM. O primeiro relaciona-se ao guaraná como origem do grupo étnico; em

sequência, o Ritual da Tucandeira, a festividade da dança do *mãe-mãe* e o totem simbólico do porantim. “Beltrão vai se preocupar, principalmente, com os processos que esses homens criam e estabelecem para se comunicar, para transmitir seus valores, suas referências, seu conhecimento e seu sentimento” (SCHMIDT, 2004 apud SOUZA; PEDROSA, 2012, p. 80). Os três processos são baseados na oralidade, sendo a transmissão de informação realizada via narrativas conexas, nas quais a voz é o canal de comunicação, e a língua materna, o código. E a nossa particularidade está focada no Ritual da Tucandeira.

“É através da comunicação que as gerações mais velhas transmitem às gerações mais novas o seu acervo de experiências, os símbolos, as normas, os valores, os mitos” (BREGUÊS, 2002, p. 22). Em suma, temos que na pesquisa nos importou analisar o Ritual da Tucandeira partindo-se do prisma da folkcomunicação, via estudos sobre aportes comunicacionais de viés interpretativo e enquanto manifestação sociocultural que nasce da etnia e é constituída para a etnia. Logo, a trajetória conceitual que adotamos nos leva a crer que o repasse informacional a novas gerações pelo contato mediado da música, acompanhado pela dança e pelas oralidades, é certificado por significados ocultos e sagrados. Todavia, antes de passarmos para imbricações relacionadas ao ritual, destaquemos quem são os Sateré-Mawé<sup>120</sup>.

Considerados os filhos do guaraná, sua origem tem relação com o surgimento da planta do guaraná. De acordo com Figueroa (2016, p. 61), “o relato de origem do guaraná, narra uma metamorfose que começa com um olho de uma criança e vai até a planta, como hipóstase do primeiro Sateré-Mawé”. Logo a existência do grupo étnico tem íntima relação com a terra, pois acredita na força da natureza como fonte da vida e proclamação de luta. O povo Sateré-Mawé está localizado na terra indígena Andirá-Marau<sup>121</sup>/AM, às margens dos rios Andirá, Marau, Urupadi, Miriti e Uaicurapá, e nos limites das cidades

120 O primeiro nome, Sateré, significa “lagarto de fogo”, termo que indica o clã; também faz referência ao chefe político do povo. O segundo não é. Uggé (1991, p. 5), em seu livro *As bonita histórias Sateré-Mawé*, descreveu o segundo nome como “papagaio falante”.

121 Andirá significa “morcego”; Marau refere-se a um tipo de rã.

de Parintins, Barreirinha e Maués. “A Terra Indígena do Andirá-Marau compreende atualmente uma área de 788.528 hectares e perímetro de 477,7 km” (TEIXEIRA, 2005, p. 23).

O povo indígena Sateré-Mawé, oriundo de terras baixas da América do Sul, após o contato, ainda mantém a língua materna e as práticas socioculturais, sendo também bilíngue em certa medida. Homens, em geral, têm responsabilidade de providenciar alimentos, e mulheres, de cuidar de crianças e roçados. “Os homens atualmente são bilíngues, falando o Sateré-Mawé e o português, mas a maioria das mulheres, apesar dos 322 anos de contato com os brancos, só falam o Sateré-Mawé” (LORENZ, 1992, p. 11). Albuquerque e Junqueira (2017) recentemente identificaram que a brincadeira da onça e da cutia, integrante da dança do *mãe-mãe*, atualmente é uma das mais importantes atividades constitutivas e colaborativas da clanicidade e da hierarquia estatutária da etnia. Augustat e Kapfhammer (2017), inclusive, sugerem que apontamentos referentes a esses estudos sobre a brincadeira da onça e da cutia podem servir de base para uma ontologia da etnia.

## O Ritual da Tucandeira sob lentes *folk*

O Ritual da Tucandeira<sup>122</sup> é uma manifestação cultural que coexiste com a fundamentação da realidade dos Sateré-Mawé em ambientes e simbolismos de confraternização e passagem. Dividido em três momentos distintos, o ritual, primeiramente, consiste na organização dos preparativos para a composição metafísica da festividade; no segundo momento, cantadores são convidados a inserirem-se no espaço; no terceiro, ocorre a festa em si e com suas particularidades. “O ritual evoca diretamente o domínio do fazer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 45).

O resultado da festa apresenta a memorização de trajetórias históricas de luta, derrotas e conquistas. Em paralelo a isso, configuram-se a preparação ao trabalho e o amor. Nessa preparação, a sonoridade se mostra. O Ritual da Tucandeira é anunciado por um som alto, emitido

---

122 Festa que é de exclusividade do povo Sateré-Mawé; integra canto, dança e é cercada de espiritualidade.



por um bambu de 30 centímetros de comprimento e 7 centímetros de diâmetro, com orifício na parte de cima, medindo de 3 a 4 centímetros em uma das extremidades. Ele é semelhante a uma flauta, próximo a um formato de buzina e confeccionado artesanalmente pelos próprios moradores. O mesmo som, mas com entonação diferente, significa concentração, reflexão ou respeito aos participantes do ritual.

A composição da luva principia a partir de formigas tucandeiras coletadas na mata e transportadas no bambu. Elas são adormecidas na água de folhas de cajueiro pouco antes de iniciar o ritual (cerca de uma hora ou uma hora e meia). Rapidamente, minutos antes da primeira rodada de ferroadas de iniciação, as formigas são colocadas nas luvas e atingidas por baforadas de cigarro de *tawari*, ficando agitadas e mais perigosas. As luvas são enfeitadas com penas e desenhos geométricos estampados nas duas faces, representando a estética da festa.

Os candidatos, uns preparados há anos, antes do ritual, e outros mais experientes, já conhecedores da seara em foco, têm a mão pintada de preto com a tinta proveniente do fruto do jenipapo. Alguns também usam a tinta vermelha extraída do urucum. Revestidos com pintura corporal, expressam a identidade de um bravo guerreiro, destemido, disposto a enfrentar experiências de dor e sofrimento. Após o cumprimento da tradição, “[...] meninos tornam-se homens – de extraordinária importância para o *ethos* Sateré-Mawé” (LORENZ, 1992, p. 44).

A organização fica por conta do tuxaua, anfitrião da festa e responsável pela alimentação dos participantes no decorrer dos dias. A base da comidaria é a farinha (chibé<sup>123</sup>), o sapó<sup>124</sup>, a própria formiga tucandeira e demais comidas não reimosas<sup>125</sup>. Os cantadores e os que coletam a formiga tucandeira no mato são convidados um mês ou até um ano antes a participar. O barracão onde se realiza o ritual é dividido ao meio por duas varas de madeira. Ao centro são fixadas duas varetas finas, posicionadas para colocar as luvas de tucandeira. É proibida a

---

123 Chibé – farinha molhada usada nas festas, nos trabalhos coletivos na comunidade indígena.

124 Sapó – bebida derivada do guaraná, utilizada nas festas, reuniões e no dia a dia dos Sateré-Mawé.

125 Reimoso – alimento impróprio para consumo, que pode fazer mal ou matar ao ser ingerido.

passagem de pessoas por baixo do suporte onde são colocadas as luvas. O local é sagrado. Somente cantores e iniciados têm acesso.

Durante a festa, há envolvimento da comunidade indígena. Embalados pela emoção, é nítida a participação de crianças, jovens e adultos. Incentivados à realização da prática tradicional, consolidada no fazer coletivo, organizadores, preparados pelo processo empírico, não fixam um padrão de participação para as demais pessoas, mas deixam livre o acesso de parentes indígenas. O ambiente é organizado para a provação da resistência física e mental de jovens. Eventualmente, mulheres participam. Restrições de mulheres no ritual dependem de duas situações. Uma relaciona-se à menstruação, e outra, à gravidez. O ritual pode ocorrer anualmente ou através de iniciativas de famílias que têm pretensão de submeter os filhos às passagens. O uso mítico da luva configura-se como obrigação a participantes.

No geral, acreditamos que a orientação dessa ritualística dos Sateré-Mawé auxilie na manutenção do corpo e da mente, bem como na purificação do sangue (LORENZ, 1992). A manifestação sociocultural é coletiva e, exatamente por isso, de fim memorial e conjuntivo (ALBUQUERQUE; JUNQUEIRA, 2017). O movimento de parentes de pessoas ferradas por formigas tucandeiras no ritual concentra uma disciplina que cria asserções dinâmicas, ou melhor, ginásticas laborais primevas, emoldurando o ambiente para que saberes e fazeres transcorram de acordo com a tradição. Desviar da ancestralidade pode implicar consequências negativas a agrupamentos domésticos. Por isso, a família, unida, esforça-se na tentativa de oferecer o melhor. Indígenas, independentemente de idade, gênero ou função, inserem-se na festa sagrada com o propósito de apoio, posto ter “[...] significação social de grande importância entre os Sateré-Mawé” (PEREIRA, 1954, p. 55).

Participar do Ritual da Tucandeira representa reviver a trajetória histórica de ancestrais situados no paraíso *nosokén*<sup>126</sup>. “O rito opera, assim, como uma integração comunitária” (MORIN, 2012, p. 44). Manifesta-se o desejo de voltar ao tempo em que eram todos protegidos pela mãe-terra. O ato ensina uma lição de vida. A pessoa participante

---

126 *Nosokén* – lugar denominado de paraíso, onde surgiu o primeiro chefe político, o guaraná, morada dos ancestrais do povo Sateré-Mawé.

entra em contato com o passado, com o tempo em que famílias viviam sem intromissões colonizadoras. Apresenta-se o cenário de constantes lutas. Foram momentos em que a população indígena se engendrou em guerras internas e externas, em muitas investidas. Os Sateré-Mawé, nesses tempos, foram derrotados algumas vezes; noutras saíram vitoriosos, com ou sem aliados. A experiência adquirida nos confrontos trouxe o conceito de cultura inferior e superior.

Descreve-se na ritualística o desafio após o contato com o homem branco, as mudanças de lugares, as mortes de parentes, as guerras entre clãs e a fuga ao centro da mata, bem como as cismas vivenciadas por clãs (ALBUQUERQUE et al. 2014). O suplício das ferradas enfatiza a caminhada conduzida na diversidade de encontros e desencontros, na coragem e no medo, no nascimento e na morte, em futuros incertos, construídos e estabelecidos em terras distantes, que, apropriados, foram decisivos na proteção da vida, no cultivo da cultura e no uso da tradição. O ritual relembra a revelação da conquista de novos territórios, a prática da memória ensinada por ancestrais e a incorporação de técnicas usadas na realização de manifestações de crenças e atitudes.

A repetição da cerimônia festiva desperta no indivíduo o sentimento de pertença ao povo, aproxima-o de semelhantes, fortalece laços de solidariedade, muda comportamentos indiferentes e conecta as pessoas aos *ywania*<sup>127</sup> na energia criadora. “O elemento que unificaria os diferentes grupos seria a participação no Ritual da Tucandeira [*way'wat*]<sup>128</sup> [...]” (ALVAREZ, 2009, p. 18). Ao aproximar parentes indígenas em um único propósito, manter a união para avançar na questão de melhorias ao povo, o Ritual da Tucandeira implica a continuação de mistérios cosmológicos ainda não decifrados, porém comuns na prática dos povos originários. Esses mistérios tornam a etnia interessante, original, tradicional, singular e com significados marcantes, que prevalecem na história do Baixo Amazonas. “O ritual tem de ser analisado como um sistema de símbolos de comunicação construído culturalmente” (LEACH, 1966 apud LORENZ, 1992, p. 20).

---

127 Ywania é atribuída aos parentes, aos distintos clãs que constituem o povo.

128 Way'wat é o próprio Ritual da Tucandeira.

Portanto, a história das populações indígenas, marcada pela transmissão oral, remete-nos ao fato de que os principais comunicadores da etnia possuem a experiência dos antigos, sendo que tuxauas considerados anciãos têm a missão de repassar conhecimentos concernentes à trajetória de lutas e resistências ante formas de opressão tais como invasão de terras, dizimação da população e exploração de recursos naturais. O poder de criação e invenção, dentro de conceituais Sateré-Mawé, é atribuído a pessoas de tempos idos, mas que vivem hoje em termos metafísicos. As figuras da criação, segundo lendário da etnia, encontraram em dois tipos de canto uma maneira prática e fácil de socializar-se, mediante a tradição: “[...] No canto de exaltação lírica para o trabalho e o amor e nos cantos épicos ligados às guerras” (LORENZ, 1992, p. 44). São composições que, inspiradas em contextos reais e vivenciadas inclusive por minorias marginalizadas dentro de aldeias, representam força e resistência para o povo indígena do Andirá-Marau.

A música e a dança são os meios utilizados para transmitir informações a fiéis participantes da cultura. As músicas têm valor inestimável na reprodução das comunicabilidades, bem como na transmissão de histórias antigas. Músicas inerentes ao Ritual da Tucandeira, cantadas apenas na língua Sateré-Mawé, inserem-se nesse âmbito. Elas são, no ritual, entoadas, e em primeira instância indígenas bilíngues fazem as traduções das narrativas para a língua portuguesa para algum não nativo, falante somente do português. As traduções nem sempre são fiéis ao ritual e ao contexto local dos indígenas, pois adaptações em diferentes perspectivas configuram-se como processos de aproximação.

## Comunicação massiva ou do tipo *folk* do Ritual da Tucandeira no âmbito do Festival de Boi-Bumbá<sup>129</sup> de Parintins<sup>130</sup>

O Ritual da Tucandeira realizado fora da comunidade indígena e incorporado à festa de Boi-Bumbá de Parintins/AM aponta que a ideia “do índio como primitivo está muito viva e presente nas mais variadas manifestações discursivas dos brasileiros” (OLIVEIRA, 1999, p. 248). Logo, trata-se de uma manifestação comunicacional massiva, mas de fundo folkcomunicacional. E, apesar de a manifestação não ter ligação íntima com a tradição indígena, fortalece a tradição popular de massa acerca do ritual; porém em uma nova dimensão, midiaticizada, porque traz elementos burlescos, de entretenimento, que nem sempre sugerem interpretações dentro da história étnica. Em outro plano, na tentativa de chamar atenção do público, utilizam-se expressões exageradas, mencionam-se etnias enquanto agrupamentos homogêneos, estáticos e inflexíveis. O uso de expressões alegóricas, de ampla monta, explica-se na própria manifestação folclórica, porque desta forma atinge o objetivo, que é fantasiar e criar um imaginário comum e simples nas pessoas. Mensagens publicizadas, às vezes descontextualizadas, em muitos momentos não condizem com a realidade, pois “a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo” (LARAIA, 2001, p. 87).

Temas indígenas evidenciados em apresentações midiáticas inseridas no Festival Folclórico dos Bois de Parintins estão, por um lado, expandindo o público que acessa as histórias dos povos

---

129 Festa do Boi-Bumbá, conhecido como Festival Folclórico de Parintins/AM, tem como principais protagonistas o Boi Garantido, representado pelas cores vermelha e branca, o Boi Caprichoso, representado pelas cores azul e branca; a disputa acontece anualmente, especialmente no município de Parintins/AM, no mês de junho.

130 Parintins/AM. “Sabe-se que a denominação da Cidade de Parintins vem dos índios Parintins ou Parintintins, antigos habitantes da serra deste nome. A cidade está situada à margem direita do rio Amazonas, na extremidade oriental de uma ilha grande, que fora habitada pelos índios Tupinambás, Maués e Sapupés. Sua fundação deve-se ao súdito português José Pedro Cordovil, que em 1796, tomando posse do tratado de terra, deu-lhe o nome de Tupinambarana...” (OCTAVIANO, 1967 apud LORENZ, 1992, p. 30).

originários do Baixo Amazonas para o Brasil, sobretudo com referência aos Sateré-Mawé e ao Ritual da Tucandeira, cuja expressividade é notória. Todavia, trabalhando na caracterização de diferentes povos, artistas que realizam confecções de alegorias e artefatos no Festival Folclórico de Parintins pouco se direcionam, enquanto objetivo, a aprofundar questões ameríndias, pois o superficial supre a necessidade da festa. Ou seja, apesar de mostrar parte da realidade, o tema central do folclore do Boi-Bumbá de Parintins intrinsecamente exalta a identidade genérica do índio.

Diferente do significado sagrado, histórico e espiritual que tem na comunidade étnica sua marcação, para a festa folclórica essas pessoas e suas identidades recebem valores imediatistas, que servem apenas para o *show* (massivo) nas horas de apresentação. O Ritual da Tucandeira desenvolvido como manifestação popular e de massa é computado apenas como item comum e necessário para pontuar na disputa, para tirar uma nota, como item metafórico ou cênico para adornar parábolas. Por seguinte, “manifestações que antes diziam respeito à comunidade local, ao serem apropriadas pela grande mídia passam a ser uma festa de espetáculo para turista” (SOUZA; PEDROSA, 2012, p. 83).

Intrinsecamente, a divulgação pública, no festival, de símbolos Sateré-Mawé (e de demais etnias amazônicas por interveniência) poderia articular provas materiais e imateriais que forneceria atributos de uma identidade indígena particular amazônica. Seriam provas no sentido de sua autenticidade valorativa. Mas, ao contrário disso, essa divulgação não é folkcomunicacional, construída por viés alternativo e oriunda do contexto popular, antes se insere no contexto massivo/midiático da Festa dos Bois. Tal midiáticação de massa provoca a ideia de um indígena romantizado, de uma pessoa que vive fora da realidade do presente, lançado em uma ideologia vã. Passa ainda a ideia de que indígenas devem viver de modo isolado, permanecer desabituaados e desregrados, sem aspirações ao fomento de suas cosmologias e historicidades.

Por exemplo, o interesse da folkcomunicação, no que tange ao Ritual da Tucandeira, é comunicar a existência de um povo ancestral que permanece vivo e em processo de emancipação. Um povo



consciente de si mesmo e de suas complexidades. Um povo originário que se sabe assim, que está buscando dialogar com as lutas do presente, com instituições e mercado, com o branco. Mas esse interesse esbarra em tendenciosidades midiáticas. São essas tendenciosidades indicadas quando, a saber, o evento relaciona músicas, danças e alegorias a representações de elementos socioculturais e ímpares do específico Ritual da Tucandeira, e ainda mostra a luva e a formiga, contando uma pseudo-história de um povo indígena na perspectiva de um índio primitivo. Esse propósito, por mais velado que seja, tem a intenção de agradar a elite dominante, a audiência higienizada, e apostar na massificação da cultura ameríndia.

De outra maneira, o olhar folkcomunicação, se bem agenciado, tenderia a captar a mensagem imemorial dos povos originários e transformá-la em produto imaterial comercializável até certa medida, sem mistificar a construção identitária da pessoa indígena. Logo o festival, que se apropria da cultura Sateré-Mawé (e de outras culturas) e vende uma imagem, um produto, mostrando as riquezas dos conhecimentos tradicionais ainda a serem totalmente interpretados e conhecidos em sua funcionalidade e estruturação, poderia arregimentar aportes significativos da folkcomunicação para, em seus desígnios, fomentar reflexões aprofundadas sobre saberes e fazeres dos povos das terras baixas da América do Sul, e particularmente da etnia em foco. Fomentar-se-ia, também, o imaginário do folclore, desenvolvendo detalhes difundidos pelos próprios indígenas do Andirá-Marau.

A contribuição que a festa granjearia para as pessoas participantes, espectadoras, para as trabalhadoras de bastidores e para as telespectadoras resultaria na transmissão de uma identidade étnica mais verídica e integradora de parte dos povos tradicionais da Amazônia. E ainda, o destaque das manifestações socioculturais relacionadas a questões indígenas teria um objetivo maior, comparando-se ao ideário midiático da atualidade, este focado na comunicação massiva, generalista, de mostrar povos indígenas munidos de histórias, costumes, língua, crenças e atitudes dentro de um padrão.

## Considerações finais

Compreender a história de povos indígenas requer um olhar sensível e destituído de preconceitos e pensamentos estereotipados, e sobretudo acerca do povo Sateré-Mawé, do Baixo Amazonas, que comumente é retratado de modo esterilizante por agenciadores do folclore no Festival de Boi-Bumbá de Parintins. Em particular, a concentração em uma análise profunda do sentido específico do Ritual da Tucandeira para os Sateré-Mawé deve ser vista com o cunho singular e essencial. Em um contexto urbano, o povo Sateré-Mawé, paralelamente ao espaço do folclore, apropria-se da divulgação da sua cultura indígena vinculada na mídia. E é exatamente no contexto urbano que o festival se molda, em razão da comunicação de massa.

Portanto, é mister a necessidade de refazer o conceito de índio primitivo, impondo-se ante a isso um conceito de povo autônomo, autor da própria história, que dialoga com a sociedade ocidental. Porque é assim que os Sateré-Mawé se veem. Sobretudo porque temos o exemplo da prática do Ritual da Tucandeira, que incorporou novos elementos: o tradicional passou a representar pautas de reivindicação por direitos e trouxe “[...] os principais elementos do parentesco que modelam a estrutura social e servem de modelo para a política do grupo” (ALVAREZ, 2009, p. 36). Trouxe ainda o protagonismo indígena do presente. Este, na realidade, pode vir a consolidar-se por meio de diferentes experiências, assim cremos.

Outrossim, ponderar com parcimônia acerca da realidade dessas experiências, pautadas via novidades tecnológicas, inovações e modernidade factual das coisas da vida, afirmando sua identidade étnica por meio do Ritual da Tucandeira, para os Sateré-Mawé mostra que “o passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos” (SILVA, 2007, p. 23). E mesmo que realizado em ambientes urbanos, se assim o entendermos, o ritual não perderia a essência e o valor. Ao contrário, incorporaria a atualidade em sua baila, pois traria a história de um povo (ou mais histórias de outros povos), enfatizando sua organização social, seus costumes, sua língua materna, suas crenças e suas tradições. O fortalecimento da identidade étnica Sateré-Mawé, por

nossa afirmativa, tende a incorporar vivências novas, melhores, inseridas a partir de um melhor entendimento sobre essa nação indígena.

Atualmente, o Ritual da Tucandeira, longe de acabar, continua sendo praticado com uma nova roupagem. Uma roupagem que considera, em alguma medida, processos comunicacionais impactados por intercâmbio de informações, que são uma constante nos grupos sociais nativos. O povo Sateré-Mawé, dessa maneira, tem potencial para desenvolver (e já o vem fazendo) formas próprias de comunicação, essenciais para transmitir experiências. Logo, se bem compreendido e divulgado pelo Boi-Bumbá, o Ritual da Tucandeira tem potencial para se transformar em importante elemento de divulgação da identidade Sateré-Mawé, porque imaginário e fantasia atendem a interesses da indústria cultural, mas não necessariamente estão de fora da cosmologia da etnia.

Enfim, o Ritual da Tucandeira pode ser um dos processos comunicacionais desenvolvidos com o objetivo de transmitir ideias, trocar informações e experiências entre pessoas do próprio grupo étnico e outras culturas. O propósito é comunicar-se, em suma, contanto que fosse segundo um modelo sóbrio de representação no Festival do Boi-Bumbá, tal qual vem sendo realizado há séculos em aldeamentos e comunidades indígenas, propiciando com responsabilidade a divulgação da identidade étnica Sateré-Mawé.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé*. Manaus/AM, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2017. p. 272.

ALBUQUERQUE, Renan; RIBEIRO NETO, Aluizio da Silva; SILVA, Maria de Lourdes. Saberes indígenas e ressignificação no processo identitário dos Sateré-Mawé/AM. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 206-229, jul./dez., 2014.

AUGUSTAT, Claudia; KAPFHAMMER, Wolfgang. Looking back ahead: a short history of collaborative work with indigenous source

communities at the Weltmuseum Wien – um olhar para trás com vistas ao futuro: uma breve história dos trabalhos colaborativos no Weltmuseum Wien. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 12, n. 3, p. 749-764, set.-dez. 2017.

ALVAREZ, Gabriel. *Satereria*. Tradição e Política Sateré-Mawé, Editora Valer, Manaus, 2009.

BENJAMIN, Roberto. Folkcomunicação: proposta de Luiz Beltrão à contemporaneidade. *Revista Latinoamericana de Ciências de la Comunicación*, São Paulo, n. 8-9, 2008.

BREGUÊS, Sebastião Geraldo. *Os estudos folkcomunicação hoje no Brasil*. XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – CBCC/INTERCOM. Salvador/BA, 4 a 5 de setembro de 2002.

FIGUEROA, Lucy. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas. v. 1, n. 1, p. 55-85, jan.-abr. 2016.

LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edições, 2001.

LORENZ, Sônia. *Sateré-Mawé: os filhos do Guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 1992.

MARQUES DE MELLO, José. *Folkcomunicação na era digital: a comunicação dos marginalizados invade a aldeia global*. V Bienal Iberoamericana de Comunicación. México, Campus Estado de México do Instituto Tecnológico de Monterrey, 19-22 de setembro de 2005.

MORIN, Edgar. *Método 5: a humanidade da humanidade*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, p. 309. 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O efeito “túnel do tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais*. Ensaio em Antropologia Histórica. UFRJ, 1999, p. 247-260.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. RJ: Simões, 1954.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: uma perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 2007.

SOUZA, Alênicon Pereira; PEDROSA, Ana Paula. O paradigma da folkcomunicação: estudo de caso à luz da teoria de Beltrão, Trigueiro e Hohlfeldt. *Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional*. Ano 16, n. 16, p. 79-87, jan./dez., 2012.

TEIXEIRA, Pery. *Sateré-Mawé*. Retrato de um povo indígena. Relatório de Pesquisa. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2005.

UGGÉ, Henrique. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. Manaus: SEDUC, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify: São Paulo, 2014.

## SOBRE OS AUTORES

**Adriano Pinto Marinho:** Graduado em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (2016). Especialista em Língua Portuguesa e Literatura pela FACIBRA, com ênfase em Educação. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA pela Universidade Federal do Amazonas, com ênfase em Estudos Regionais e Amazônicos.

**Adson Manoel Bulhões da Silva:** Graduado em Pedagogia, Filosofia e História, possui especialização Docência do Ensino Superior, em Literatura, Língua Portuguesa e Artes pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É especialista em Ética, Educação e Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), e doutor em sociedade e cultura na Amazônia (UFAM). Atualmente atua como professor de Ensino Médio na rede pública e particular, e como professor do Ensino Superior na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e na Faculdade Pan Americana (FPA).

**Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues:** Graduado em Comunicação Social - Habilitação em Jornalismo, mestre e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Jornalista, escritor, líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia, coordenador do Laboratório de Estudos Avançados de Jornalismo na e sobre a Amazônia (LABJAM), e atualmente é professor do Curso de Jornalismo da Faculdade de Informação e Comunicação da UFAM.

**Everton Dorzane Vieira:** Graduado em História, pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA - CESP). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), e bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (GEHA/UEA).



**Iraildes Caldas Torres:** Graduada em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB; mestra em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (1998), doutora em Ciências Sociais/ Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003), e pós-doutora na Université Lumière de Lyon 2, na França (2015). Atualmente exerce o cargo de coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

**Josias Ferreira de Souza:** Graduado em Licenciatura Plena em Biologia pela Universidade do Estado do Amazonas (2011) e em Licenciatura Plena em Pedagogia pelo Programa de Formação do Magistério Indígena (PROIND), da Universidade do Estado do Amazonas (2014); mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM, 2019). Doutorando em Educação (PPGE), pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM, 2021). Pesquisador no Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ambientes Amazônicos (NEPAM) - UFAM. Atualmente é Diretor-Presidente da Associação dos Kapi e Lideranças Tradicionais do Povo Sateré-Mawé do Rio Andirá AM - KAPI.

**Jucimara Carvalho da Silva:** Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM (2021). Especialista em Direito e Proteção Social pela Faculdade de Ciências de Wenceslau Braz (2019). Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (2016). Membro do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, política e Poder (GEPOS).

**Julio Claudio da Silva:** Licenciado e bacharelado em História (1997), especializado em História do Brasil (2000), mestre em História Social (2005) e doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2011), com pós-doutorado desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é Professor Adjunto na Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins, e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas.

**Lucineli de Souza Menezes:** Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Especialista em Historiografia do Amazonas (2008) e graduada em História pela Universidade Federal do Amazonas (2004). Atualmente é professora do PARFOR da Universidade do Estado do Amazonas e professora de história do Ensino Médio - Secretaria do Estado de Educação do Amazonas.

**Naia Maria Guerreiro Dias:** Possui graduação em Normal Superior (2006) e História (2009) pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Especialista em Supervisão Escolar (2006) e Psicopedagogia (2007) pela Faculdade da Serra-FASE. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM (2016). Especialista em Metodologia do Ensino de História (2015) - pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA; doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA/UFAM (2020). Atualmente é professora de História na rede Estadual de Ensino do Estado do Amazonas e na rede Municipal de Ensino do município de Parintins. É professora externa da Universidade do Estado do Amazonas, vínculo SEDUC/UEA.

**Patrícia Maria Melo Sampaio:** Possui mestrado e doutorado em História (UFF/RJ) e pós-doutorado (UNICAMP). É Professora Titular do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Atualmente, está como Investigadora Visitante na Universidade de Lisboa. É líder do grupo de pesquisa História Indígena e da Escravidão Africana na Amazônia (HINDIA) e pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Política, Instituições e Práticas Sociais - POLIS.

**Pedro Vanuzo Tavares da Costa:** Licenciado em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amazonas (2014) e graduado em Expressão Visual pela Universidade Federal do Amazonas (2007). Atualmente é mestrando no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA - Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

**Renan Albuquerque:** Graduado em Comunicação Social pela UniNiltonLins (2001), especializado em Psicopedagogia pela Universidade Cândido Mendes/RJ (2002); em Comunicação Empresarial pela UniNiltonLins (2004); em Psicologia Social pela UniNiltonLins (2005). Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2013). Pós-doutorado em Antropologia pela PUC-SP (2016-2017); em Psicologia Social pela PUC-SP (2019-2021) e em Humanidades pela USP (2021). Atualmente é Professor Associado I da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas (FIC/Ufam).

**Roger Kenned Repolho de Oliveira:** Graduado em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA-CESP). Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM).

**Rosemara Staub de Barros:** Graduada em Educação Artística (Música) pela Faculdade de Artes Santa Marcelina (1980/1982). Mestra em Artes (Música) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1996). Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP (2002). Atualmente é Docente Titular da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, na Faculdade de Artes/FAARTES. Coordenadora do Mestrado Profissional em Artes - IES Associada (UFAM/UEA), e professora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/PPGSCA/UFAM.

**Rosimay Corrêa:** Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (2000), Especialista em Tecnologia Educacional - UFAM (2004); em Filosofia e Existência pela Universidade Católica Virtual de Brasília-UCBV (2007). Mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas (2011). Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia na Universidade Federal do Amazonas (2019). Atualmente é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia - IFAM - no município de Parintins - AM.

Janeiro de dois mil e vinte e dois, sete anos da publicação de *Nascidos no grêmio da sociedade: racialização e mestiçagem entre os trabalhadores na província do Amazonas (Brasil, séc. XIX)*, de  
Tenner Abreu.



para conhecer mais a *editora*UEA e suas publicações, acesse o site e nos siga nas redes sociais

[editora.uea.edu.br](http://editora.uea.edu.br)

ueaeditora



